

¡MALDICIÓN! EL PROBLEMA DEL MAL EN LA OBRA DE BERGSON

Axel Cherniavsky

UBA

El problema del mal aparece tardíamente en la filosofía de Bergson, al menos planteado explícitamente, como problema. Aparece en las últimas páginas, del anteúltimo capítulo, del anteúltimo libro, en 1932, en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, justamente bajo el subtítulo “El problema del mal”.¹

Pero el tratamiento que ahí se realiza nos envía hacia atrás en el tiempo pues dice “mostrábamos que la idea de ‘nada’ es algo así como la idea de un cuadrado redondo”. Mostrábamos, ¿cuándo mostrábamos? En “Lo posible y lo real”, una conferencia pronunciada por Bergson para el *meeting* filosófico de Oxford el 24 de septiembre de 1920, en aquel entonces bajo el título “La previsión y la novedad”.² Hacia atrás entonces, de 1932 a 1920, persiguiendo el problema del mal.

¿Por qué Bergson nos envía hasta “Lo posible y lo real”? Cuando aparece el mal, en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, aparece justamente como problema, porque aparece en medio del optimismo bergsoniano. El filósofo se objeta a sí mismo: si el mundo es bueno, ¿qué es el mal? ¿No podría ser el mundo mejor? ¿No podría? ¿No era posible un mundo mejor? Bergson responde, justamente, con “Lo posible y lo real”

El problema en “Lo posible y lo real”, el problema explícito, no es tanto el mal, sino lo posible y lo real. Ahora bien, el tratamiento de lo posible y lo real envía, a su vez, a los dos más grandes problemas de la metafísica, los dos más angustiantes al menos, el problema del ser, o de la nada, y el del orden, o del desorden. Y ahora bien, estos dos problemas, a su vez, otra vez, nos envían a un único error, a una especie de malentendido fundamental, el del más y del menos. Basta de envíos y reenvíos, hasta

¹ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, pp. 276-279.

² Este artículo, publicado en su versión definitiva en *La pensée et le mouvant* (1934) conoció diversos estados. Fue en primer lugar una conferencia pronunciada en Oxford, como se dice arriba, en 1920. La primera redacción de la conferencia es un resumen, hecho por Bergson mismo en 1921 para que M. R. Lenoir pueda reunir los trabajos del *meeting*. Será luego ampliado por Bergson para la revista sueca *Nordisk Tidskrift* en 1930, y finalmente traducido al francés en 1934 para ser publicado en la recopilación *La pensée et le mouvant*. Nosotros citaremos la versión última por razones de comodidad. Pero el resumen de 1921 publicado en los *Mélanges* permite comparar los trabajos para revelar que no presentaremos nada que Bergson no haya dicho en 1920.

aquí llegamos persiguiendo el problema del mal, fluyente, fugaz. Este es el corazón del problema, el corazón del mal, lo que llamamos el error, el malentendido del más y del menos.

¿Por qué el metafísico se asombra cuando encuentra ser, en vez de nada? Porque imagina que antes del ser puede haber nada. “¿Por qué el ser, y no la nada” pregunta. Pero pregunta sólo porque antes se figura una nada. El error, el malentendido, dice Bergson, es que la nada no es algo, sino nada. No es. Y si no es, el ser ya no es un problema, porque no es una alternativa entre dos, es lo que es, lo único, es. La nada, en efecto, no corresponde a ninguna experiencia posible. Claro, revelemos el supuesto de Bergson, él mismo lo hace en *Duración y simultaneidad*: “ser es ser percibido”. Como ninguna nada puede ser percibida, no es, no es más que una idea tal como la de un cuadrado redondo, *flatus vocis*. Y si a veces decimos que algo fue producido, que una cosa apareció y que otra desapareció, significamos en realidad que fue creado, que una forma de ser reemplazó a otra, pues todo lo que hay es, es ser, y aquello que llamamos desaparición o aparición, es más bien un reemplazo. La ciencia, la inteligencia, el sentido común necesitan de esta ilusión de fabricación. El metafísico sabe que la nada no es, que sólo el ser es, que las supresiones son más bien substituciones, y nada como una aparición o desaparición radical puede suceder.

Otro tanto ocurre con la idea de desorden dice Bergson. Nada hay tal como el desorden. Lo que es, está ordenado. Y si nuevamente la ciencia, el sentido común o la inteligencia, ayudados por el lenguaje corriente dicen desorden, no saben lo que dicen, el metafísico se los puede explicar, dicen más bien otro orden, un orden no querido, un orden no esperado, un orden que hay que reorganizar. “La casa está en orden”. La casa siempre está en orden, no puede no estarlo, pues el orden es todo lo que es, sólo que a veces esperamos otro orden. Todo ordenamiento es un reordenamiento, pues el desorden no es.

En el fondo, como anunciamos, ambos problemas se reducen a un malentendido fundamental, el del más y el menos, en creer que hay menos en la nada que en el ser, en el desorden que en el orden, y luego en lo posible que en lo real. Todo lo contrario, dice Bergson, la nada es más que el ser, pues implica a todo el ser, más la idea de su negación. El desorden es más que el orden, pues implica a todo el orden, más la idea de otro orden. Lo posible, luego, no es menos que lo real, ni lo precede. Todo lo contrario, pues lo posible es lo real, con además el acto del espíritu que lo lanza hacia el pasado

una vez que se produjo. Así como todo lo que hay es ser ordenado, lo que hay es real. Todo lo que hay es real, no hay más que realidad. Cuando algo se realiza, cuando algo se crea, deviene posible, es decir, parece haber sido posible, pero parece, no lo era, pues entonces, no era nada. Solo cuando fue realizada, es decir real, devino posible. Pero cuando eso hoy pasado era presente, no era nada. La posibilidad se realiza retroactivamente al mismo tiempo que la realidad se realiza activamente. La posibilidad no precede a su realización, sino que al contrario, procede de ella. Y lejos de ser menos que ella, es ella misma, más la idea de que la precede. Todo lo que es es real, si fuese posible sería real, y si decimos que algo es posible hoy es porque nos situamos en un futuro que no es, en el que aquello que hoy es posible, en ese futuro es real.

Hasta aquí nos envía entonces el texto de 1932, cuando plantea el problema del mal, y practica así aquello que la conferencia de 1920 teoriza. Pues el texto de 1932 hace posible retroactivamente un planteo del mal en el texto de 1920, pero que en 1920 no era posible, porque hubiese sido real. Seamos más claros. En 1932, cuando Bergson plantea explícitamente (realmente) el problema del mal, nos envía hasta 1920. Debe hacerlo, porque su planteo así lo requiere: el mal es una forma de nada, de desorden. Hace posible, entonces, un planteo del mal, talvez no como problema, y seguramente implícito, en la conferencia de 1920. No era posible plantear el problema en 1920, Bergson lo hubiese hecho, lo hubiese hecho real. Y no lo hizo. No era posible, pero deviene posible retroactivamente en 1932, al mismo tiempo que se hace real. El inconveniente, no obstante, es que al final de la conferencia Bergson dice: “Ojo con ver un simple juego en la especulación sobre las relaciones entre lo posible y lo real. Puede ser una preparación a vivir bien”. He aquí un inconveniente, un verdadero inconveniente. Bergson, en 1920, sin saber a dónde lo iba a llevar la especulación sobre lo posible y lo real, sin haber escrito *Las dos fuentes de la moral y la religión*, anuncia la desembocadura ética de una conferencia en principio metafísica, anuncia, predice, en una conferencia que impide el anuncio y la predicción. En una conferencia entonces llamada “La previsión y la novedad”, de la que se desprende que el futuro no es predecible por ser siempre novedoso, Bergson prevee la novedad, en presente, en 1920. “Puede ser una preparación a bien vivir” dice. Puede ser una preparación a una ética, a un planteo del problema del mal, una preparación. ¿No es esto una posibilidad?

En efecto. Por eso Jankélévitch se ve obligado a distinguir una posibilidad lógica de una posibilidad orgánica.³ Ya sabemos en que consiste la posibilidad lógica, en una

³ Jankélévitch, *Henri Bergson*, París, PUF, 1959, p. 217.

nada, *flatus vocis*, en la negación mental de la realidad. No obstante, cree Jankélévitch, existe una forma de posibilidad en el pensamiento de Bergson, otra posibilidad, la posibilidad orgánica, algo así como una promesa, una esperanza. No es una realidad en un futuro inexistente proyectada retroactivamente hacia nuestro presente pensado como pasado, sino una verdadera posibilidad, en el presente real, la certeza de un futuro, promesa o esperanza, agregamos nosotros ahora: preparación. La conferencia de 1920 prepara el planteo del problema del mal de 1932, lo posibilita orgánicamente.

Sólo ahora podemos preguntar: ¿Qué es el mal? Sólo ahora, pues sólo ahora podemos aclarar: ¿Qué fue el mal? ¿Qué será? ¿Qué sería? La pregunta genérica por qué es el mal en la obra de Bergson exige responder a: qué es el mal según la conferencia de 1920, o qué fue en 1920 considerado desde 1932; qué es en el texto de 1932, o que será en 1932 considerado desde 1920; y qué sería en 1920, si en 1920 nos situamos virtualmente en 1932.

¿Qué es el mal entonces? En primer lugar, en 1920, el mal todavía ni siquiera es un problema, como lo será en 1932, “el problema del mal”, pues es un falso problema. Como el del ser y la nada, como el del orden y el desorden o el de lo posible y lo real, el problema del bien y el mal no es un problema, sino un falso problema. No requiere de una solución, sino de una disolución. “Digo que hay pseudo problemas, y que son los problemas angustiantes de la metafísica. Los reúno en dos. Uno engendró las teorías del ser, el otro las teorías del conocimiento”.⁴ Nosotros rescribimos: Digo que hay pseudo problemas, y que son los problemas angustiantes de la metafísica. Los reúno en tres. Uno engendró las teorías del ser, el otro las teorías del conocimiento, y el tercero a las éticas. Como en la nada, en el desorden y en lo posible hay más que en el ser, el orden y lo real, hay más en el mal que en el bien, pues el mal implica al bien entero, más su negación. No corresponde el mal a una experiencia posible, todo lo que puede ser percibido es tan bueno como real, y en todo caso es una forma de bien inesperada, una forma de bien no deseada. El mal, nuevamente, es como la idea de un cuadrado redondo, *flatus vocis*. Es un falso problema producido por una inteligencia orientada a la acción que se desvanece cuando hacemos metafísica, cuando dejamos de pensar las cosas productivamente para pensarlas vitalmente.

“Aquí el bergsonismo se agarraría de Spinoza” dice Jankélévitch.⁵ Y es cierto, pues de atenernos estrictamente a la conferencia de Bergson, no parece haber lugar para

⁴ Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, p. 105.

⁵ Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 222.

un mal absoluto, para el Mal con mayúscula, como no hay lugar para él en el sistema de Spinoza, como no hay lugar para la Nada, lo Posible o el Desorden en la plenitud del *élan* bergsoniano. Ambos pensadores marginan la ilusión a un sector periférico del espíritu, imaginación en Spinoza, inteligencia en Bergson, relativizando Bien y Mal a nuestros humanos deseos y necesidades en un caso, producciones y actividades en el otro. ¿Qué le falta al ciego?, preguntaba Spinoza. Y Bergson, dialogando con las ciencias de su época afirma: “la misión principal de la psicología no sería explicar aquí como tales o tales fenómenos se producen en el enfermo, sino por qué no los constatamos en el hombre sano”⁶. Bergson reencuentra el famoso ejemplo de Spinoza, pero ya no como ejemplo, sino como verdadera orientación para la ciencia contemporánea. Desde el momento que el problema del mal se disuelve, al ciego no le falta más de lo que le sobra al vidente; el fenómeno mórbido o anormal no indica más una ausencia en el enfermo que una presencia en el hombre sano. Basta con plantear bien el problema para que se disuelva, pues ni siquiera era un problema.

Basta con plantear bien el problema. Basta con no plantearlo mal. ¿Pero cómo podríamos plantear mal el problema del Mal, si en realidad el Mal es un falso problema? Si el Mal es un falso problema y todo lo que hay es Bien, no podríamos plantear mal el problema del Mal. A no ser que el mal del planteo no sea el Mal planteado. Y en efecto, como en Spinoza no hay Mal sino mal, un mal relativo al modo; en Bergson, tampoco parece haber un Mal, mal absoluto, sino un mal, llamémoslo por el momento, también relativo. Es al menos lo que parece desprenderse de la conferencia de 1920. Pero habría que establecer ahora algunas diferencias con Spinoza, para no pensar la duración como eternidad. El mal ya no puede ser producido por una causa exterior. En primer lugar, porque el exterior no podría ser causa. Tendencia, dirección, impulso, *élan*, pero no causa. Pues pensar al mal como producido por una causa, sería volver a plantearlo mal, volver a encerrarnos en el falso problema que nos encierra la ilusión de la fabricación. Pensemos en creación, pensemos en duración, el mal no será jamás causado, será creado en todo caso. De un determinismo a un vitalismo, el mal gana en movimiento, en dinamismo, en vida. “En realidad, creemos, la materia bergsoniana es negación, pero no nada. Nada = sin sentido, lo sabemos. Pero la negación no es la nada. Es un movimiento que anula otro movimiento, una tendencia que neutraliza otra tendencia, una resistencia activa”.⁷ Jankélévitch distingue la nada de la negación, una Nada absoluta, de una nada relativa, dinámica y activa, una nada-tendencia. Nosotros, al haber planteado el problema

⁶ Bergson, *L'énergie spirituelle*, París, PUF, 1919, p. 127.

⁷ Jankélévitch, *Henri Bergson*, París, PUF, 1959, p. 221.

del mal en función al problema de la nada, bien lo podemos seguir en la distinción. Si no hay un Mal absoluto, hay un mal que es tendencia, movimiento, dirección. Un mal que no es causado, sino creado.

En segundo lugar, ¿ese mal creado es creado desde el exterior? ¿Desde qué exterior? La causa exterior en Spinoza es exterior respecto del modo. No podría serlo respecto a la sustancia pues la sustancia no sería sustancia. ¿Respecto a qué es exterior el *élan* negativo, la tendencia maligna? La materia bergsoniana es negación, decía Jankélévitch, una resistencia activa, una tendencia que neutraliza otra tendencia. Resiste contra el mismo *élan vital*, tendencia también. Nada hay fuera de la sustancia, pero algo hay fuera del *élan vital*, la materia, la negación, la mala tendencia. No hay un Mal en Bergson, un mal absoluto, pero no lo hay si nos ubicamos ya dentro del *élan vital*, ya dentro del Bien. No hay Mal en el *élan vital*, ¿cómo podría haber Mal en el Bien? Pero hay mal contra él, fuera de él, resistiendo a él: en la materia, en la negación. Resta algo más, que si bien hay en Bergson dos tendencias, hay una sola sustancia. Monismo de sustancia y dualismo de tendencia. El mal no sería tanto un afuera del *élan vital*, sino el *élan vital* mismo considerado al revés, en su otra dirección, *élan mortal*. Un *élan* entonces, porque una sustancia; pero dos direcciones, dos tendencias, la buena y la mala, *élan vital* y *élan mortal*. Si antes le quitamos al mal su aspecto causal, determinista, para insuflarle vida, creemos que ahora debemos quitarle su aspecto exterior. El mal no es ni causa, ni es exterior. Es tendencia interior, mala dirección. No hay un Mal, como no lo hay en Spinoza, pero sólo si ya estamos en la dirección del *élan vital*, en la buena dirección. Hay un Mal, un mal tan absoluto como el Bien, sin caer en un maniqueísmo pues la sustancia siempre es una, pero ya lejos de Spinoza, pues los atributos parecen haber cobrado vida y orientaciones opuestas. Hay un Mal en Bergson, con mayúscula, el *élan mortal*, *élan material*. Por eso habría que matizar el aspecto relativo del mal en Bergson. El mal sería relativo, como en Spinoza, pero si por eso entendemos ahora relativo a una dirección. Relativo no quiere decir ahora menos real, pues una dirección es tan real como la otra. Relatividad no significa ya pérdida de realidad.

Por eso Bergson, ya en 1932, está tan cerca de Voltaire como lejos de Leibniz. Hay mal. Incluso Mal. “Esas mujeres, esos niños, unos sobre otros apilados” grita Voltaire en el “Poema sobre el desastre de Lisboa”.⁸ Y Bergson parece escucharlo cuando escribe “el sufrimiento es una terrible realidad”, “¿qué pensaría el filósofo que se deleita con

⁸ Voltaire, “Poema sobre el desastre de Lisboa”, en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, p.158.

especulaciones en la soledad de su gabinete delante de una madre que viene de ver morir a su hijo?”.⁹ El mal es una realidad. El mal ha saltado desde el terreno de la falsa posibilidad, hasta el terreno de la verdadera realidad. Con Voltaire, Bergson cree en la existencia del mal, en la realidad del mal. Con Voltaire y contra el axioma “todo está bien”, contra el filósofo que se deleita con las especulaciones solitarias en su gabinete. “Un empirismo *a priori* es insostenible”, afirma Bergson. Porque un mundo posible, es tan absurdo como irreal. Porque no hay otros mundos posibles, porque de ser posibles serían reales. Este mundo no es el mejor posible, porque no hay otros mundos posibles. Y como no hay otros mundos posibles, tampoco puede ser el mejor. Este mundo, el que es, real y actual, es el único. Pero no obstante, si no es el mejor, es bueno. Este mundo no es el mejor de los mundos posibles, es el único mundo, y es bueno.

Este mundo es bueno, a pesar de no ser el mejor. Y por eso dijimos antes, que ya en 1932, el mal deja de ser un falso problema para volverse un verdadero problema. Si este mundo, a pesar de no ser el mejor es bueno, ¿qué es el mal?, ¿qué hacer con el mal? Si Bergson se distancia del optimismo de Leibniz, es por lo que este optimismo tiene de *a priori*, y no de optimismo. Pues Bergson también es optimista, pero empíricamente optimista. Entre Voltaire y Leibniz entonces, entre un pesimismo empirista y un optimismo *a priori*, un optimismo empirista. El mundo es uno, pero dos son las tendencias, dijimos, la materia y el espíritu, el Bien y el Mal, uno contra otro en el medio de lo mismo. Pero hay algo que hay que agregar: “Bergson no creía que un antagonismo trágico habitaba el corazón del ser”¹⁰. La última palabra la tiene siempre el espíritu, la vida. Dos hechos lo constatan en el texto de 1932: que la humanidad juzga la vida buena en su conjunto, pues en ella se aferra (“*elle y tient*”); y que existe una felicidad sin mezcla, más allá del placer y el dolor, el estado de ánimo del místico. El primero de ellos no parece en principio muy convincente. La humanidad bien podría sobrevivir sin juzgar a la vida buena. Sin juzgarla ni buena ni mala, podría sobrevivir sin juzgar, mantenerse en la vida, como una planta, como un animal. Pero si la humanidad se mantuviese de este modo en la vida, no sería humanidad, sino justamente planta o animal. Cuando Bergson dice “*elle y tient*” no puede estar refiriéndose a una mera supervivencia, porque en ese caso la humanidad no sería humanidad, y el argumento sería metafísico y no moral. Estaría demostrando la positividad de la vida, su ser, pero no su bondad. “*Elle y tient*” debe expresar un compromiso con la vida, compromiso humano, juicio o decisión, y no mera supervivencia. En esto reside el optimismo empírico de Bergson, en la constatación

⁹ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, p. 277.

¹⁰ Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 247.

de un compromiso con la vida, de un *engagement*, de una militancia vital que parece poder superar incluso la muerte, el mal de los males.

Pero a diferencia de Spinoza, otra vez, el triunfo no puede preverse, no puede saberse. Puede constatarse, sí, y luego esperarse. Pues es el triunfo de la creación de incesante novedad, y no de las causas que producen siempre los mismos efectos. Tendencia y no causa, decíamos, vitalismo y no determinismo. El bien, el Bien, puede esperarse, puede prometerse, pero no puede preverse. El amor intelectual hacia Dios es reemplazado por la esperanza, la posibilidad lógica es reemplazada por la orgánica, Spinoza y Leibniz, ambos por Bergson. Ni previsión ni posibilidad, pero promesa, esperanza, “preparación”, como decía Bergson en 1920, respecto de 1932, sin prever, sin posibilitar, pues no se puede saber lo que va a suceder. Lo que sucede no era posible, pues hubiese sucedido, pero va a suceder, esperamos que así sea, y esperemos que sea bueno.

¿Qué es el mal en 1920? Nada, un falso problema. ¿Qué es el mal en 1932? Un verdadero problema, una tendencia, una dirección. ¿Qué sería, en 1920? Como posibilidad lógica, nuevamente nada, pues lo hubiese sido en 1920. Pero como posibilidad orgánica, la esperanza de plantear el problema 12 años más adelante, una promesa, la preparación a “vivir bien” al optimismo de 1932.

No hay nada, pero hay negación, decía Jankélévitch. Decimos nosotros: no hay Mal, pero hay Maldición. La expresión nos parece adecuada, y no sólo porque rinde homenaje al gran comentador de la obra de Bergson. Permite expresar, con Spinoza, que en el todo del *élan vital*, no hay Mal. Pero recuerda, contra Spinoza, que en el todo del *élan tout court*, sí lo hay, Mal, mal absoluto, mal con mayúscula. Permite expresar, gracias al sufijo -ción, que este Mal es proceso, creación, tendencia, Maldición. Permite expresar, nuevamente contra Spinoza, que este Mal no es necesario, sino contingente. La maldición cae, nos cae una maldición, ¡maldición!¹¹ La materia está allí, no hay nada que hacerle. Otro mundo no era posible, el optimismo *a priori* de Leibniz es insostenible, este mundo es el que es, y como bien señala Voltaire hay mal por doquier. Pero contra Voltaire, no debemos desanimarnos, recuperemos empíricamente el optimismo, la esperanza en que la maldición será vencida, bendecida, vencida por una Bendición.

¹¹ Nos gustaría disipar no obstante dos posibles equívocos: una comprensión literal del término “maldición” y una comprensión teológica. No nos referimos a un decir mal, a una mala dicción. Y no creemos que la materia sea un castigo. Un accidente sí, pero no un castigo. Contingencia metafísica, mala suerte, pero no la sanción de una voluntad trascendente.