

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de filosofía

Bergson: “Las dos fuentes de la moral y la religion” y “La Evolucion Creadora”

Informe de Seminario para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno:

Javier Basualto

Profesora guía:

Ana Escriba

2004

“The brain is designto sign realities”

Timothy Leary

1.- INTRODUCCIÓN

La intención de Bergson, en su obra “Las dos Fuentes de la Moral y la Religión”, es la de mostrar de qué manera la aparición del cristianismo y su posterior consolidación en el universo occidental marca un quiebre en la historia humana de manera que significa un “salto” evolutivo espiritual y social. Espiritual por inaugurar una nueva actitud en relación a la sociedad y a la humanidad (la de la acción y el amor) y social por cuanto esta situación habría posibilitado el surgimiento de una nueva forma de organización social, cual sería la democracia y la representación parlamentaria en el Estado Moderno, presentándose como la forma más cercana a una sociedad de la apertura. Ambas situaciones históricas se autoafirman y condicionan, sociedad cerrada-religión estática, sociedad abierta-religión dinámica. La división entre religión estática y dinámica estaría dada por la función que la religión desempeña en la sociedad. En la sociedad primitiva la religión surge como prevención al temor que provoca lo desconocido y su función es la de servir como dispositivo contra el poder disolvente de la inteligencia, que haría aparecer el egoísmo del individuo y produciría la desintegración social, por lo tanto esta primera función estaría encuadrada en el orden de la conservación social. La segunda función sería la de servir como dispositivo contra la depresión por el poder de la inteligencia de representarse la inevitabilidad de la muerte. Por su parte la religión dinámica habría abierto el universo espiritual del hombre al encarnarse en la religión cristiana la ideología del amor por la humanidad y su función sería la de mantener este horizonte siempre abierto (merced a la propagación del ímpetu o impulso místico) y aumentar así cada vez más los niveles de libertad y de indeterminación de la especie. Sin embargo, cuando volvemos a interrogar a las sociedades primitivas por su funcionamiento social y religioso, auxiliados por estudios antropológicos y etnográficos, vemos que el diagnóstico dado por Bergson sobre estas sociedades estaba bastante deformado y alejado de la realidad. El propio etnocentrismo de que se empapó su obra en lo referente a las sociedades arcaicas influyó con certeza a la hora de definir el verdadero problema que depara analizar la función de la religión tanto en las sociedades primitivas como en la “civilizada”.

La pregunta en torno a la cual se orienta el texto son las siguientes: Siendo que compartimos con el hombre primitivo una estructura general del espíritu, dice, “porqué no pensamos como los no civilizados y porqué el hombre de otras épocas difería del hombre actual”, “Cómo

referir a una necesidad vital las ficciones que se levantan ante la inteligencia y a veces contra ella? Y finalmente ¿Cómo ha sobrevivido la religión al peligro que le hizo nacer? ¿Cómo en lugar de desaparecer, se ha transformado simplemente? (Bergson 1946) La pregunta aparece hoy más urgente y definitiva que nunca. Ante la imposición global de una nueva forma de totalitarismo, esta vez la del “mercado total”, en que se suspende la relación ciudadano-nación por la de consumidor-mercado, y que se acompaña de un giro fundamentalista del cristianismo, la situación histórica nos sitúa en los albores de una teologización de la noción de mercado y de una afirmación del poder totalitario que los EE.UU., como los principales promotores de esta idea, pretende imponer al mundo. Frente a esta situación, una relectura de Bergson puede ofrecer luces para una delimitación del problema de la función de la religión, sus funciones políticas y sociológicas en la sociedad (primitiva y “civilizada”), y su relación actual con el ímpetu vital y la teoría del “salto evolutivo”. Apartir de esta relectura seremos capaces de identificar el componente religioso, o más bien la función que la religión desempeña en este nuevo ímpetu totalitario.

El cuestionamiento de Bergson ya nos enfrenta desde su propia formulación a una situación que lamentablemente se repite majaderamente en los textos escolares, universitarios y de consulta en general. Se trata de la distinción que se nos ofrece entre un ser humano primitivo y otro civilizado, oponiéndolos en puntos diferentes de la evolución humana, dejando que un prejuicio etnocentrista tome la palabra e imponga una visión mezquina y parcial de la vida de estas sociedades. Fruto de este prejuicio, que no es privilegio de pensadores del siglo XIX, como podría pensarse, es que poco o nada se ha avanzado en el estudio y comprensión de estas sociedades, impidiéndose así un conocimiento más cercano y crítico de esa realidad. Sin embargo, luego se nos revela que esta situación puede no ser casual sino remitir a una lectura histórica buscada y construida para justificar la preeminencia teleológica de la idea de estado. Según ella, la historia humana estaría marcada por el paso de la sociedad salvaje a la civilización, siendo esta última ligada inmediatamente a la idea de estado, como meta final y natural del desarrollo de todas las sociedades. Ligado a lo anterior se encuentra también la idea de que estas sociedades “primitivas” o “salvajes” se encontraban casi siempre condenados al hambre y la inclemencia climática, transformando o deformando su vida existencia en un deambular caótico preñado de “terror ante lo desconocido”, supercherías varias y vagos atisbos de lo que se consideraría una “vida en sociedad”. Pierre Clastrés nos pone ya sobre aviso:”Ahora percibimos que, casi siempre, las sociedades arcaicas son determinadas de manera negativa, sobre las marcas de la carencia: sociedades sin Estado,

sociedades sin escritura, sociedades sin historia. Es del mismo orden la determinación de estas sociedades en el plano económico: sociedades de economía de subsistencia.”(Clastres, 1975, p.184)

Si bien Bergson se aleja de la postura evolucionista clásica tanto mecanicista como finalista, con su teoría del impulso vital y el “salto evolutivo”, se equivoca a la hora de entender que la sociedad primitiva es aquella marcada por la guerra constante, la verticalidad del mando y del poder, y básicamente, el hecho de ser una sociedad vuelta hacia adentro, cerrada en si, extendiendo su alcance hasta sociedades imperialistas con un fuerte aparato estatal de gobierno. Sin embargo esta confusión en Bergson no es casual, se da por la adopción de un criterio naturalista al momento de estudiar la función y relaciones de la religión con la sociedad. En este sentido se entiende el hecho de que todas las sociedades anteriores al advenimiento del Estado moderno sean clasificadas como cerradas, pues en ellas lo que prima, se nos dice, es el sometimiento a los mecanismos naturales, de los cuales su moral sería una extensión. Este criterio es el que le hace a Bergson considerar a sociedades tan dispares como una tribu Yanomami o la Polis griega dentro de la misma clasificación. Sin embargo este criterio de análisis compromete seriamente nuestras posibilidades de encontrar una explicación a la situación a que se hacía mención más arriba; Ante la consolidación de un nuevo modelo de totalitarismo, ¿debemos saludarlo como la posibilidad de un nuevo “salto evolutivo”, esta vez de carácter socio-económico, o como una nueva forma de falso misticismo, o como un fortalecimiento de tendencias estáticas en el seno de la nueva religión dinámica? Son variadas las respuestas que el texto de Bergson puede ofrecernos dependiendo de la lectura que de él se haga, mas ninguna de ellas nos lleva a resolver la cuestión principal, que es la de saber efectivamente en qué momento histórico nos encontramos y de qué manera la función que la religión desempeña, está actuando.

La tesis central de Bergson es la de que existe un salto evolutivo en la historia humana, el cual se dio a partir de un ímpetu vital, que es condición de la especie humana y de la propia vida en sí, revelándose como fuerza creadora. Acontece que por el propio desarrollo que dio a su teoría, se vio en la obligación de situar este “salto” en una dimensión ética del desarrollo humano, suponiendo que la apertura de un nuevo horizonte ético, marcado por el signo del cristianismo significaría el quiebre de relaciones sociales hasta entonces marcadas por el signo de la obligación en el marco de la sociedad cerrada. Mas vemos que esa “apertura” de la sociedad y ese “dinamismo” religioso se realizan sólo virtualmente en cuanto existen como posibilidad, y que la tendencia estática de la religión y la condición natural de ser cerrado de

la sociedad se fortalecen peligrosamente. Abandonados o a la espera de un nuevo místico que consiga juntar las fuerzas creadoras que posibiliten la concreción del proyecto cristiano-occidental o a la tarea de forjar una estructura que posibilite una suerte de subversión mística, caemos o en el escepticismo o en fanatismo religioso. Pero, y si el “salto” no se produjo aun? ¿Y si la historia de las sociedades humanas ha sido hasta ahora regida por el mismo principio, desde las primeras sociedades hasta nuestro “moderno” Estado Moderno? La tesis que defenderé a continuación parte justamente de esta hipótesis. Hasta hoy, ningún salto cualitativo ha sido dado por la humanidad. Tanto las sociedades llamadas primitivas como las posteriores llamadas de civilizadas sumergen sus raíces en la religión, y en este punto Bergson no se equivoca. Sin embargo, al considerar la religión como un producto social que surgió de la necesidad vital de las sociedades de contar con un cuerpo de creencias que garantizaran la cohesión, el orden y la estabilidad y más que eso, al hacerla coextensiva a la existencia de la especie humana (B.1946, p.238), pasa por encima de la posibilidad de que el pensamiento primitivo hubiere creado voluntariamente su universo religioso con vistas a un fin específico y que en realidad bien podría nunca haber existido algo parecido a la religión. No se trata de hacer aparecer aquí a los “primitivos” como intelectuales, como maliciosamente sugiere Bergson al pensar en la posibilidad de las sociedades primitivas teorizaren y filosofaren al respecto de su universo simbólico. Mas su etnocentrismo le obliga a pensar la sociedad primitiva como una sociedad de la carencia. Carencia de seguridad, carencia de alimentos, carencia de leyes (y de un derecho), carencia de unidad, en suma una sociedad eternamente amenazada por su propia fragilidad, por su falta de medios tecnológicos adecuados, por su inherente “estado natural” de existencia que la convierte en una suerte de boya que flota libre en medio de tempestades oceánicas. Veremos que estas sociedades de ninguna manera se definen por su carencia (muy por el contrario, se les clasifica hoy como sociedades de la abundancia (ver M. Sahalins y J. Lizot)) y que al contrario de lo que piensa Bergson, si la religión primitiva existe es porque fue instituida como tal con una clara finalidad política: impedir la división en su propio seno, impedir la separación del poder, la aparición de un jefe que comanda y una sociedad que obedece, en una palabra acuñada por el propio Bergson, el dimorfismo. La sociedad primitiva no es sólo una sociedad sin estado, es también una sociedad contra el estado, en tanto busca mediante mecanismos sociales (la religión y la guerra, como veremos) impedir la aparición de un poder separado de ella misma, inhibiendo la jerarquía y manteniendo la igualdad dentro de la comunidad. De este modo, intentaré desvendar la función política que la religión desempeña en las comunidades primitivas, para acceder desde allí a un diagnóstico que permita situarnos en posición de

esclarecer hasta qué punto podemos hablar de una religión y una sociedad estática cuando pensamos el universo primitivo y delimitar al mismo tiempo el carácter abierto o cerrado de nuestra sociedad estatal y lo estático o dinámico de nuestra religión monoteísta, su función y sus relaciones. La cuestión es en cierta forma invertir la pregunta lanzada por Bergson y decir: ¿porqué no pensamos como los hombres de las sociedades sin estado y porqué el hombre de otras épocas no difiere del hombre actual? ¿Debemos referir a una necesidad vital las ficciones que la inteligencia levanta? Y finalmente, ¿Ha efectivamente desaparecido el peligro que hizo nacer la religión?

2.- ANTECEDENTES SOBRE LA SOCIEDAD PRIMITIVA

Bergson nos entrega una definición aproximada de lo que entiende por sociedades primitivas en la página 181 de su texto, cuando nos dice de las sociedades “menos evolucionadas”: “...que no tienen más que costumbres, unas justificadas por una necesidad real, y otras, la mayor parte, debidas al simple azar o a una extensión irreflexiva de las primeras.” Más adelante, en la página 345 nos indica el lugar en que el filósofo debe buscar las tendencias esenciales de la vida social, donde pasa por alto lo que identifica como “sociedades embrionarias”, refiriéndose sin duda a las sociedades primitivas, para definir este lugar como aquél momento en que “la sociedad es completa, es decir, capaz de defenderse, y por consiguiente, por pequeña que sea, organizada para la guerra”. Así, identifica como régimen natural de esta sociedad la monarquía u oligarquía o ambos confundidos. Lo central en este punto es la consideración que Bergson hace de la distribución del poder dentro de la sociedad. “El mando es absoluto de un lado; la obediencia, absoluta del otro”. Esta situación se da, según Bergson, por una cuestión natural en la que la naturaleza “quería” que unos mandasen y otros obedecieran, lo que él define como “dimorfismo-psíquico” (...el dimorfismo, por lo general, hace de cada uno de nosotros, simultáneamente, un jefe con instinto de mandar y un súbdito pronto a obedecer, aunque la segunda tendencia domine hasta el punto de aparecer como única en la mayoría de los hombres.” [B. 1946,p. 346] Sin duda encontramos la situación descrita más arriba, en el desarrollo social de la humanidad, pero sin duda también, no se ajusta al verdadero desarrollo de las sociedades primitivas que Bergson pretende definir. Si bien podemos coincidir con Bergson en la existencia de un “dimorfismo” en el seno de la “psiquis” social, debemos limitar su actualización factual a una forma específica de formación social, esto es, a la sociedad estatal, pero no podemos extenderlo a la totalidad de las formaciones sociales de la historia humana, ni a una cuestión instintiva, connatural a la humanidad. Entendámonos, existe de hecho una tendencia en toda sociedad (primitiva o moderna) a la división del poder, pero no toda sociedad se articula desde esa perspectiva de la división, y al contrario, la sociedad primitiva se sirve de diversos mecanismos sociales para impedir esta realización de la división. Las sociedades primitivas están muy lejos de poseer costumbres dictadas por el “simple azar” o por “extensiones

irreflexivas” de una necesidad real, y como veremos, su organización interna, sus costumbres y mitos, se orientan en torno de un fin práctico, cual es impedir la división de poder en el seno de la comunidad, impedir justamente que el “dimorfismo”, la división interna de la sociedad en “jefes” y “súbditos”, tome cuenta de la sociedad, lo que significaría su destrucción como comunidad autónoma y autárquica. Si hemos de buscar los orígenes de las tendencias esenciales de la vida social en una sociedad que posea las características de una sociedad “completa”, como Bergson la llama, hemos de hacerlo, entonces, en la sociedad primitiva, pues en ella encontraremos los indicios que nos lleven desde el origen de la religión y su función, a la comprensión de la función de la religión en nuestra sociedad.

Dos cuestiones esenciales se desprenden de las definiciones de sociedad primitiva que Bergson nos entrega: primero, la necesidad de ser una sociedad apta para la guerra, y segundo, que su organización política se basa en la división del poder, o más bien en su monopolio, por parte ya sea de una persona o de un sector de la sociedad. Con ambas ideas concordamos en parte, pues Bergson intuyó correctamente la importancia que la guerra y la cuestión política tienen en la sociedad primitiva, mas fue en las consecuencias que desde allí desprendió que se produce la discordia. Para él, una sociedad apta para la guerra es sólo aquella en la que existe una división política, donde el poder se ha jerarquizado y en donde la guerra sería una característica natural de la humanidad. Nos dice refiriéndose a los rasgos de la sociedad natural: “Replegamiento, cohesión, jerarquía, autoridad absoluta del jefe, todo esto significa disciplina, espíritu de guerra.” (B. 1946, p. 352) Y va más allá, situando el origen de la guerra en la existencia de la propiedad, lo que supondría un origen natural (puesto que ésta, la propiedad, es natural a la “estructura de la humanidad”). Lo que Bergson nos está diciendo aquí es que la causa de la guerra que él sanciona como de origen natural, lo hace en realidad en base a una consideración económica, pues ya se trate de una lucha por la monopolización ya sea de un espacio geográfico, o por la tenencia de instrumentos de producción, o por la necesidad de conseguir mujeres, etc., será siempre una lucha por instrumentos que posibiliten aumentar, o mantener, la producción económica de la comunidad. Y yendo más lejos aun, podemos decir que estos conflictos tienen su origen en la incapacidad de la comunidad primitiva de procurarse un bienestar económico básico para asegurar su subsistencia. De este modo, la guerra sería natural a la humanidad no por la existencia de la propiedad, sino porque estas propiedades serían un bien escaso el cual sólo podría ser obtenido mediante el uso de la violencia. Con base en estos mismos argumentos y

con la ayuda de más recientes documentos etnográficos es que podemos situar la sociedad primitiva en una nueva perspectiva.

La visión que sitúa a la sociedad primitiva como una sociedad con una economía de subsistencia nos obliga a pensarla bajo el signo de la carencia. Las fuerzas productivas de estas comunidades no serían suficientes para cubrir las necesidades básicas de la comunidad. Estaríamos frente a una economía de la miseria, lo que subsecuentemente llevaría a estos grupos a un enfrentamiento permanente para la satisfacción de sus necesidades. Sin embargo, recientes estudios realizados en tribus yanomami (famosas por su “amor” por la guerra, especie de “Mapuches amazónicos”) por el antropólogo J.Lizot, demuestran que muy por el contrario, son sociedades que Lizot clasifica como “sociedades del placer”, dado el tiempo casi irrisorio que dedican al cultivo y caza (aproximadamente tres horas por día en recolección y caza, y de dos a tres meses por año en el desmatamiento y cultivo de sus chacras), disponiendo de abundantes horas destinadas al ocio o a fiestas. Considerando que la sociedad Yanomami, por la dificultad que significa acceder al territorio que ocupan, y su carácter guerrero fueron una de las últimas sociedades en entrar en contacto con la cultura occidental, podemos suponer que la vida de otras sociedades previas al contacto con occidente, seguían un padrón similar. De esta manera, eliminado el factor económico como fundamento de la violencia guerrera, y al mismo tiempo, persistiendo el hecho de que son sociedades que podríamos fácilmente clasificar como “sociedades guerreras”, debemos dirigir nuestra mirada hacia un otro factor, que no el económico, para entender el origen de la violencia guerrera. Este factor será según P. Clastrés, político.

Clastrés levanta su tesis en base a una discusión con otro antropólogo francés, Levi-Strauss, para quien la sociedad primitiva se instituiría como una sociedad del cambio o la troca. Para él, la sociedad primitiva sería una sociedad que estaría “contra la guerra”, conjurándola en base a tratados y alianzas comerciales. La guerra sería producto de un desentendimiento comercial, es decir, aparecería cuando la troca falla en su misión pacificadora.

Una característica llama la atención sobre las sociedades primitivas, su extremo desmembramiento, el cual se acostumbra decir, sería causa de la constancia de la guerra entre los diferentes grupos. Sin embargo, vuelve a presentarse aquí el argumento a que se hace mención más arriba, carencia de recursos, luego, guerra para procurárselos. Pero la realidad etnográfica muestra justamente lo contrario, esto es, el desmembramiento es producto de la guerra, la guerra es la causa y el medio para mantener el desmembramiento, el fin procurado

es político, pretende mantener la autonomía política y económica de la comunidad. Se trata aquí de una “voluntad sociológica”, la guerra como medio para un fin político. Estando ya excluido el factor económico como origen de la guerra, pues cada comunidad posee los elementos técnicos necesarios para abastecerse con holgura en su territorio y excluida, entonces, la necesidad de un grupo de invadir el territorio vecino con esta finalidad, resta sólo el factor político para explicar la constancia del fenómeno guerrero en las sociedades primitivas. El elemento político de que hablamos se hace patente en la afirmación de exclusividad del uso del territorio, exclusividad que se define en relación a Otro. Es “contra” las otras comunidades que cada una afirma su derecho a la exclusividad en el uso del territorio, la relación es aquí política y no económica.

Otra característica nos aclara más la realidad de las sociedades primitivas en relación a la guerra. La sociedad primitiva se presenta a la vez como totalidad y como unidad. Totalidad en tanto es un conjunto acabado, completo y autónomo, y como unidad, en tanto “su ser homogéneo persiste en la recusa de la división social, en la exclusión de la desigualdad, en la interdicción de la alineación” (P.Clastrés, *Arqueología de la Violencia*, p.31) El principio de su unidad no le es exterior. Su criterio de indivisión es claramente político. La sociedad primitiva dista mucho de la definida por Bergson, en tanto que no existe la jerarquía en su interior. El jefe de la comunidad posee autoridad, mas no poder de mando. El puede hablar en nombre de la comunidad, pero su discurso no es “su discurso” individual, sino que hace de “portavoz” de la ley ancestral. Este criterio de indivisión es también político y permite que la sociedad se mantenga en su horizontalidad, impide el surgimiento de la división, del “jefe” y del “súbdito”. De esta manera, cada sociedad, en tanto se piensa como separada y como opuesta a las otras afirma su independencia y autonomía, y esto le permite pensarse como un “nosotros”. Es totalidad porque es unidad, es un “nosotros” indivisible. Esta situación parecería que condena a estas sociedades a lo que Bergson define como sociedad cerrada. Aquellas “cuyos miembros se sostienen entre sí, indiferentes al resto de los hombres, siempre dispuestos a atacar o a defenderse y obligados a una actitud de combate” (B. 1946, p.333), sin embargo, acontece lo inverso, siguiendo a Clastrés, “lejos de ser inerte, el sistema está en movimiento perpetuo, él no se sitúa en la realidad estática sino en la dinámica, y la mónada primitiva, en vez de mantenerse cerrada sobre ella misma, se abre, al contrario, sobre los otros, en la intensidad extrema de la violencia guerrera.” (Clastres, A.V., p.32) La lógica que mueve a la sociedad primitiva, es una lógica centrífuga, quiere la dispersión, el fraccionamiento, en tanto la figura del Otro, del extranjero, le permite pensarse como

totalidad una e indivisa. Tanto Bergson como Clastrés coinciden en este punto, cuando Bergson nos dice: “Digamos solamente que las dos máximas opuestas *Homo homini deus* y *Homo homini lupus* se concilian fácilmente. Cuando se formula la primera, se piensa en algún compatriota. La otra concierne a los extranjeros.” (B.1946, p. 355) De esta manera la guerra se encuentra inscrita en el seno de la sociedad primitiva, la guerra es una estructura de esta sociedad y no el resultado fallido de una relación comercial, como sostiene Levi-Strauss.

Insistamos, la guerra posee un estatuto universal en las sociedades primitivas porque ésta se encuentra inserida como su estructura de funcionamiento. Es la naturaleza de estas sociedades lo que determina la existencia y el sentido de la guerra. Dependerá de la capacidad ofensiva y defensiva de cada grupo, el mantenimiento de su independencia y autonomía. La guerra funciona entonces como dispositivo que impide la transformación social, asegurando el mantenimiento de la unidad y la indivisión. Es el motor que mueve la sociedad primitiva, “es una sociedad-para-la-guerra, es en esencia, guerrera” (Clastres, A.V., p.42) Pero, tal como piensa Bergson, la sociedad primitiva subsiste sólo en tanto se constituya de pequeñas unidades demográficas. La fuerza centrífuga existe en oposición a otra fuerza, la fuerza centrípeta, aquella que busca la unidad, en contra de la dispersión, el reagrupamiento, en contra de la atomización. Cuando esto acontece, nos advierte Clastrés, la sociedad primitiva se encuentra ya en vías de perder su unidad y totalidad, la lógica centrífuga dará paso a la lógica centrípeta y con ella a la división del poder político.

Hasta aquí hemos analizado de qué manera se articulan la guerra y el poder en la sociedad primitiva para impedir que surja la división política y con él la propia destrucción de la sociedad, hemos visto también que la sociedad primitiva se mueve en la lógica de lo centrífugo, y que lejos de corresponder a una dimensión estática, su movimiento se inserta en el dinamismo de la apertura al Otro en la violencia guerrera, lo que nos ha permitido redefinir la sociedad primitiva a la luz de nuevos antecedentes etnográficos. Esta “apertura” de la sociedad primitiva no debe confundirse con la apertura de la que habla Bergson cuando se refiere a la relación entre sociedad abierta y religión dinámica, aunque ambas tengan un carácter universal. Es simplemente que mientras en una se habla de una apertura “sociológica”, en la otra se trata de una apertura moral, basada en la filantropía cristiano-occidental. La guerra, como estructura universal de estas sociedades (las primitivas), posee también una dimensión ética en cuanto asegura la igualdad dentro de la comunidad, al mismo tiempo que mantiene en equilibrio de poder a las comunidades entre sí. Posibilitando la creación de alianzas y el intercambio comercial, funciona tanto exterior como interiormente

impidiendo el surgimiento de un poder político separado de la comunidad. Tenemos, así, a la sociedad primitiva y su máquina guerrera para impedir la división en su seno, pero falta aun el análisis de lo que Bergson llama religión estática, su función y su relación con la sociedad. Lo cierto es que se produce una suerte de confusión en este punto pues para Bergson, sociedad cerrada es tanto la tribu Tupí, como el imperio romano, en tanto ambas comparten una misma religión estática y una moral cerrada basada en la obligación moral y en la presión social. Por otro lado existe sí una diferencia entre estas dos sociedades en tanto una funciona como sociedad sin estado, regida por la lógica centrífuga de la guerra, y la otra aparece como sociedad estatal, regida por la lógica centrípeta de la unificación. Sin embargo, intentaré demostrar que ambas se rigen por una misma lógica religiosa.

3.- FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD PRIMITIVA

Fue necesario tomar estos breves apuntes sobre la sociedad primitiva y su organización social para poder entender y situar correctamente nuestra perspectiva para con las sociedades arcaicas. Fue necesario explicar que este tipo de sociedades se encuentra lejos de “una constante lucha por la supervivencia”, y que por el contrario su forma de producción es capaz perfectamente de garantizar lo necesario para el consumo, y producir además, los excedentes que se destinan al comercio con tribus aliadas y a las fiestas, que en general son bastante comunes. Fue necesario exponer la dinámica interna que rige estas organizaciones sociales, esto es la guerra, para entender cómo se orienta la distribución del poder dentro de la comunidad. Todo esto pues en Bergson aparece muy confuso lo que él entiende por sociedad primitiva. A momentos se nos dice que está pensando, al analizar la sociedad cerrada y la religión estática, en la humanidad “tal como salió de las manos de la naturaleza, en otros, nos dice que se trata de pequeñas sociedades en las que individuo y sociedad están aun muy poco diferenciados y siempre poniendo el énfasis en la necesidad, producto de la incapacidad social de estas organizaciones, de satisfacer sus necesidades básicas. Pero, intentemos encuadrar lo que se nos dice de la religión estática en los parámetros que conocemos acerca de las sociedades primitivas. Veremos que al modificar nuestra visión de estas sociedades, el argumento de base que sirve a Bergson para construir su tesis, esto es, el origen biológico, natural, de la obligación como fuente de la moral, pierde su punto de apoyo, el cual sería la incapacidad material de estas sociedades de sobrevivir, merced a su atraso tecnológico y social. Pues la sociedad se organiza en torno de la obligación moral no de manera paralela a como organiza su universo religioso, y que como sugiere Bergson vendría a reforzar la presión necesaria para el cumplimiento de la ley, sino que obligación moral y religión forman un mismo sustrato moral en torno al cual la sociedad organiza sus leyes. El imperativo que rige la sociedad primitiva no es producto de una moral de la presión, sino de un imperativo religioso que cumple una función específica dentro de la sociedad y que no se limita a la “creación de divinidades”, sino que crea en efecto divinidades pero con vistas a un fin ulterior, situar la esfera del origen de la sociedad en un exterior paralelo al del mundo humano, siempre tangente pero nunca asequible a la voluntad humana. Se propone un origen

fuera del tiempo, mas siempre actual, un origen externo desde donde se hace posible que la sociedad se piense desde fuera, o más bien que ya ha sido pensada. Esta es la tesis expuesta por Marcel Gauchet en su ensayo “A Dívida do Sentido e as Raízes do Estado”. Un acercamiento a esta propuesta nos permitirá aclarar la cuestión de la función que la religión cumple en la sociedad primitiva, al tiempo que estaremos en posición de analizar la tesis Bergsoniana sobre este mismo punto.

La tesis básica de Gauchet nos dice que las raíces del estado debemos buscarlas en los orígenes de la religión primitiva, pues ella se constituiría en una estructura última de la organización social, de la cual el estado no sería otra cosa que una materialización particular. Preguntarnos sobre el origen del estado a partir del hecho religioso nos permitirá entender de qué manera se encuentra, en cierta forma prefigurado, el surgimiento de la institución estatal, producto de la lógica interna que rige la institución religiosa, al tiempo que nos mostrará la función que la sociedad primitiva le da a la religión. En este punto estaremos en posición de enfrentar ambas tesis, la de Bergson y la de Gauchet, sobre la función de la religión primitiva en la sociedad primitiva y también en la sociedad actual. Veremos que aun hoy bebemos de la misma fuente religiosa que nuestros antepasados, y que lo que en realidad ha acontecido es un cambio en la dirección de la dinámica religiosa y no un salto evolutivo real (o virtual), en esta dimensión del pensamiento social.

La pregunta que se hace Gauchet en torno al origen de la religión es similar a la planteada por Bergson, Cuál es la necesidad que ha debido enfrentar el hombre para construir un universo simbólico en el cual se instaura una distinción entre un mundo “del más allá”, regido por su propia dinámica de fuerzas y el mundo de los vivos, esto es, la comunidad social, bajo la marca de la ilusión y porqué en lugar de desaparecer, sólo se ha transformado. La respuesta es que la necesidad a la que debe hacer frente al hombre de la sociedad primitiva, es la de mantener el cuerpo social, su comunidad, como un cuerpo uno e indiviso, se trata de impedir el surgimiento de la división del poder político en su seno, de mantener su autonomía y autarquía económica y política, sirviéndose para esto del dispositivo religioso que instaura desde un principio la separación de los mundos, con vistas a impedir que algún miembro de la comunidad pueda tomar en sus propias manos la investidura de “médium” o de portador de la ley divina (lo que implicaría inmediatamente la división interna entre un o unos iniciados en el misterio divino y el resto de la comunidad, con la consecuente aparición de un poder diferenciado dentro de la sociedad.)

Profundicemos este punto. El mecanismo que la sociedad primitiva utiliza para conseguir este fin, el de impedir la división del poder en su interior, sería justamente el de operar una división anterior, situándola en el origen mismo de la sociedad, bajo la categoría del don, de la dádiva divina. La sociedad es una e indivisa porque los dioses así lo dispusieron, fueron los antepasados quienes así lo instauraron. De esta imagen de la “deuda” contraída por el todo social con el mundo divino es que podemos acercarnos a otra interpretación del fenómeno religioso, que no debido a circunstancias materiales (incapacidad productiva), psicológicas (temor a lo desconocido), o de la organización estructural del “pensamiento salvaje”, léase pensamiento analógico. En la respuesta al porqué del reconocimiento de esta deuda por parte de la sociedad primitiva, encontraremos también el porqué de la aparición del Estado en un determinado momento del devenir histórico de la humanidad. ¿Porqué en algún momento de la historia humana se produce una división interna de la sociedad en que aparece la imagen del señor y el súbdito? ¿Representa el surgimiento del Estado una invención totalmente nueva, una creación completamente radical en el desarrollo de las sociedades humanas? A estas preguntas respondemos con Gauchet que no. La aparición del Estado, responde a la misma lógica religiosa que sitúa el origen en la exterioridad. Es gracias a esta lógica de exterioridad del fundamento social que rige la sociedad primitiva, que le permite leerse y pensarse “desde fuera”, que el Estado aparece, simplemente invirtiendo, llevando no ya hacia afuera el origen, sino trayéndolo consigo hacia adentro de la sociedad. Pero el signo de la deuda se mantiene incólume. Si antes eran los antepasados, los héroes o los dioses quienes entregaban el sentido a la vida social, ahora es el Estado quien reparte el sentido. Por lo tanto, la religión aparece como condición de posibilidad de la aparición del estado. Su existencia estaba ya contenida virtualmente en el origen, al decir de Bergson, como posibilidad en la lógica de la deuda, en la afirmación de la exterioridad del fundamento. Ambos, religión y Estado comparten en cuanto a su origen, esta lógica de la exterioridad del sentido de la sociedad. Mientras que en las sociedades primitivas esta apelación a la exterioridad sirve para mantener y asegurar la indivisión del poder político dentro de la comunidad, en las organizaciones estatales, la obligación para con el otro sirve para legitimar la diferencia de poder. La aparición del estado inaugura otro sentido del hombre: La diferenciación entre ellos en función de la división autoridad – obediencia.

Otro punto a considerar es el carácter de “invención”, de constante y deliberada creación de esta alteridad, que aparecería no ya como una reacción a circunstancias psicológicas o medioambientales, sino como una voluntad social que instituye una división, un corte

riguroso con el más allá. No sólo se conciben las fuerzas de la naturaleza como superiores, sino que se les dota de un carácter completamente diferente de aquellas que técnicas materiales podrían controlar. Gauchet se pregunta cómo es posible este paso de una superioridad jerárquica para una diferencia ontológica de la realidad. Si bien se concede que el pensamiento primitivo pueda considerar que fuerzas invisibles controlan y regulan el mundo natural, no queda claro porqué incluyen en este regulamiento también al mundo humano. De hecho las sociedades primitivas no establecen ninguna diferenciación entre estos dos mundos, el natural y el cultural, al contrario, se empeñan en afirmar constantemente que el orden general de las cosas escapa de lleno al dominio de los hombres. Ni el origen de la sociedad, ni los principios que rigen las fuerzas de la naturaleza pasan nunca por la mano de los hombres. ¿Quién o quienes enseñaron la agricultura?, ¿quién o quienes dictaron las leyes?, ¿quién o quienes fueron los fundadores de la comunidad? Fueron los Antepasados, los dioses, los héroes, es la respuesta que da la sociedad primitiva. Todo rastro de producción humana es borrada, en pro de entregar por completo el poder de fundación y de ordenamiento social a una exterioridad. El porqué de esta elección debe ser buscada en el interior mismo de la comunidad primitiva, pues existe un punto en que se aplica eficientemente este pensamiento de la alteridad. El porqué, la función que esta separación del sentido tiene en la sociedad primitiva es política. “Las razones que presiden la organización de la sociedad tienen su raíz fuera de la sociedad. Esto con la finalidad de impedir que quien quiera que sea entre los hombres pueda hablar en nombre de la legitimidad última de la cosa colectiva, a partir del lugar del origen, es decir, ejercer poder. La exterioridad simbólica del fundamento social contra la separación efectiva de la autoridad política: tal es la filosofía de la religión primitiva.” (Gauchet, A deuda de sentido..., p.66) El lugar a partir del cual la sociedad puede pensarse, darse un sentido y actuar sobre ella misma es exterior a ella. Y esto es producto de una determinación religiosa que interviene para impedir el surgimiento de una instancia de poder. Si las sociedades primitivas funcionan como unas e indivisas, tal como sugiere Clastrés, se debe no a un carácter espontáneo, sino a que ellas se producen como tales, y están constantemente trabajando sobre ello. Poseen unidad política gracias a una división rigurosa entre la sociedad y el dominio de sus razones de existencia. Se mantienen indivisas pues neutralizan en su propio seno el quiebre originario que penetra desde los orígenes la sociedad humana, de manera que el sentido es siempre aprehendido bajo el signo de la privación. Esta “deuda de sentido”, la razón y la ley de ser quienes somos, viene desde otra parte que no de los hombres. Alienación total de la sociedad, pues impide que se reconozca la organización social como obra humana de sus propios componentes, y que sin embargo, le permite mantenerse

una e indivisa. La elección de la ilusión a la hora de enfrentar el verdadero motor del cambio social, permite conservar la unidad e indivisión de la sociedad. Desde el momento en que se reconoce la posibilidad de interferir en las mudanzas sociales, estamos frente al fin de la indivisión.

Y, al parecer, esto es lo que ocurre. Por circunstancias que desconocemos, aunque me atrevo a aventurar factores demográficos, se produce una suerte de inversión en el dispositivo que opera con la exterioridad, transformándose de instrumento que opera para mantener la igualdad, a instrumento de sumisión. Pero el Estado sólo puede asegurar su participación en esta historia gracias a que se sirve de una situación que ya preexistía, la constitución originaria de todo espacio social en y por la división política. Anótese, no se trata de que modificaciones en la esfera religiosa sean causa del advenimiento del Estado, en el sentido de una anterioridad en un proceso de uno en relación a otro. Se trata sí de una reformulación de las definiciones y relaciones que establece la sociedad para con el más allá, de las que se deriva una nueva forma de relación en la que aparece un pasaje que lleva al hombre, a un hombre, desde la sociedad al mundo divino y del cual se hace portavoz y representante en el mundo humano, apropiándose del principio de exterioridad.

He aquí finalmente que nos encontramos con el Estado Moderno, que hundiéndose sus raíces en la religión se aleja cada vez más de ella para ocupar ahora él el lugar que se destinaba a los dioses, “en el lugar vacío de Dios, es la vez del Estado aparecer”. Se inaugura entonces una nueva exterioridad legislativa, esta vez teniendo al Estado como monopolizador de esta dinámica y levantándose él como el único capaz de constituir una sociedad, eliminando la trascendencia, se encuentra en condiciones de poseer un saber y un poder total dentro de la sociedad. El totalitarismo, el último experimento social que el Estado Moderno nos legó, no se encuentra sin embargo, más cerca de determinar la verdadera razón que mantiene la cohesión dentro de la sociedad. Al contrario, parece querer volver a la antigua ilusión religiosa, pues se niega a enfrentar la realidad de la división buscando ciegamente la sociedad total, una, donde toda división o conflicto desaparezca así como cualquier rasgo de oposición interna. Así, el totalitarismo, del cual en sólo cien años tuvimos tres intentos (el comunista, el nazista y el fascista), y que hoy parece afirmarse bajo el alero de la globalización económica y tecnológica, se convierte en fiel heredero y representante de los antiguos tiempos. Esto es, se mantiene firme en su empeño por evitar el enfrentamiento directo con la realidad, cual es que es el hombre el verdadero autor y creador de la sociedad y que es la propia diferencia y oposición entre los hombres lo que les hace al mismo tiempo mantenerse unidos. Prefiere

volver la vista nuevamente a la calidez de la ilusión religiosa, que si bien es una ilusión libertadora, lo es a partir de la mentira, pues sólo así supo conjurar en el inicio de los tiempos la verdad de la división y de la oposición. O la ilusión libertadora de la religión primitiva o la verdad opresiva del Estado Moderno, que por primera vez intenta mirar de frente el lugar a partir del cual se mantiene la unión de las sociedades. Será que estamos condenados? No lo estaremos, en cuanto reconozcamos el carácter activo que nos cabe como agentes del cambio social y de la historia. En cuanto estemos concientes que el camino recorrido hasta ahora ha sido el rodeo necesario que la humanidad debía dar para poder mirarse de frente y reconocerse como una y distinta, y para reconocer que la única forma de impedir el poder de ejercerse, es por la conquista de su verdad.

Una vez aclarado este punto concerniente a la función que tiene la religión en la sociedad primitiva estamos en posición de analizar nuevamente la propuesta de Bergson. Para el filósofo, la religión primitiva cumple una función de resguardo y reforzamiento de las obligaciones y exigencias sociales, enmarcadas en el ámbito de la necesidad de mantener la cohesión dentro de la sociedad. Esta visión sombría que se nos entrega de la sociedad primitiva y su religión se ve, sin embargo, contestada por el material etnográfico moderno. En efecto, hemos visto primero que cuando hablamos de sociedades primitivas no nos encontramos frente a grupos humanos que vagan en busca de comida y refugio y que al contrario, disponen de una tecnología, un conocimiento y una estructura social que asegura su sobrevivencia no solo material, sino también ideológica (en cuanto son sociedades que se mantienen invariables en el tiempo). Segundo, acabamos de ensayar otra respuesta a la pregunta por la función de la religión en estas sociedades, y vimos que no sólo da cuenta de la función de la religión como también permite explicar el origen de la institución del Estado y adelanta una salida para el problema circular al que nos condenaría la presente totalitarización de nuestra sociedad. Aquí vamos por fin arribando al punto central de esta tesis. ¿Existe realmente un salto evolutivo que signifique el paso de una sociedad cerrada a una abierta, de una religión estática a una dinámica? A mi parecer, y esto es lo que he intentado demostrar hasta ahora, este salto no existe y la posibilidad de su existencia defendida por Bergson se debe a un mal entendimiento del universo primitivo. Si encaramos a las sociedades arcaicas desde la perspectiva de la carencia, de la necesidad, de la fragilidad de su constitución interna, rápidamente concordaríamos con el diagnóstico propuesto por Bergson. Pequeñas sociedades regidas por una moral de la obligación y la presión, vueltas sólo sobre sí mismas y constantemente amenazadas de extinción por condiciones psicológicas y medioambientales

inestables, que la religión como refuerzo, vendría a cubrir. De ahí, y gracias a una casualidad que bien podría no haberse producido, pero que felizmente aconteció, saltaríamos a una sociedad abierta que abraza a la humanidad toda guiada por una moral de la aspiración y una religión del amor místico que haría las veces de punta de flecha o de cuña, que insertándose en el seno de la sociedad cerrada que se abre, diseñaría un nuevo camino para la humanidad, marcado por la acción transformadora que no se contenta con la simple contemplación. El problema que se me presenta es que para Bergson, y él insiste varias veces en este punto, lo que determina la posibilidad del salto evolutivo, es la aparición de nuevas tecnologías, más complejas y numerosas, que permitirían al hombre “liberarse del agobio de la lucha por la existencia”, yugo que ya vimos, es inexistente. Por otro lado, y esto también se encuentra en la base de su argumentación para defender la teoría del salto, se nos dice que la moral de los antiguos, sería una moral natural. Esto es, adaptada justamente a las presiones que significa vivir en constante desventaja para con el medioambiente. Pero, y quiero insistir en esto, hemos visto que la moral de que se sirven estas sociedades dista mucho de una simple moral de la presión y la obligación, destinada al simple mantenimiento de la cohesión del grupo. Si la característica fundamental de una sociedad abierta es la de una apertura no sólo a los miembros del grupo, sino a la totalidad de la humanidad, podríamos sostener con relativo éxito la tesis de que estas sociedades primitivas se constituían efectivamente como sociedades abiertas, por cuanto el propio dinamismo de la lógica interna de su movimiento le obliga a abrirse a la totalidad de la humanidad en la violencia guerrera, único medio de sostenerse todas ellas unas e indivisas en relación a las otras. No se trataría ni de guerra de todos contra todos, ni de una amistad de todos con todos, estos dos extremos vendrían a provocar el fin de la autarquía y la autonomía de estas sociedades. Y, sin embargo, no es este un punto que me parezca defendible, pues de hecho la apertura no es solidaria sino violenta, no es de unión, sino de exclusión. Pero al mismo tiempo, tampoco veo que la tesis del amor místico y la solidaridad universal de la moral abierta sean una realidad palpable o al menos esperable. Si bien el mismo Bergson nos pone sobre aviso en este punto y nos muestra cómo cuando el círculo se abre, producto de la acción de un místico reformador, al mismo tiempo tiende a cerrarse pues la nueva religión va cubriéndose paulatinamente de la religión estática, y de la misma manera, la moral de la aspiración va lentamente entrando en el ámbito de la obligación, nos encontramos sin embargo, dice Bergson, en una posición más adelantada que antes. La cuestión es que resulta imposible salir definitivamente de esta suerte de espiral, por lo que el salto evolutivo sería en realidad, el paso de una moral natural y una religión estática a una posibilidad de apertura social y dinamismo religioso, salto que ya habría sido dado, de

una vez y para siempre. Y aquí volvemos nuevamente al principio. Si el diagnóstico que Bergson hace de la sociedad primitiva no se adecua con la realidad expuesta por los documentos etnográficos, podríamos tentar otra hipótesis, que tomando en cuenta estos documentos pudiese ofrecernos también la posibilidad de un salto, esta vez definitivo y total? A esto respondería que sí.

Como vimos en la tesis levantada por Gauchet, la lógica que mueve a la religión primitiva, es la definición de una exterioridad a partir de la cual la sociedad es capaz de pensarse y de actuar sobre ella misma. Hasta hoy, sólo se habría producido una inversión de esta exterioridad, tomando cuenta de ella el Estado como nuevo fundador y relegando a la religión a un papel decorativo, el cual estaría en vías de desaparecer. Al mismo tiempo, el surgimiento del totalitarismo estaría negándose a tomar cuenta de las verdaderas razones que rigen la cohesión social, volviendo al camino ya intentado por la religión, que no es otro que el de la ilusión, llevada por una voluntad negativa empeñada en quitar la vista de una intuición original humana, la existencia de la división y oposición la sociedad, cuestión que la sociedad primitiva logró salvar mediante la ilusión libertadora de la exterioridad de la fundación y el origen. ¿Nos encontramos entonces, nuevamente encerrados en un círculo? Ciertamente que no, una cosa al menos ha mudado en este intento humano por escapar de la sumisión al poder. Hoy sabemos lo que los primitivos sólo intuían, sabemos que las relaciones sociales y la organización política de una sociedad no está marcada ni por limitaciones materiales o psicológicas, ni se debe a un don divino que habría instituido a la sociedad como tal. Es más, sabemos que cultivando nuestra condición efectiva de agentes sociales e históricos somos capaces de acceder a las razones últimas que caracterizan la organización y distribución del poder en la sociedad. Y nos vemos ayudados en esta tarea por un arma poderosa que es también hija del Estado y del hombre libre (pensador) que por eso mismo posee la claridad para mostrar y enseñar el nuevo camino. Me refiero a la Filosofía, pues es en ella y no en la religión que encontraremos los elementos necesarios para asumir el salto evolutivo. La religión nos liberta, es verdad, pero al precio de la ilusión y la mentira. El estado nos ofrece la verdad, pero el precio es la opresión. Sólo la filosofía puede realmente abrir un nuevo camino para el hombre transitar y preparar el salto.

Para decir con Bergson diríamos que la sociedad actual se mantiene como una sociedad cerrada sólo que a escala mundial, su moral sigue siendo la de la obligación y la presión y el hecho del cristianismo propagar el amor universal al hombre, no difiere en mucho de otros monoteísmos con vocación imperial. En cuanto a la religión me parece que en ningún

momento de la historia humana posee el estatuto de “estática”, pues su definición choca con la realidad etnográfica ya analizada. Pareciera que a momentos accede al estatuto de ser dinámica, sobre todo cuando cumple la función política de instaurar una exterioridad que servirá de referencia simbólica para la sociedad organizar la distribución y organización del poder. En este sentido el dinamismo estaría dado por mantener en constante movimiento a la sociedad primitiva, en tanto la estructura organizacional que de ella se deriva imprime la necesidad no de cerramiento de la colectividad en torno de sí misma, sino en abrirse al Otro, que es reconocido como referencia de oposición. El mecanismo de la guerra vendría a completar y a asegurar el éxito de esta distribución horizontal del poder en la sociedad primitiva. Sin embargo, no sería posible otorgarle el estatuto dinámico a esta religión en la perspectiva de Bergson, pues para él justamente lo que significa un “avance” sería el hecho de la sociedad humana abandonar los mecanismos de la naturaleza, léase, moral de la obligación, natural, y acceder en un determinado momento al movimiento creador que significaría la aparición de una nueva religión ahora verdaderamente humana, abierta a la solidaridad universal, preocupada no con la cohesión de la sociedad, sino con la cohesión humana, preocupada no con la sobrevivencia de la especie, sino con una adhesión general a la vida. He intentado en éstas páginas mostrar que no se produjo tal avance o salto y que lo que aconteció fue un giro dentro de la misma lógica religiosa primitiva. El salto es posible sólo a partir del momento en que se abandone el prejuicio religioso que establece la necesidad de una exterioridad como fundamento de lo social y espiritual. De la misma forma una moral de la aspiración sólo tendrá lugar en una sociedad que se reconozca como dueña de sí, con el poder de apropiársela y de transformarla según sus propias necesidades.

4.- CONCLUSIÓN

Las preguntas propuestas en la introducción pueden ahora ser contestadas. ¿Porqué no pensamos como los no civilizados y porqué el hombre de otras épocas no difería del hombre actual? No pensamos como los hombres de las sociedades sin estado porque el sentido de lo que es ser- humano mudó con la aparición del aparato estatal. Al desaparecer, o más bien al modificarse la referencia religiosa a la exterioridad como fundamento de lo social y al ser asumida esta tarea por una estructura interna, el aparato de Estado, se quebró el instrumento que hacía posible una participación igualitaria con el estatuto del origen. Al ser este origen externo y anterior a la sociedad se impedía al individuo de participar directamente del conocimiento que entrega el contacto directo con la divinidad. Con la aparición del “elegido” esta horizontalidad en el acceso al conocimiento de las causas primeras se desconecta del todo social para encarnarse en una única persona o institución que pasará a velar en adelante por el cumplimiento de los ritos y mecanismos necesarios para tomar este contacto, que por su vez estará en condiciones de ordenar y decidir en nombre de la sociedad. Asistimos entonces a la mudanza a que se hace referencia más arriba. Mudanza del sentido del hombre. Aparece por primera vez la división entre los hombres a partir de una relación de mando – obediencia, rasgo característico de nuestra organización social.

Ahora, porqué el hombre de otras épocas (primitivo) no difiere, sin embargo, del hombre actual? Puesto que aun permanecemos aferrados a la misma lógica de la religión primitiva de situar la referencia al origen en la exterioridad. Si bien esta exterioridad posee cada vez menos elementos religiosos, pues es el Estado quien ahora se apropia de ellos, la referencia de sentido en relación al reconocimiento social de una dádiva proveniente del exterior, se mantiene. Si antes eran los antepasados, hoy es el Estado, si antes era Dios, ahora es el Estado. Sólo se producirá un quiebre en esta relación a partir del momento en que se tome conciencia de la fuente de la que la distribución del poder en la sociedad se está sustentando. Esto es, cuando se reconozca la existencia de la oposición como mecanismo natural de relación humana, única a partir de la cual puede construirse una cohesión que escape a referencias externas, y extraiga de sí misma la fuerza para aceptar la verdad del poder, única fuerza que puede impedir que se ejerza.

¿Cómo referir a una necesidad vital las ficciones que se levantan ante la inteligencia y a veces contra ella? La necesidad vital existe, sólo que no es de orden económico como piensa Bergson, sino de una cuestión política, una intuición psicológica inherente a la especie humana que se niega por su propia característica de ser libre e inteligente a la sumisión a un poder externo que no el suyo propio. El mundo primitivo intentó conjurar la división que surge del monopolio del poder a través de una ilusión religiosa. La sociedad actual intenta ofrecernos la verdad del poder al precio de la opresión política y económica. El impulso vital ha recorrido todo lo largo de la historia humana y hoy nos impulsa a finalmente mirar de frente nuestra propia oposición para a partir de allí eliminar definitivamente toda referencia a un sustrato religioso que de alguna manera venga a determinar nuestras acciones.

Finalmente, cómo la religión ha sobrevivido al peligro que le hizo nacer? Transformándose, produciendo una inversión lógica en el sentido que le había hecho nacer. La función política que cumplía en la sociedad primitiva fue modificada y ahora cumple un papel inverso. Manteniendo la referencia al fundamento externo, sólo contribuye a prolongar la jerarquización del poder, pues en ella el Estado encuentra ahora un fiel aliado a la hora de justificar una metafísica del origen. Sólo la filosofía puede, y en este punto Bergson no se equivoca, por servirse de la intuición, realizar la tarea de mostrar al hombre el camino que lo lleve al puente, al gran salto jamás dado por la humanidad. Hoy parecemos estar lejos, los gobiernos del mundo se empeñan en eliminar la filosofía de los currículos de las escuelas y universidades. Quizás sea señal de que se encuentra en el camino cierto y de que no es simplemente una más de las disciplinas del conocimiento humano, sino quizás LA disciplina humana, en la que se encarnan desde siempre dos elementos que le hacen tan peligrosa: el amor al conocimiento humano y la libertad de pensamiento. Quizás haya llegado el momento en que la máquina de hacer dioses deba ser detenida, y quepa al filósofo hacerlo.

Bibliografía

- Bergson, H. Las dos fuentes de la moral y la religión, Ed. Sudamericana, Bs. Aires, 1946.
- Clastres, P. Arqueología da violencia, Ed. 70, Lisboa, 1996.
- Clastres, P. A Sociedade Contra o Estado, Ed. Afrontamento, Porto, 1975.
- Gauchet, Marcel. A Dívida do Sentido e as Raízes do Estado, Ed. 70, Lisboa, 1996.
- Levi-Strauss, Claude. Pensamento Selvagem, Ed. Papyrus, Sao Paulo, 2002.