

¿Henri Bergson, un “pos-tomista”? ¹

Por Nelson Vallejo-Gómez ²

Introducción

La publicación de *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1932) constituye la culminación del pensamiento filosófico de Henri Bergson. Después de haber elaborado una metafísica de la duración (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889), una teoría de la memoria (*Matière et mémoire*, 1896) y una filosofía de la evolución creadora (*L'Évolution créatrice*, 1907), Bergson orienta su reflexión hacia la moral, la religión y la mística, convencido de que la experiencia espiritual representa la expresión más elevada del dinamismo creador que atraviesa la vida.

Esta obra apareció en un momento particularmente significativo para el pensamiento católico. Desde la publicación de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) por el papa León XIII, el tomismo había sido promovido como la filosofía de referencia de la Iglesia. El renacimiento neotomista, representado por autores como Désiré Mercier, Étienne Gilson y posteriormente Jacques Maritain, defendía la vigencia de la metafísica del ser elaborada por Santo Tomás de Aquino frente al positivismo, el idealismo y las diversas formas de relativismo moderno.

Aunque Bergson no cita explícitamente a Santo Tomás - “no conozco lo suficiente, desafortunadamente, la filosofía de Santo Tomás tomada en su conjunto”,³ su estudio sobre las diversas fuentes de la moral y de la religión convoca un cuestionamiento sobre la tensión tradicional entre razón, instinto y fe. Por ejemplo, la *religion statique* entendida desde el escudo protector ante el peligro, sistema instintivo de cuidado, representa, según Bergson: “una reacción protectora de la naturaleza frente al poder disolvente de la inteligencia” (*une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence*).⁴ En la semántica bergsoniana, ese *poder disolvente* (en términos cartesianos sería “disociar”, “reducir” o “dividir”⁵) alude a la capacidad de la inteligencia analítica para *descomponer*, *fragmentar* y *disociar* lo real en elementos separados. Se requiere un qué sé yo para que la inteligencia no siga dividiendo ni fragmentando, es decir, la evidencia por algo encontrado o por un juicio verídico. En la moral tomista, la precipitación de la inteligencia en la búsqueda de la verdad es un vicio opuesto a la virtud de deliberación, que está, a su vez, relacionado con la virtud intelectual de la *prudencia*

1 La caracterización de Bergson como “filósofo pos-tomista” debe entenderse como una categoría interpretativa y no como una clasificación historiográfica consolidada. No existe una escuela filosófica denominada “pos-tomismo” que incluya a Bergson, y él nunca utilizó esa expresión. Su empleo en este ensayo tiene un valor heurístico: permite describir una filosofía que, situada después del gran renacimiento tomista, dialoga con las intuiciones fundamentales de Santo Tomás sin adoptar sus categorías metafísicas. En este sentido, la expresión pretende abrir un campo de investigación más que establecer una etiqueta doctrinal. Añado una observación de carácter historiográfico. La tesis de un “Bergson pos-tomista” es sugerente, pero debe formularse con cautela. No es una categoría aceptada en la literatura especializada.

2 Filósofo colombo-francés con pregrado (Diploma de Estudios Generales y Licenciatura) y posgrado (Magister y Diploma predoctoral de Estudios Avanzados sobre la religión y la metafísica de la durabilidad en la obra de Henri Bergson, bajo la dirección del profesor titular, Jean-François Marquet) en la Universidad Sorbonne Paris-IV (1982-1988). Doctor Honoris Causa en Humanidades por la Universidad de Caldas (Manizales, 2010), la Universidad Ricardo Palma (Lima, 2013), la UNAD (Bogotá, 2021).

3 In *Mélanges*, publiés et anotés par André Robinet, PUF, Paris, 1972, p. 1520 (carta al Padre Gorce del 16 de agosto de 1935, con motivo de un artículo sobre *neorrealismo* en perspectiva bergsoniana y tomista).

4 Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *œuvres*, Ed. Centenaire, PUF, Paris, 1959, p. 1078

5 En la regla XIII de su manual *Regulae ad directionem ingenii* (“Reglas para la Dirección del Espíritu”), Descartes afirma, en esencia: «Si comprendemos perfectamente una cuestión, debemos despojarla de toda concepción superflua, reducirla a la mayor simplicidad posible y dividirla mediante una enumeración en las partes más pequeñas.» Este principio anuncia directamente el segundo precepto del *Discurso del método* (1637): «Dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuera posible y como requiriese su mejor solución.»

(*prônêsis*),⁶ tal como Aristóteles la había estudiado en su *Ética a Nicómaco*. La precipitación o imprudencia consiste en pasar de los principios a la conclusión descuidando el orden que exige el razonamiento pertinente.⁷ Recordemos que Descartes se opuso a la concepción clásica sobre la “ceguera del intelecto”, considerando que el error es un vicio (opuesto a virtud) de la voluntad, pues ésa le parecía mas extensa que el entendimiento y capaz de aplicarse a lo que no se entiende,⁸ a lo irracional.

No se trata de una refutación del tomismo, sino de una tentativa de replantear algunos de los grandes temas del cristianismo - Dios, la creación, la moral y la santidad - desde una filosofía del devenir. En este sentido, la relación entre ambos autores puede describirse como una continuidad crítica y autocrítica, es decir, dialógica: Bergson conserva intuiciones centrales del pensamiento cristiano, pero modifica profundamente su fundamentación metafísica y epistemológica.

Dios: del Acto puro al Amor creador

Uno de los puntos de mayor proximidad entre Santo Tomás y Bergson es la afirmación de que la realidad encuentra su fundamento último en Dios. Sin embargo, ambos llegan a esa afirmación siguiendo caminos filosóficos radicalmente distintos; además, no dan al vocablo Dios igual significación.

En la *Summa Theologiae*, Santo Tomás desarrolla una metafísica del ser cuya culminación es la doctrina de Dios como *ipsum esse subsistens*, el Ser mismo subsistente, inspirándose en las lecciones ontológicas de Aristóteles y su primer motor. Dios es acto puro (*actus purus*), sin mezcla alguna de potencia, plenamente perfecto e inmutable.⁹ La creación expresa la participación finita de los seres en ese acto infinito de ser.

Bergson comparte la idea de una realidad absoluta trascendente, pero rechaza la comprensión estática del ser heredada de la metafísica aristotélica. A su juicio, el pensamiento occidental ha tendido a sustituir el movimiento por conceptos inmóviles, “espacializando” el tiempo y convirtiendo el devenir en una simple sucesión de estados.

En *La evolución creadora* había definido la vida como un impulso creador (*élan vital*), irreductible a cualquier mecanismo físico o finalidad previamente establecida.¹⁰ En *Las dos fuentes* esta intuición alcanza su formulación religiosa: Dios ya no aparece como la inmovilidad absoluta del ser, sino como una fuente inagotable de creación, que la conciencia humana percibe como alegría. La célebre frase que concluye la obra resume admirablemente esta concepción: «El universo es una máquina de hacer dioses».¹¹ Esta expresión no significa que el ser humano produzca a Dios, sino que la creación tiene como finalidad suscitar personas capaces de participar libremente del amor creador. El acento ya no recae sobre la perfección ontológica sino sobre la creatividad permanente.

Existe aquí una convergencia profunda con la tradición cristiana: ambos autores identifican el amor como la expresión suprema de la realidad divina. Sin embargo, mientras para Santo Tomás el amor es consecuencia de la perfección del ser, para Bergson el ser mismo aparece como dinamismo del amor.

Moral y ley natural

La divergencia se hace todavía más evidente cuando ambos filósofos abordan el origen de la moral.

Para Santo Tomás, toda la vida moral deriva de la ley eterna, participada racionalmente por el hombre mediante la ley natural (*lex naturalis*).¹² El bien moral posee un fundamento objetivo inscrito en la estructura misma de la creación. La razón práctica permite descubrir progresivamente ese orden objetivo y orientar libremente la acción humana hacia el bien común y la felicidad última.

6 Véase el fabuloso estudio de mi maestro en la Sorbonne, Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*. PUF, Paris, 1963

7 Cf. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, qu. 53, art. 3

8 Cf. *Meditaciones metafísicas*, IV)

9 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 2–13; q. 3, a. 2; q. 9, a. 1.

10 Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, París, Félix Alcan, 1907, cap. III.

11 Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, París, Félix Alcan, 1932.

12 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 90–97, especialmente q. 91, a. 2 y q. 94, a. 2.

Bergson propone un análisis completamente diferente. En *Las dos fuentes* distingue dos grandes formas de moral. La primera corresponde a la *moral cerrada*, propia de toda sociedad organizada. Surge de la obligación, de la presión social y del instinto de conservación. Su función consiste en asegurar la cohesión del grupo. La segunda es la *moral abierta*, inaugurada por los grandes santos y los grandes reformadores espirituales. Aquí la acción moral ya no procede del deber impuesto desde el exterior, sino de una atracción interior provocada por el ejemplo de personalidades excepcionales, un testimonio vital de alegría libre y libertad alegre.

La obligación es sustituida por la inspiración. La ley es reemplazada por el amor creador. No desaparece la objetividad del bien, pero ésta deja de apoyarse prioritariamente en la razón normativa para manifestarse como una experiencia vivida. En este punto puede afirmarse que Bergson desplaza el centro de gravedad de la ética desde la ley natural hacia una fenomenología de la santidad.

La experiencia mística

La reflexión sobre la mística constituye probablemente la mayor originalidad de *Las dos fuentes*.

Santo Tomás dedica numerosas cuestiones de la *Summa* a la contemplación, la caridad y los dones del Espíritu Santo.¹³ Sin embargo, la experiencia mística permanece integrada dentro de una síntesis teológica más amplia.

Para Bergson sucede exactamente lo contrario. La experiencia de los místicos constituye el dato fundamental a partir del cual la filosofía debe comprender la religión. Por ello dedica páginas admirables a figuras como San Francisco de Asís, Santa Teresa de Ávila, Santa Catalina de Siena o Juana de Arco. No le interesan únicamente sus doctrinas. Le interesa, sobre todo, la fuerza creadora que emana de sus vidas. El verdadero místico no huye del mundo, vive en el mundo; lo transforma, *actuando de pensamiento y pensando en actuación*. Así pues, como decía Bergson al final de su vida, considerando que tal vez Descartes era el testimonio filosófico de lo que debería ser la teoría aplicada de un pensamiento vital, una especie de materialismo místico y no, como los cartesianos la estigmatizaron, una filosofía racional: “Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action”.¹⁴

En consecuencia, la santidad deja de ser exclusivamente una categoría religiosa para convertirse en una categoría filosófica que explica las grandes transformaciones de la humanidad.

Dos metafísicas

La diferencia más profunda entre Santo Tomás y Bergson no reside probablemente en la religión, sino en la metafísica. Toda la filosofía tomista se organiza alrededor del ser. Toda la filosofía bergsoniana gira alrededor del devenir. Santo Tomás piensa el movimiento desde el ser. Bergson piensa el ser desde el movimiento. Para el Aquinate, la perfección consiste en el acto plenamente realizado. Para Bergson, la perfección consiste en la capacidad inagotable de crear.

No se trata simplemente de dos respuestas diferentes. Se trata de dos maneras distintas de comprender la realidad. La primera busca explicar el cambio a partir del ser. La segunda intenta comprender el ser a partir del cambio constante que implica la durabilidad.

La comparación entre Santo Tomás de Aquino y Henri Bergson muestra que las divergencias entre ambos son, en cuanto a la dimensión espiritual de la condición humana, mucho más metodológicas que religiosas. Ambos reconocen una realidad trascendente, afirman la centralidad del amor y conceden a la santidad un lugar privilegiado en la realización de la persona humana. Sin embargo, difieren en el modo de fundamentar filosóficamente esas convicciones.

¹³ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 90–97, especialmente q. 91, a. 2 y q. 94, a. 2.

¹⁴ Henri Bergson, *Message au Congrès Descartes* (1937), in *Mélanges*, édition établie par André Robinet, Paris, PUF, 1972, p. 1579.

La metafísica tomista parte del ser para explicar la creación, el amor y la moral. La filosofía bergsoniana, en cambio, parte de la experiencia del tiempo (la “Durée”), de la creatividad y de la intuición para redescubrir el significado religioso del mundo.

Precisamente por ello, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* puede entenderse como uno de los intentos más originales del siglo XX por renovar filosóficamente la tradición cristiana sin romper con ella. Bergson no pretende sustituir el cristianismo por una nueva religión ni oponer la intuición a la fe. Su propósito consiste en mostrar que el núcleo más profundo del cristianismo —el amor creador manifestado en la vida de los santos— sólo puede comprenderse plenamente desde una filosofía capaz de pensar el movimiento, la libertad y la creación.

En este sentido, la influencia de Santo Tomás sobre Bergson no debe buscarse en las citas explícitas ni en una dependencia doctrinal directa. Se manifiesta, más bien, en el hecho de que Bergson reelabora algunas de las grandes intuiciones de la metafísica cristiana para responder a las exigencias intelectuales del siglo XX. Su filosofía constituye así una interlocución permanente con la tradición tomista: la prolonga allí donde reconoce la primacía del amor y la apertura del hombre a Dios, pero se separa de ella al sustituir la metafísica del ser por una metafísica de la duración y de la creación.

La influencia de Santo Tomás en Bergson no es únicamente un problema de historia de la filosofía, sino también un problema de recepción. De hecho, la verdadera confrontación entre el tomismo y el bergsonismo no tuvo lugar entre Bergson y Santo Tomás —separados por siete siglos—, sino entre Bergson y los representantes del renacimiento tomista francés durante la primera mitad del siglo XX.

La recepción de Bergson entre los pensadores católicos franceses (1907–1950): del recelo al diálogo

La influencia de Henri Bergson sobre el pensamiento católico francés fue considerable y, al mismo tiempo, profundamente ambivalente, pues su filosofía marca la corriente espiritualista en complemento al positivismo científico, al materialismo histórico, al idealismo kantiano. Entre la publicación de *L'Évolution créatrice* (1907) y los años posteriores a la Primera y Segunda Guerra Mundial, la filosofía bergsoniana suscitó tanto reservas doctrinales como un fecundo proceso de renovación intelectual, de diálogo científico y estético, hasta ser inclusive premiado con el Premio Nobel de Literatura en 1927. Deleuze propone un brillante compendio de los principales conceptos de la obra de Bergson en *Le bergsonisme* (Paris, 1966).

Paradójicamente, muchos de los principales representantes del renacimiento tomista encontraron en Bergson un interlocutor imprescindible para replantear la metafísica cristiana frente a los desafíos de la modernidad.

El contexto del modernismo

La recepción de Bergson estuvo condicionada por la denominada "crisis modernista". Bajo el pontificado de Pío X, la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907) condenó diversas corrientes que pretendían reinterpretar el cristianismo recurriendo a la filosofía contemporánea y a la crítica histórica. Aunque Bergson nunca fue condenado personalmente ni su obra fue incluida en el *Index Librorum Prohibitorum*, su filosofía fue considerada con frecuencia sospechosa por ciertos sectores eclesiásticos debido a su defensa de la intuición frente al intelectualismo y a su comprensión dinámica de la realidad.

Esta desconfianza se explica porque el neotomismo promovido por *Aeterni Patris* (1879) defendía una metafísica del ser fundada en la objetividad del conocimiento racional, mientras que Bergson parecía privilegiar la experiencia inmediata y la intuición. Para algunos autores, ello podía conducir al subjetivismo; para otros, abría la posibilidad de renovar la filosofía cristiana sin abandonar sus principios fundamentales.

Jacques Maritain: de discípulo de Bergson a renovador del tomismo

El caso de Jacques Maritain constituye quizá el ejemplo más significativo de esta recepción. Antes de convertirse en una de las grandes figuras del neotomismo del siglo XX, Maritain fue alumno de Bergson en el Collège de

France. Él mismo reconoció que las lecciones del filósofo despertaron en él una profunda inquietud intelectual y le permitieron superar el positivismo científico dominante en la universidad francesa de comienzos de siglo.

Sin embargo, tras su conversión al catolicismo y su descubrimiento de Santo Tomás, Maritain llegó a la convicción de que el bergsonismo no podía proporcionar un fundamento metafísico suficientemente sólido para la filosofía cristiana. Esta evolución quedó reflejada en *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944), obra en la que sostiene que Bergson había tenido el mérito de denunciar los límites del racionalismo moderno, pero que su filosofía permanecía prisionera de una metafísica del devenir incapaz de justificar plenamente la inteligibilidad del ser. Maritain resume esta valoración mediante una fórmula que ha llegado a ser clásica: Bergson habría realizado una "purificación" de la inteligencia moderna, preparando indirectamente el retorno al realismo metafísico de Santo Tomás. El bergsonismo aparece, así, como una etapa necesaria, aunque insuficiente, en el camino del tomismo.

Étienne Gilson: reconocimiento y crítica

La actitud de Étienne Gilson fue más matizada. Historiador de la filosofía medieval y uno de los mayores especialistas en Santo Tomás, Gilson reconoció explícitamente la originalidad de Bergson y la importancia de su crítica al mecanicismo positivista. En diversas conferencias y ensayos señaló que Bergson había devuelto a la filosofía la conciencia de la vida, de la libertad y de la creatividad, dimensiones que el positivismo había reducido a meros mecanismos físico-químicos.

No obstante, Gilson mantuvo una crítica constante a la sustitución bergsoniana del ser por el devenir. Desde la perspectiva tomista, el movimiento sólo puede comprenderse a partir del acto de ser (*actus essendi*). Si el devenir se convierte en el fundamento último de la realidad, la metafísica pierde el principio de inteligibilidad que permite explicar la permanencia del ser a través del cambio.

A pesar de esta divergencia, Gilson nunca consideró a Bergson un adversario del cristianismo. Por el contrario, reconoció que su filosofía había contribuido decisivamente a reabrir el horizonte espiritual de la cultura francesa del siglo XX.

Maurice Blondel y la filosofía de la acción

Aunque Maurice Blondel no pertenece estrictamente al movimiento neotomista, su pensamiento desempeñó un papel decisivo en el diálogo entre Bergson y la filosofía cristiana.

Blondel compartía con Bergson la convicción de que la realidad humana sólo puede comprenderse desde la experiencia vivida y no únicamente mediante conceptos abstractos. Su filosofía de la acción mostraba ya, desde finales del siglo XIX, que el dinamismo interior de la voluntad remite necesariamente a una apertura hacia la trascendencia.

Las convergencias entre ambos pensadores fueron señaladas posteriormente por Henri de Lubac, quien vio en ellos dos caminos complementarios para superar la separación moderna entre naturaleza y sobre naturaleza.

Henri de Lubac y la renovación teológica

Entre los teólogos de la denominada *nouvelle théologie*, Henri de Lubac fue probablemente quien comprendió con mayor profundidad la fecundidad filosófica del bergsonismo.

Sin identificarse nunca con la metafísica de Bergson, De Lubac reconoció que su filosofía había permitido redescubrir dimensiones esenciales del cristianismo que el racionalismo había oscurecido: la historicidad, la creatividad, la libertad y el carácter dinámico de la revelación.

En obras como *Le drame de l'humanisme athée* y *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, De Lubac mostró que el pensamiento contemporáneo necesitaba recuperar una comprensión dinámica de la creación.

Aunque su referencia principal seguía siendo Santo Tomás, reconocía implícitamente que el diálogo con Bergson había contribuido a esta renovación.

Una influencia decisiva en el pensamiento cristiano del siglo XX

Vista en perspectiva histórica, la recepción de Bergson entre los pensadores católicos franceses puede describirse como un proceso que evoluciona desde la sospecha inicial hacia una integración crítica.

Los primeros neotomistas tendieron a ver en el bergsonismo una amenaza para la objetividad del conocimiento metafísico. Sin embargo, la generación posterior descubrió que muchas de sus intuiciones —la creatividad de la vida, la importancia de la experiencia, el papel de la libertad y la centralidad del amor— podían incorporarse fecundamente a una reflexión cristiana renovada.

En este sentido, Bergson desempeñó un papel comparable al de un "precursor involuntario". Sin abandonar nunca su independencia filosófica, abrió problemas que el tomismo renovado habría de afrontar durante la primera mitad del siglo XX: la temporalidad, la historia, la persona, la creatividad y la experiencia espiritual.

Puede afirmarse, por ello, que la verdadera influencia de Santo Tomás sobre Bergson no consiste en una dependencia doctrinal directa, sino en haber proporcionado el horizonte metafísico frente al cual el filósofo francés elaboró su propia propuesta. A su vez, la influencia de Bergson sobre el pensamiento católico consistió en obligar al tomismo contemporáneo a redescubrir el dinamismo interno de categorías como creación, libertad, amor y santidad. Lejos de excluirse mutuamente, ambas tradiciones terminaron alimentando uno de los diálogos filosóficos más fecundos del siglo XX.

¿Es Bergson un filósofo pos-tomista? Hacia una nueva metafísica de la creación

La comparación entre Santo Tomás de Aquino y Henri Bergson plantea finalmente una cuestión que ha suscitado un interés creciente en la historiografía filosófica contemporánea: ¿puede considerarse a Bergson un filósofo pos-tomista? La expresión puede parecer paradójica, ya que Bergson nunca se reivindicó discípulo del Aquinate ni participó del movimiento neotomista impulsado por la Iglesia desde finales del siglo XIX. Sin embargo, precisamente por situarse fuera de la escolástica, su filosofía obliga a replantear algunos de los presupuestos fundamentales del tomismo y, al mismo tiempo, conserva varias de sus intuiciones más profundas.

Hablar de un "Bergson pos-tomista" no significa afirmar que el filósofo francés supere o sustituya a Santo Tomás. El término pos-tomista debe entenderse aquí en un sentido estrictamente hermenéutico: designa una filosofía que, después de la gran síntesis medieval, retoma algunos de sus problemas fundamentales —Dios, la creación, la libertad, el amor y la finalidad— para formularlos con categorías nuevas, adecuadas a la sensibilidad intelectual de la modernidad.

Del ser a la creación

La diferencia decisiva entre ambos filósofos reside en el punto de partida de la metafísica.

En Santo Tomás, la categoría central es el *esse*. Toda criatura participa del acto de ser recibido de Dios, quien es el *ipsum esse subsistens*. La creación expresa la comunicación del ser, y la perfección consiste en la actualización de las potencialidades propias de cada naturaleza. La metafísica tomista busca explicar la inteligibilidad del mundo mostrando que toda realidad remite al acto creador divino.

Bergson desplaza radicalmente esta perspectiva. La categoría fundamental ya no es el ser sino la creación. La realidad no aparece como un conjunto de esencias ordenadas jerárquicamente, sino como un proceso abierto de invención permanente. La duración (*durée*) expresa precisamente esta continuidad creadora, irreductible tanto al mecanicismo como a un finalismo rígido.

Sin embargo, este desplazamiento no implica la negación del acto creador divino. Por el contrario, Bergson radicaliza la idea cristiana de creación al concebirla no como un acontecimiento exclusivamente originario, sino como una acción permanente de Dios en el devenir del universo.

Desde esta perspectiva, podría afirmarse que Santo Tomás desarrolla una *ontología del ser creado*, mientras que Bergson elabora una *ontología de la creación continua*. Esta diferencia explica tanto la proximidad como la distancia entre ambos sistemas. El tomismo privilegia la estabilidad del acto de ser; el bergsonismo privilegia la fecundidad del acto creador.

El amor como principio ontológico

Existe, sin embargo, un punto de convergencia sorprendente.

En Santo Tomás, la caridad constituye la forma suprema de la vida sobrenatural. Dios crea por amor y conduce todas las criaturas hacia la plenitud del bien. La creación posee así una estructura profundamente teleológica.

Bergson conserva esta intuición, pero modifica su fundamento metafísico. En *Las dos fuentes*, Dios aparece como un amor que se difunde creadoramente, impulsando la evolución espiritual de la humanidad mediante la acción de los grandes místicos. El amor deja de ser únicamente una perfección moral para convertirse en el principio mismo del dinamismo cósmico.

No resulta casual que numerosos comentaristas hayan observado una cierta afinidad entre esta concepción y la célebre afirmación de la Primera Carta de San Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4,8). Bergson no desarrolla una teología revelada; elabora una metafísica filosófica cuyo centro ya no es el ser inmóvil, sino el amor creador. En este sentido, podría sostenerse que el bergsonismo desplaza la metafísica desde una ontología del *esse* hacia una ontología del *ágape*. Naturalmente, esta interpretación exige prudencia. Santo Tomás jamás separa el amor del ser, mientras que Bergson tiende a presentar el ser mismo como expresión del dinamismo amoroso. No se trata, por tanto, de una oposición absoluta, sino de una diferencia de acentos.

La santidad como culminación de la filosofía

Otra innovación decisiva de Bergson consiste en otorgar a la santidad una función filosófica.

En la tradición tomista, la santidad pertenece principalmente al ámbito de la teología espiritual. La filosofía puede demostrar racionalmente la existencia de Dios y estudiar las virtudes morales, pero la unión transformante con Dios pertenece al orden sobrenatural.

Bergson modifica esta distribución. Para él, la experiencia de los grandes místicos constituye un dato filosófico de primer orden, porque manifiesta experimentalmente el dinamismo creador del universo. El santo deja de ser únicamente objeto de veneración religiosa. Se convierte en el testimonio viviente de la estructura profunda de la realidad. Esta inversión resulta extraordinariamente moderna. La metafísica ya no parte de conceptos abstractos sino de una experiencia histórica concreta: la transformación de la humanidad por hombres y mujeres cuya existencia desborda las leyes ordinarias de la vida social. Desde este punto de vista, puede afirmarse que Bergson sustituye la prioridad epistemológica del concepto por la prioridad de la experiencia espiritual.

Una influencia decisiva sobre la renovación de la teología

Aunque el tomismo oficial mantuvo inicialmente una actitud prudente frente al bergsonismo, numerosas corrientes de la renovación teológica del siglo XX incorporaron algunas de sus intuiciones fundamentales.

Henri de Lubac reconoció que la comprensión dinámica de la historia permitía superar ciertas interpretaciones excesivamente extrínsecistas de la relación entre naturaleza y gracia.

De manera análoga, la visión evolutiva del universo desarrollada por Pierre Teilhard de Chardin resulta difícilmente comprensible sin la influencia de la filosofía bergsoniana, aun cuando el jesuita reinterpretara dicha influencia desde una perspectiva explícitamente cristológica.

Incluso autores como Hans Urs von Balthasar o Jean Daniélou, pertenecientes a una generación posterior, heredaron indirectamente este redescubrimiento del tiempo, de la historia y de la creatividad como categorías centrales de la reflexión teológica.

No significa ello que estos pensadores abandonaran el tomismo. Más bien lo ampliaron.

La metafísica del ser continuó siendo un fundamento indispensable, pero comenzó a dialogar con una filosofía de la historia, de la persona y de la libertad mucho más sensible al devenir que la escolástica tradicional.

Más allá de la oposición entre tomismo y bergsonismo

Durante mucho tiempo, la historiografía presentó el tomismo y el bergsonismo como dos filosofías incompatibles: una, fundada sobre la estabilidad del ser; la otra, sobre el dinamismo del devenir. Sin embargo, los estudios más recientes han mostrado que esa oposición resulta excesivamente simplificadora.

Autores como Frédéric Worms han insistido en que Bergson nunca pretendió destruir la metafísica, sino renovarla desde una comprensión más profunda del tiempo y de la experiencia. Del mismo modo, historiadores de la filosofía medieval como Étienne Gilson terminaron reconociendo que la crítica bergsoniana al mecanicismo había contribuido indirectamente a rehabilitar cuestiones centrales de la metafísica clásica, especialmente la libertad, la finalidad y la interioridad.

La verdadera diferencia entre ambos no reside, por tanto, en la afirmación o negación de Dios, ni siquiera en la aceptación o rechazo de la creación. Radica en la manera de pensar la relación entre permanencia y novedad. Mientras Santo Tomás privilegia la inteligibilidad permanente del ser, Bergson privilegia la creatividad imprevisible del devenir. Ambas perspectivas pueden entenderse no como mutuamente excluyentes, sino como complementarias.

Conclusión

Responder a la pregunta «¿es Bergson un filósofo pos-tomista?» exige evitar tanto la identificación como la ruptura. No es un tomista, porque rechaza la primacía metafísica del *esse*, la estructura conceptual de la escolástica y la subordinación de la intuición a la razón discursiva. Tampoco es un antitomista. Nunca combate el núcleo del pensamiento cristiano ni pretende sustituir la metafísica por un irracionalismo vitalista. Su filosofía conserva elementos profundamente compatibles con la tradición cristiana: la creación, la trascendencia, la libertad, la persona, el amor y la santidad.

Quizá resulte más exacto afirmar que Bergson representa una *segunda gran metafísica cristiana de la creación*, distinta de la elaborada por Santo Tomás, pero no necesariamente opuesta a ella. Allí donde el Aquinate ofrece una ontología del ser participativo, Bergson desarrolla una ontología de la creación permanente; allí donde el primero explica el movimiento desde el acto de ser, el segundo comprende el ser desde la fecundidad del movimiento creador.

Vista desde esta perspectiva, la filosofía bergsoniana no constituye el final de la tradición metafísica cristiana, sino uno de sus desarrollos más originales en el horizonte intelectual del siglo XX. Su diálogo implícito con Santo Tomás continúa siendo una de las vías más fecundas para pensar la relación entre creación, libertad, historia y amor en el mundo contemporáneo.

Bibliografía

- Bergson, Henri. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. París: Félix Alcan, 1932 (ed. crítica PUF, Quadrige).
- Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. París: Félix Alcan, 1907.
- Gilson, Étienne. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. París: Vrin, varias ediciones.
- Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. París: PUF, 1959.
- Maritain, Jacques. *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de métaphysique et de morale*. Nueva York: Maison Française, 1944.
- Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. Edición crítica Leonina; trad. española, BAC.
- Worms, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. París: PUF, 2004.