

Atronando vida(s)

Bergson y el vitalismo

Soledad Gaona. Licenciada en Filosofía por la UNCo. Docente e investigadora de la Facultad de Humanidades, UNCo. Integrante del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura desde su formación.

Vida y Evolucionismo

El sentimiento que tenemos de nuestra evolución y de la evolución de todas las cosas en la pura duración, está ahí, dibujando alrededor de la representación intelectual propiamente dicha una franja indecisa que va a perderse en la noche.
(Bergson 2007: 63)

Henri Bergson se ha ocupado de lo viviente casi obstinadamente en toda su obra. Pero es en *La Evolución Creadora*¹ donde esta insistencia cobra una audaz tonalidad. En ella encontramos el serio y comprometido intento de un filósofo continental en abordar las problemáticas

¹ De aquí en adelante en su abreviatura EC

centrales de las Teorías de la Evolución Modernas así como las de la Biología con el objeto de iluminar y clarificar cuán importante es el aporte de la Filosofía y más específicamente la Metafísica a temas que conciernen a la naturaleza de lo viviente en sus aspectos evolutivos.

Es en la EC donde Bergson se aboca a demostrar que las dificultades que ha encontrado la tradición filosófica en torno al problema del conocimiento, se basan en un error fundamental, como lo es la pretensión de introducir categorías espaciales allí donde no reina el espacio sino más bien el despliegue de un cierto modo de temporalidad entendida como duración. La tradición filosófica, en conformidad con las exigencias del entendimiento, las necesidades del lenguaje y el simbolismo de la ciencia, habrían considerado al tiempo como un espacio ideal donde se alinean los acontecimientos pasados, presentes y futuros formando un bloque de sucesiones cual objetos en el espacio, lo que representa para Monsieur Bergson, un verdadero problema. Para divisar, experimentar, vivir la creación, la novedad y la imprevisibilidad en el mundo, hace falta situarse en la duración. ¿Qué es la *durée* entonces, en qué consiste la concepción bergsoniana del tiempo? A lo largo de sus obras, para evitar la definición de lo indefinible, la generalización de lo singular, la fijación de lo moviente, Bergson multiplica los sustantivos y las expresiones para referirse a la *durée*: creación, indivisibilidad, continuidad, sucesión, interpenetrabilidad de las partes, movimiento, dinamismo, novedad, heterogeneidad, imprevisibilidad, irreversibilidad. No obstante podemos, siguiendo a Frédéric Worms, proponer tres aspectos para captar su sentido fundamental: la constitución, la continuidad y la sucesión. La *durée* constituye, es decir, crea, produce novedad, innova. Por eso es irreversible e imprevisible. Porque sorprende con un futuro inasimilable al pasado. Sus partes se distinguen entre sí, son distintas, heterogéneas. Pero estas partes, por más heterogéneas que sean entre sí, no merecen ni siquiera ser llamadas partes, pues se interpenetran, se confunden, esfuman sus límites hasta volver a la *durée* indivisible y continua. La sucesión, es finalmente el aspecto dinámico y móvil de la *durée*, su movimiento, su movilidad (Worms 2000: 20). El tiempo entendido espacialmente es reducido a un proceso de realización en el que bajo una explicación mecanicista, tanto el pasado como el futuro son consideradas funciones calculables del presente. La necesidad de un modo *otro* de pensar lo viviente cobra fuerza en Bergson dada la incapacidad de la inteligencia para lidiar con la duración. Tanto el mecanicismo como el finalismo, sostiene firmemente Bergson, fracasan en sus

intentos en dar cuenta de la moviente creación de vida porque fundan sus argumentos en cimientos que parten de una concepción de la temporalidad puramente simbólica cuya representación es artificial.

Bergson comienza su derrotero intelectual adhiriendo a los postulados centrales de la filosofía de Herbert Spencer pero muy pronto esta conexión se quiebra fundada en diferencias irreconciliables al interior de su pensamiento. En EC, aun sabiendo de la importancia y trascendencia del Evolucionismo de Spencer para el pensamiento que le es contemporáneo, Bergson, sostiene que éste no se afirma ni en un concepto de devenir ni tampoco de evolución. El método spenceriano (en sus obras *Primeros Principios* y *Principios de Biología* especialmente) intentaría así para Bergson reconstruir la evolución a partir de fragmentos de lo ya evolucionado. Este método implica un error inicial que es común a las Ciencias como a la Metafísica. Esto es, ver la movilidad de lo viviente bajo los parámetros del mecanicismo (y de cierto tipo de finalismo) anulando así la posibilidad de tratar con el cambio, la transformación, la evolución cuyos modos de despliegue se caracterizan por ser sistemas abiertos en los que la emergencia de novedad escapa a cualquier tratamiento matemático (numérico) es decir, espacializado.

Pero las críticas a la Teoría Evolucionista no se reducen a los Principios Evolucionistas de Spencer. Es que también en los neo-Lamarckianos como en los neo-Darwinianos encuentra Bergson que su modo de entender la naturaleza del tiempo les impide ver el verdadero movimiento de la vida. Explicación y predicción sólo pueden confundirse si olvidamos la naturaleza real del tiempo, es decir la duración. Es así que las ciencias físicas se tornan meramente simbólicas cuando tratan lo viviente -cuyas propiedades son centralmente dinámicas- con sus marcos estáticos. Más aún si la ciencia justifica este *modus operandi* afirmando que la vida es esencialmente simbolizable, entonces deja de ser descriptiva y se convierte en hipotética. A través de sus estudios de embriología, citología y paleontología, Bergson intenta desplegar un entramado conceptual que muestra lo contrario. Esto es: que la vida no es matematizable. Calculable. Es que al tratar la vida o lo viviente dentro de marcos puramente lógicos se reduce absolutamente la significación del movimiento evolutivo que la caracteriza.

Las críticas que Bergson formula al evolucionismo en líneas generales abrevan de lo anteriormente dicho afirmando que los métodos que este despliega para reconstruir la evolución suponen la posibilidad de volver a unir fragmentos de lo ya evolucionado, lo que no es para el filósofo francés más que una ilusión. Los conceptos que por ejemplo

Spencer desplegaría en su modo de entender la evolución – integración, equilibrio, maximización- y que provienen del cálculo integral, sugieren según Bergson, que los procesos evolutivos pueden ser explicados -y más problemático aún- predichos por leyes naturales. La reducción de la complejidad de lo real al cálculo matemático o su representación simbólica es uno de los problemas que Bergson sitúa en el seno de las ciencias positivas del siglo XIX, especialmente la física y la biología.

Su interés en torno al problema de la evolución no puede separarse -como ningún otro aspecto de su pensamiento- de su particular visión del tiempo. Un tiempo concebido fundamentalmente como eficaz. La eficacia del tiempo (duración) le ha permitido desplegar una serie de problemas que conciernen tanto a la evolución como a la libertad entendiendo a ambos como sistemas abiertos en los que el cambio pero especialmente la creatividad son sus modos centrales. La obstinación del pensamiento Occidental de pensar el tiempo como corrupción, es decir, negativamente, le ha impedido acceder a su verdadera naturaleza. Naturaleza que es esencialmente creadora. No es posible formular las preguntas adecuadas en torno a la libertad o a la evolución –dos grandes problemas que podemos identificar a través de todo su pensamiento- sin una acertada concepción de tiempo. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *La Evolución Creadora* (1907), *Materia y Memoria* (1987) y en *El pensamiento y lo moviente* (1934) principalmente mas no de forma excluyente de otros ensayos y conferencias, Bergson reinterpreta un vasto campo de investigaciones empíricas contemporáneas (fisiología, biología, paleontología) a la luz de la importancia del tiempo (la temporalidad) en áreas aparentemente tan disímiles como los son los procesos de la psicología y los de la biología. A finales del Siglo XIX las ciencias de la conciencia y de la vida estaban dominadas por un serio compromiso con el mecanicismo o el materialismo de tinte positivista de modo tal que sus intentos de explicar problemas como el cambio, la creatividad o el crecimiento se reducían a meras descripciones físicas o químicas o en el peor de los casos a postular su inexistencia fenoménica. Este será el modo de hacer ciencia que Bergson criticará intensamente.

No todo está dado en el Universo

Y lo más frecuente es que cuando la experiencia ha acabado por mostrarnos cómo la vida se las arregla para obtener cierto resultado, hallamos que su manera de operar es precisamente aquella que nosotros nunca hubiéramos imaginado
(Bergson 2007: 15)

En las primeras páginas de la Introducción a EC Bergson se plantea el siguiente interrogante: “¿Hay que renunciar pues a profundizar en la naturaleza de la vida? ¿Hay que atenerse a la representación mecanicista que de ella nos dará siempre el entendimiento, representación necesariamente artificial y simbólica, puesto que reduce la actividad total de la vida a la forma de una cierta actividad humana, la cual no es más que una manifestación parcial y local de la vida, en efecto un residuo de la operación vital?” (Bergson 2007: 16). Este cuestionamiento marca en cierta manera el recorrido que encontraremos a lo largo de todo este texto que es un agudo intento de conciliar Ciencia y Filosofía desde una perspectiva que no responde al “modo” positivista de época. En relación a la Ciencia, la Filosofía no es para Bergson un mero comentario o interpretación de hechos sino la reintegración de los hechos en procesos reales. Hay entonces cierta comunidad entre ambas al avanzar y engrosarse mutuamente. La adherencia a los hechos previene a la filosofía de especulaciones puramente abstractas. La conciencia de que los hechos son en cierta manera invenciones previene a las ciencias de caer en realismos dogmáticos. En esta mutua relación, juntas, ciencia y filosofía pueden pivotear entre unos modos pragmático-creativos sin caer en los extremos del idealismo o el materialismo. El metafísico que llevamos dentro nos dice:

“Es *necesario* que el cambio se reduzca a un arreglo o a un desarreglo de partes, que la irreversibilidad del tiempo sea una apariencia relativa a nuestra ignorancia, que la imposibilidad de la vuelta atrás no sea más que la impotencia del hombre para volver a poner las cosas en su sitio (...) El tiempo posee exactamente tanta realidad para un ser viviente como para un reloj de arena, cuyo depósito de arriba se vacía mientras que el de abajo se llena, y en el que podemos volver a poner las cosas en su sitio dando vuelta el aparato” (Bergson 2007: 36)

Debemos apuntar que Bergson no se opone al mecanicismo en sí mismo, más bien sostiene que su error reside en la idea de que una y la misma ciencia pueda aplicarse a *toda* la realidad. Esto es lo que denomina “mecanicismo radical”. Este – sostiene Bergson- implica una metafísica en la que la totalidad de lo real es puesta en bloque, en la eternidad, y la duración aparente de las cosas expresa simplemente la invalidez de un espíritu que no puede conocer todo a la vez” (Bergson 2007: 57). No es el punto de vista mecanicista el que Bergson critica sino el que se haga extensivo tanto a la materia como a la vida, como si se tratara del mismo objeto de estudio. Sostiene a continuación que “La esencia de la explicaciones mecanicistas es en efecto considerar

el futuro y el pasado como calculables en función del presente y pretender así que todo está dado” (Bergson 2007: 55). El Finalismo tal como Bergson lo describe -en su forma extrema- implica que las cosas y los seres no hacen más que realizar un programa trazado de una vez. Pero si no hay nada imprevisto, nada de invención, ni de creación en el universo, el tiempo deviene también inútil. “El finalismo así entendido no es más que un mecanicismo a contrapelo” (Bergson 2007: 57). Es así que el error del finalismo radical como por otra parte el del mecanicismo radical, es el de extender demasiado lejos la aplicación de ciertos conceptos naturales a nuestra inteligencia (Bergson 2007: 61). Bergson critica tanto a mecanicistas como a finalistas por hacer tabula rasa del tiempo olvidando así que: “La duración real es la que muerde sobre las cosas y la que deja allí la huella de su diente. Si todo es en el tiempo, todo cambia interiormente, y la misma realidad concreta no se repite jamás” (Bergson 2007: 63). Y es que- continúa Bergson- la repetición no es por tanto posible más que en abstracto: lo que se repite es tal o cual aspecto que nuestros sentidos y sobre todo nuestra inteligencia han desprendido de la realidad, precisamente porque nuestra acción, sobre la cual ha tendido todo el esfuerzo de nuestra inteligencia, solo se puede mover entre repeticiones. (Bergson 2007: 63)

Las Ciencias no tienen otro problema que el del sentido común, esto es cierta imposibilidad de pensar la imprevisibilidad absoluta de las formas. Nuestra inteligencia se subleva, centra esta idea de la originalidad y de la imprevisibilidad absoluta de las formas (Bergson 2007: 38). Aísla pues instintivamente, en una situación, lo que se asemeja a lo ya conocido; busca lo mismo, a fin de poder explicar su principio de que “lo mismo produce lo mismo”. En esto consiste la previsión del porvenir para el sentido común (...) al igual que el conocimiento usual, la ciencia sólo retiene de las cosas el aspecto *repetición*. (Cfr. EC 39 y ss.) Sabemos que este será uno de los temas centrales que Deleuze retomará de sus lecturas bergsonianas. Pensar la diferencia o los modos de diferenciación continuos que nos obligan a situarnos necesariamente en una crítica a la temporalidad cronológica clásica en la que el tiempo no “produce” nada sino más bien devasta todo a su paso. A propósito del *tiempo* y su capacidad creadora:

“El mundo sobre el que opera el matemático es un mundo que muere y renace a cada instante, aquel mismo en el que pensaba Descartes cuando hablaba de la creación continuada. Pero ¿cómo representarse una evolución, es decir el rasgo característico de la vida, con el tiempo así concebido? La evolución, por su parte implica una continuación real del pasado a través del presente, una

duración que es un nexo. Continuidad de cambio, conservación del pasado en el presente, duración verdadera, el ser viviente parece pues compartir estos atributos con la conciencia. ¿Podemos ir más lejos y decir que la vida es invención, como lo es la actividad consciente, y creación incesante como ella?” (Bergson 2007: 41).

Vida. Vitalismo. *Élan Vital*

Si bien se ha considerado a Monsieur Bergson parte del movimiento de las filosofías vitalistas de finales del Siglo XIX y principios del XX, su concepto de *élan vital* es significativamente diferente al que encontramos, por ejemplo, en las corrientes vitalistas de la Historia de la Biología. Se podría decir que, mientras el concepto de duración entendido como creador de cambio y novedad gobierna su acercamiento a la biología, el de *élan vital* como movimiento de diferenciación es de algún modo una respuesta a la biología y más precisamente a las Filosofías Evolucionistas que les son contemporáneas. Lo que Bergson entiende por vida no es más que una tendencia (entre otras tantas) al cambio que se expresa a través de líneas divergentes a lo largo de la evolución. Lo que estas líneas tienen en común es que, a pesar de ser tan diversas, son cada una de ellas posibles soluciones a diversos problemas.

Lo que diferencia la vida vegetal de la animal, por ejemplo, es una tendencia hacia la fijeza en la primera y a la movilidad en la segunda. Pero estas tendencias no son más que dos estrategias diferentes para resolver un problema común: el sostenimiento de la vida y en este caso específicamente la resolución del problema de adquisición nutricional. La materia viviente ha tomado en lo que a su evolución concierne un camino u otro. La vía de la movilidad marca en líneas generales la dirección del mundo animal, la segunda vía representa a grandes rasgos la de los vegetales (Bergson 2012: 26)

Se puede distinguir el *élan vital* bergsoniano de otros “principios vitalistas” de la siguiente manera: para cierto vitalismo tradicional existe una fuerza vital que es irreductible a fuerzas materiales conocidas formando así un dualismo metafísico mientras que para Bergson hay un pensamiento de la vida (la evolución creadora como acción del universo) que no se desarrolla bajo los mismos parámetros que el pensamiento sobre/de la materia, mecánica, inmóvil y aislada. Hay un lado “empírico” en la naturaleza de su

concepto de *élan vital* siempre que entendamos que no es la intención de Bergson la de verificar o constatar ningún resultado de las investigaciones científicas sino investigar de qué modo, bajo qué prácticas esos resultados se logran. Esto es precisamente lo que tanto el mecanicismo y el finalismo en sus intentos de dar cuenta de lo vital no hacen. Aceptan los hechos físicos y químicos como partes de un gran mecanismo que los abarca mientras que afirman que hay otra serie de hechos que no admiten tratamiento mecanicista sin los que de algún modo la explicación de los procesos vitales no estaría completa. Bergson por su lado, no designa ninguna fuerza inmaterial que vendría a sumarse a las tendencias materiales. El *élan vital* designa la vitalidad inmanente a la materia misma, su organización, su crecimiento, su indeterminación, su carácter impredecible y sobre todo su creatividad, lo que resulta inaccesible al mecanicismo tanto por principios como en los hechos mismos. *Élan vital* entonces no significa simplemente una fuerza diferente a las fuerzas materiales. Significa un tipo de fuerza diferente a la que concibe la materia mecánica y determinísticamente. Y esta fuerza no es más que la misma materia concebida intuitivamente: creativa, activa, vital. Las características que el mecanicismo solapa cuando aísla partes superponiéndolas, tratándolas como cuantificables y repetibles, es aquello que no es más que un continuum cambiante. El *élan vital* como organización de la materia no implica ni requiere un agente inmaterial sino una concepción de materia como agente.

¿Qué desafíos propone el pensamiento de Bergson a las ciencias de su época y más precisamente a la Biología? En primer lugar un rechazo a la Filosofía Aristotélica. En la discusión en torno al desarrollo de la vida animal que el capítulo segundo de EC despliega, Bergson sostiene que el error cardinal que ha viciado casi todas las filosofías de la naturaleza desde Aristóteles en adelante ha sido pensar la vida vegetativa, instintiva y racional como grados sucesivos en el despliegue de una y la misma tendencia. Cuando en verdad son tendencias divergentes que se han separado en el recorrido de su crecimiento. Esto se relaciona directamente con el concepto de vida que mencionábamos con anterioridad. Esto es: entender que la vida procede no por asociación y adición sino por disociación y división. En este sentido argumenta que uno de los más relucientes resultados de la biología moderna ha sido mostrar que la evolución se despliega a partir de líneas divergentes lo que implica que ya no es posible sostener una biología de corte aristotélico en la que las series de lo viviente se conciben como unilineales. En segundo lugar, su insistencia en la posibilidad de que hubiera una

diferencia entre la lógica humana y la de la naturaleza por lo que no podríamos bajo ninguna circunstancia aproximarnos a la naturaleza con ningún entramado conceptual *a priori* de lo que es la vida natural, sus partes o su totalidad. Finalmente, debemos resistir la tentación de ubicar o “enmarcar” la vida natural en marcos preestablecidos que no hacen más que reducirla para que podamos medirla, calcularla, y finalmente explicarla. En vano empujamos lo viviente hacia tal o cual de nuestros marcos. Todos los marcos estallan. Ellos son demasiado estrechos, demasiado rígidos sobre todo para lo que nosotros queremos meter allí (Bergson 2007: 14). Vida. Suenan truenos.

Bibliografía:

- Bergson, H. (2007) *La evolución creadora*. Traducción Pablo Ires. Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Bergson, H. (2012) *La energía espiritual*. Buenos Aires. Traducción Pablo Ires. Buenos Aires. Editorial Cactus.
- Worms, Frederic (2000) *Le Vocabulaire de Bergson*, París, Ellipses.