

Bergson y la mística como *advertencia crítica* para la filosofía

CITeS - Ávila, 25 de mayo de 2023

prof. Andrea Bellantone

1. Una razón finita

Immanuel Kant utiliza la noción de *advertencia crítica* en su *Crítica de la razón pura* (1781, 1787). Con ella indica la enseñanza que la razón humana extrae del autoanálisis de sus posibilidades y límites. Ningún pensador anterior a Kant había ejercido con tanto rigor la autocrítica de la razón, es decir, la búsqueda de los límites más allá de los cuales nuestra inteligencia ya no puede ejercer legítimamente su poder. Así, el "criticismo" se identifica con el descubrimiento de la finitud de una razón *humana*, es decir, de una razón cuyo poder es limitado y, por tanto, radicalmente diferente de una razón *divina*.

Sin embargo, una lectura atenta del criticismo de Kant nos muestra que éste amplía progresivamente estos límites siguiendo tres círculos cada vez más amplios: el del conocimiento, el de la acción y -por último- el de la esperanza. Así, la razón supone, como última forma, la de la religión, entendida como medio a través del cual la razón *postula* la existencia de realidades que no puede encontrar entre los datos (de lo contrario podría conocerlas en el sentido científico del término) y que no puede producir con su acción en el mundo moral. Si seguimos la lección de Kant, al menos en la dirección de lo que permiten sus escritos, según su *espíritu*, por así decirlo, podemos decir que *la racionalidad conduce a la religión*.

Por supuesto, esta religión es una "religión dentro de los límites de la mera razón". Si, por una parte, la racionalidad se cumple en la forma religiosa, también es cierto que esta religiosidad está regida (y, por así decirlo, normada) por la racionalidad misma. Es aquí donde se hace patente la ambigüedad de la posición de Kant. Esto se expresa en la noción de *autoanálisis*, que hemos utilizado al principio de nuestro discurso.

2. La jurisdicción de la razón

En efecto, al presentar la tarea de la crítica, Kant la denomina "*autoconocimiento*". Pero la razón no obtiene este conocimiento *de otra parte*, pues Kant no admite *una instancia superior de legitimidad* (o simplemente otra) en relación con la racionalidad. Se trata, en efecto, de un autoanálisis, así como de un autojuicio, que la razón ejerce sobre sí misma. He aquí la ambigüedad (y el peligro) de esta (¿falsa?) humildad de la crítica kantiana, en la que se resume (y también llega a cierta conclusión) todo el pensamiento moderno. Si la razón, según Kant, es finita, también es cierto que no extrae todas las consecuencias necesarias de este descubrimiento: una razón finita no debe ser la instancia última (y soberana) del sentido, debe dejar abierta, más allá de su propio dominio, la posibilidad de otras fuentes de sentido, irreductibles a ella, pero igualmente originales. En resumen, una razón auténticamente consciente de su finitud debería admitir que el sentido se experimenta y se expresa según una multiplicidad de modos co-origenarios.

Por supuesto, no sería del todo correcto decir que Kant no previó esta necesidad de "pluralizar" las instancias de sentido. Primero, articuló la razón según una cierta pluralidad interna (el tema de los dos "usos" de la razón). En segundo lugar, en un gesto cuya fuerza es a menudo poco comprendida, abrió un nuevo dominio, el del "juicio estético", gracias al cual el arte (o, más generalmente, la experiencia de lo "bello") asumió una nueva significación metafísica.

Sin embargo, a pesar de estas aperturas, lo cierto es que el criticismo siguió concibiendo la razón como instancia última y soberana del sentido, aplicando a las demás formas de experiencia una sumisión de derecho a ella. Así, si Kant asumió efectivamente la tarea de instituir un "tribunal de la razón", también es cierto que este "tribunal" es uno en el que la razón es *juez y parte* -y sobre todo en el que todas las demás formas de experiencia humana deben ser convocadas para que su legitimidad pueda ser juzgada *desde el punto de vista de la jurisdicción de la razón*.

3. La razón no es toda la conciencia

Me parece que uno de los gestos más importantes del pensamiento, después de Kant, ha sido profundizar y radicalizar el sentido de la finitud de la razón. Si la razón es finita, no es simplemente porque tenga límites, sino también porque no es la única forma legítima de constitución del sentido de la experiencia humana. La finitud de la razón implica también que no es soberana a la hora de decidir las modalidades a través de las cuales la experiencia puede expresarse en su sentido. Tiene otras modalidades, *además* de la de la razón, expresándose según un *logos* que es cada vez propio e irreductible, tan originario y originante como el del concepto.

Si esto es cierto, es evidente que la razón debe relativizarse. Esta relativización es ciertamente histórica y cultural. Sin embargo, aquí nos interesa una relativización más radical, por así decirlo *ontológica*. Para aclarar su naturaleza, nos referiremos a otro filósofo: Bergson.

Es en su *Evolution créatrice* (1907) donde Bergson se aplica a esta operación de relativización, cuando nos recuerda, en la introducción de la obra, que una auténtica teoría del conocimiento debe situar la inteligencia (en nuestro léxico: la razón) en la "evolución general de la vida" (IX). Ahora bien, este gesto indica una intención cuya importancia es doble: 1. En primer lugar, Bergson inscribe la racionalidad en una dinámica que va más allá de ella (la "vida"), de la que es una producción; 2. En segundo lugar, como bien sabe el lector de la obra, dado que la "vida" de la que habla Bergson es siempre la "[conciencia]", la razón asume el valor de *una* forma de conciencia, siempre acompañada de otras formas, alternativas y tan "originales" como ella.

Así, podemos ver que Bergson asume -mucho más radicalmente que Kant- el sentido de la finitud de la razón. La asigna a un proceso que realmente no puede dominar (llega siempre demasiado tarde, como forma asumida por la vida, para expresar la vida como tal), pero sobre todo atribuye a otras instancias de sentido (*la intuición*, por ejemplo, a la que tendremos que volver en breve, así como a su forma degradada: el instinto) pleno derecho y plena legitimidad trascendental.

4. Nuestros (más pequeños) otros

Sin embargo, antes de hablar de las formas que puede asumir la conciencia en el hombre, no es inútil recordar que existen formas de conciencia distintas de la humana. Esta pequeña digresión nos permitirá ver qué nivel de radicalidad asume la relativización de la razón en Bergson. En efecto, Bergson es uno de los raros filósofos que ha concedido la dignidad de objeto de reflexión metafísica a las diferentes formas de conciencia animal, como la de otros vertebrados, pero sobre todo la de los *artrópodos*. El lector de *L'évolution créatrice* sabe bien que estos últimos son, según Bergson, la expresión perfecta de la forma instintiva de la conciencia, mientras que, por otra parte, los vertebrados realizan, en el hombre, la forma más avanzada de la conciencia como inteligencia racional.

Ahora bien, desde el punto de vista de nuestro propósito, esta distinción es particularmente importante. En efecto, Bergson sostiene que la conciencia *como tal* no se identifica ni con la forma instintiva ni con la forma racional de la conciencia, y sobre todo que son complementarias, pues nunca se expresan sin una cierta copresencia y cooperación. Como escribe, "el instinto y la inteligencia representan dos soluciones divergentes e igualmente elegantes a un mismo problema" (EC, 144). Así, en primer lugar, la tesis bergsoniana nos permite recordar la divergencia (que no es necesariamente jerárquica) de las formas de conciencia, pero también el hecho de que ninguna de ellas puede reivindicar el estatuto de expresión plena de la vida (que permanece, por debajo de todas sus expresiones, como un misterio).

No se trata aquí de entrar en demasiados detalles sobre la teoría de Bergson (y sus vacilaciones). Se trata, sin embargo, de señalar que sienta las bases de una teoría de las instancias de sentido (o de las prácticas en las que se expresa la vida) que sólo puede relativizar la razón, asignándola a una verdadera finitud. Así pues, la "crítica" de Bergson es mucho más avanzada que la de Kant: mientras que éste relega todo lo que no es racional a la mera *irracionalidad*, aquél se limita a advertir a la propia racionalidad que más allá (o al lado) de la racionalidad existen otras formas de conciencia, complementarias y paralelas. No es del todo incorrecto decirlo así: cuando la racionalidad quiere realmente someterse a una auténtica *crítica*, debe hacerlo exponiéndose a las otras formas de conciencia en relación con ella.

Bergson nos da un ejemplo de ello, en ese gesto -ciertamente paradójico e inaudito (porque es inaudible para la "filosofía")- de doblegar la inteligencia humana poniéndola en contacto con lo que la conciencia de los artrópodos podría enseñarle.

5. La otra conciencia: los místicos

Así descubrimos que la verdadera "advertencia crítica" sobre sus límites no procede de la razón misma, sino de otra parte, es decir, de las otras formas de conciencia (o instancia de sentido) que le son irreductibles. Ahora bien, del mismo modo que *L'évolution créatrice* intentó resituar críticamente la razón exponiéndola a las otras formas de (vida), el cuarto gran libro de Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932) realiza la misma operación. Esta vez, sin

embargo, no es a los artrópodos a quienes Bergson pide que relativicen (y amplíen, como veremos) la razón. Son otros "seres vivos" los cuestionados, poseedores de una forma de conciencia no *instintiva*, sino *intuitiva*: los místicos.

Digámoslo desde el principio: la entrada de los místicos en el espacio de la filosofía moderna abre una brecha (saludable) a través de la cual ésta puede emerger desde una cierta postura onto-teo-lógica. Si la modernidad ha ejercido el pensamiento filosófico como búsqueda del fundamento -es decir, de un dominio del sentido garantizado por la soberanía del concepto-, la mera aparición de la mística implica una ruptura de esta disposición. Esto es tanto más cierto cuanto que la mística -como pronto veremos- no aparece en *Las dos fuentes de la moral y la religión* como una figura a superar, sino como una posibilidad de conciencia distinta de la racional, cuya función filosófica (o para la filosofía) es, ante todo, deponer el Concepto como forma soberana del sentido.

Observemos ante todo que Bergson atribuye a la "mística" una función soteriológica esencial para su época (y quizá para la nuestra). El último capítulo de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, titulado *Mecánica y mística*, plantea una oposición entre la civilización moderna (dominada por la razón) y otra forma de conciencia, a la que Bergson confía (al menos en la esperanza) la posibilidad de reorientar la unilateralidad de nuestra cultura. Nada es más urgente, a sus ojos, que la aparición de un "genio místico" para nuestro tiempo (1240). La razón es sencilla: la civilización occidental se ha encaminado hacia un dominio exclusivo del "maquinismo", pero necesita una nueva orientación, capaz de relativizar el dominio de la "mera razón".

Existe, en efecto, una complicidad entre la dominación de la razón y este empobrecimiento que se expresa en el "mecanicismo" como figura de una época. A los ojos de Bergson, la razón está hecha sólo para dominar el mundo material. Cuando no va acompañada de otras formas de conciencia, la racionalidad sólo puede producir una alienación de nuestra forma de existencia, cuyo origen se encuentra en la unilateralidad de las herramientas que es capaz de desplegar.

Aunque alcanzó su apogeo en la era moderna, esta dominación de la "mera razón" es antigua. Como escribe Bergson, el pensamiento occidental ha experimentado una orientación "puramente racional" (1161) desde el principio de su evolución (en Grecia). Sin embargo, esta orientación unilateral no es la verdad de la conciencia: en primer lugar, por razones históricas (a); en segundo lugar, por lo que podríamos llamar razones trascendentales (b).

6. Pruebas históricas, recuerdo trascendental

a/ Comencemos por las razones históricas.

El movimiento del conocimiento occidental (en Grecia) no comienza con la mera razón. Como aprendemos de la conferencia de Bergson en el Collège de France en 1904-1905, en Sócrates hay un "toque de misticismo" (50), pues su pensamiento se basa en una "escucha interior" (51). El socratismo, si es el fundamento de la filosofía, no es totalmente-unicamente racional, porque, al contrario, se basa en una experiencia *inobjetiva*, en una forma de conciencia distinta

de la que suele fijarse en el canon de la ciencia (*episteme*) occidental. En efecto, la *fe* misma de una vida inspirada por la luz de la razón, si es el corazón de la filosofía, no puede explicarse plenamente de forma racional. Esta es la razón por la que, en *Las dos fuentes*, Bergson pudo escribir lo siguiente: "En el origen de este gran movimiento hubo un impulso o una sacudida que no era filosófica" (1161).

Por otro lado, en el momento de la "conclusión" de su primer impulso, con Plotino, el pensamiento filosófico redescubre plenamente esta apertura a otra forma de conciencia, si es cierto que el neoplatonismo es un pensamiento "incontestablemente místico" (1161).

Ahora bien, al releer la reconstrucción de Bergson, es como si todo el pensamiento griego fuera ciertamente un ejercicio con vocación puramente racional (el proyecto de la *episteme*), al tiempo que se encuentra *suspendido* entre un impulso original y un límite extremo en el que se encuentra con otra forma de conciencia (la mística) que lo limita y relativiza. La presencia de lo "místico" *por debajo y más allá de la razón* indica que la racionalidad no ocupa todo el espacio del sentido, sino que lo comparte al menos con otra forma de conciencia.

Además, esta otra presencia no está simplemente por debajo y más allá de la "filosofía", sino que se presenta históricamente junto a ella, en paralelo, como un "esfuerzo por buscar, más allá de la inteligencia, una visión, un contacto, la revelación de una realidad trascendente" (1162). La contemporaneidad de la forma mística de la conciencia con la racional indica ciertamente la imposibilidad de reducirlas, pero también de englobar la primera en la segunda. Tanto como su irreductibilidad, constituye un verdadero recurso: la historia enseña que cuando la razón entra en contacto con la intuición asume eso que Bergson llama "elasticidad" (1162), es decir, la capacidad de romper sus propios límites y expandirse más allá de sus conceptos habituales. El ejemplo del encuentro entre filosofía y cristianismo - que Bergson presenta a sus oyentes en su conferencia de 1904-1905, en la duodécima lección- es un caso ejemplar (y quizá el paradigma).

b/ Pasemos ahora a las razones trascendentales.

En efecto, por las razones que hemos intentado explicar un poco antes (§ 3), la conciencia nunca se realiza completamente en *una* forma. La precede y la excede, desbordándola infinitamente. Esta es la razón por la que, como nos recuerda Bergson, "alrededor de la inteligencia quedaba una franja de intuición, vaga y difuminada" (1155). Esta copresencia indica exactamente el hecho de que la conciencia es *algo más* que mera racionalidad. Puesto que la vida es el origen de la inteligencia, no se reduce a ella, sino que la excede (al reclamar más que ella) y la desborda (en el sentido de que reclama otras formas contemporáneas de conciencia).

La historia de la evolución muestra, además, que el dominio *de hecho* de la inteligencia en el progreso de la *forma* humana de conciencia no ha hecho desaparecer la intuición: está presente como una forma menor, pero irreductible, junto a ella. Así, la intuición no se limita a preceder y superar a la razón, sino que la acompaña continuamente, como su doble, relativizándola sin cesar. Excepto que la autoconciencia que la razón tiene de sí misma (incluso desde un punto de vista histórico) no ha sabido reconocer su presencia (y su importancia).

Sin embargo, la copresencia, la contemporaneidad, de la intuición, muestra, si la razón quiere oírlo, que la vida no puede reducirse a una sola forma de expresión.

7. Magnetizar el concepto

Esta relativización operada por la intuición, sin embargo, no es un simple desafío a la razón. Es, ante todo, un estímulo y una llamada a superarse. La intuición no paraliza la razón, ya que, al recordarle la alteridad de la vida en relación con el concepto, la presencia de su otro moviliza la inteligencia más allá de sí misma, dándole un nuevo impulso.

En efecto, nada es más precioso: pues así como la humanidad, en su historia, tiende a encerrarse en un bucle (cf. 1193), así también la razón tiene tendencia a replegarse en sí misma, en un "concepto cerrado" (1198).

Cuando toma en serio la mística, al interrogar esta experiencia, tiene la oportunidad de romper su propio círculo: el testimonio de la intuición la empuja a ampliar su horizonte y a renovarse, exponiéndola a "algo inaccesible a lo que alcanza el gran místico" (1156). La razón, con todos sus elementos, sufre también, como la religión estática, una transformación al contacto con la experiencia intuitiva: "(Sus) elementos se sustituirán, pero imantados y vueltos en otra dirección por esta imantación" (1158).

Así, los conceptos comienzan a funcionar según una teleología distinta de la del *fundamento*, para producir en su lugar una apertura, una brecha, en la que puede instalarse la posibilidad de una innovación continua ante la llamada del Misterio. La razón, transfigurada ella misma por la presencia del místico, "deja de girar sobre sí misma (...), como si escuchara una voz que la llama" y "se deja llevar hacia adelante" (1170).

En definitiva, cuando se expone a la intuición -o, mejor dicho, cuando asume conscientemente esta exposición, que siempre la ha acompañado-, la racionalidad inicia un nuevo proceso, en el que el conjunto de conceptos ya no existe para *dominar* la realidad, sino, en cierto modo, para hacer resonar su inadecuación.

El lector informado sabe que, desde su tesis sobre el "dato inmediato", Bergson no ha hecho sino ejercer una forma superior de crítica, en la que la inapropiabilidad de la realidad (en primer lugar, esta experiencia íntima de la duración) impone a la inteligencia la aceptación de su finitud, así como su continua reforma, para permitir -en la medida de lo posible- *que la vida misma pueda hablar de su propia verdad*.

8. Una crítica superior

Hasta ahora nuestras consideraciones han sido, por así decirlo, epistemológicas. Ahora bien, Bergson sabe que si la mística permite a la razón ir más allá de sí misma, es porque expresa una visión del ser (una metafísica, por tanto) que la inteligencia, por sí sola, nunca podría producir, aunque apoye su aspiración más profunda:

En estas condiciones, nada impide al filósofo llevar hasta el final la idea, que le sugiere la mística, de un universo que no sería más que el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar (1192).

No podemos describir el argumento de Bergson en el tiempo de que disponemos. Se trata simplemente de recordar que en la escucha de la mística (esa "positividad", por hablar como Schelling, que ella representa), la razón sufre como contrapartida una posibilidad metafísica que, al permanecer dentro de los límites del mero concepto, nunca puede darse a sí misma.

Sin embargo, la escucha de la mística -como la escucha del arte, así como de otras formas de conciencia "animal"- implica que la racionalidad acepte su propia finitud, así como una crítica que viene de otra parte, de otras figuras de la vida (y de su expresión).

En esta escucha se basa una crítica superior, cuya advertencia no procede de la razón misma, sino de las otras voces de la conciencia. Cuando el místico se dirige al filósofo -si el filósofo quiere escucharle- entonces éste emerge transfigurado, en su método (el sentido del concepto) y en su contenido (las posibilidades de la metafísica). Es así, en este movimiento paradójico, al tomar la iniciativa de aceptar su finitud, que la razón ejerce su enésimo poder, dándose también la oportunidad de alcanzar lo que puede llamarse legítimamente su santidad.