

Henri Bergson

La risa

Ensayo sobre la significación
de lo cómico

Introducción y traducción de
Guillermo Graño Ferrer



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Le Rire: Essai sur la signification du
comique*

Primera edición: 2008

Segunda edición, con nueva traducción: 2016

Tercera reimpresión: 2023

Diseño de colección: Estrada Design

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Ilustración de cubierta: Paul Kaye: *Niños riéndose en una sesión de cine infantil*
(detalle), Londres

© Paul Kaye / Corbis / Cordon Press

Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© del prólogo, la traducción y las notas: Guillermo Graíño Ferrer, 2016

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2008, 2023

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-9104-338-6

Depósito legal: M. 3.017-2016

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 9 Introducción
- 29 La risa. Ensayo sobre la significación de lo có-
mico
- 31 Prefacio
- 35 Primer capítulo. De la comicidad en general. La
comicidad de las formas y la comicidad de los mo-
vimientos. Fuerza expansiva de la comicidad
- 79 Segundo capítulo. La comicidad de situación y la
comicidad de palabra
- 123 Tercer capítulo. La comicidad de carácter
- 169 Apéndice a la vigesimotercera edición. Sobre las
definiciones de la comicidad y sobre el método se-
guido en este libro

Introducción

«¿Cómo se las arreglarán nuestras *snobinettes* el año que viene para calmar su sed de metafísica? En efecto, monsieur Bergson, su favorito, el genial inventor del “subconsciente”, pasará el invierno en Nueva York, donde ha sido invitado por la Universidad de Columbia a impartir una serie de conferencias. ¿Cómo sustituir las “five-o’clock bergsonianas”?»¹

Difícil resistirse a comenzar nuestra introducción con una pequeña anécdota de este tipo. La espinosa cuestión que así lanzaba a sus lectores *La Vie parisienne* el 20 de julio de 1912 no solo es divertida. Ilustra a la perfección el lugar común del que no podemos prescindir para em-

1. Citado en el excelente libro de ‘François Azouvi *La gloire de Bergson*, París, Éditions Gallimard, 2007’, p. 14, del que esta introducción es deudor. El lector puede asimismo encontrar en EP, 410, un desmentido de Bergson a propósito de la ‘frivolidad’ del público que asistía a sus cursos.

pezar a situar este libro. Henri Bergson fue un filósofo «a la moda» como ningún otro lo había sido antes y, probablemente –y con permiso de Jean-Paul Sartre², como ningún otro lo ha sido después.

Este aspecto más mundano de su notoriedad, difícilmente imaginable al lector de hoy, constituyó para sus detractores un amplificador que sobredimensionó lo que en realidad era una filosofía seductora y vaporosa, poco original, que convenientemente reunía en sí todos los elementos que la permitían permear en el gran público; para sus defensores, en cambio, el ruido y su conversión en filosofía de época –la de la *avant-guerre*– impidieron más bien distinguir el verdadero bergsonismo de su sucedáneo, así como calibrar con justicia la importancia revolucionaria de un pensamiento que resultó condenado poco menos que a desvanecerse, al menos aparentemente, con la moda que generó.

Y es que Bergson no fue solo un fenómeno mundano: la filosofía francesa pensó apasionadamente con él o violentamente contra él. Muchos lo consideraron el más grande filósofo que había dado la historia en mucho tiempo, y casi todos coincidían en que su obra decidiría el curso de lo que iba a ser el pensamiento del nuevo siglo XX. «Por primera vez desde Descartes –escribe Étienne Gilson–, Francia tuvo la suerte de poseer uno de esos raros especímenes que son los grandes metafísicos. Nos referimos con ello a un hombre que, llevando su mirada

2. Una comparación de la naturaleza de la fama de Bergson con la fama de Sartre puede encontrarse en el mencionado libro de Azouvi, pp. 327-330.

al mundo y diciendo lo que ve, deja en los espíritus una imagen renovada, no como hace el científico descubriendo nuevas leyes o nuevas estructuras de la materia, sino penetrando más al fondo en la intimidad del ser. Bergson lo ha hecho; lo ha hecho ante nuestros ojos, en presencia nuestra, de una manera tan simple que nos sorprendía no poder hacerlo nosotros mismos.»³

Sin embargo, tras la fiebre, las incontables polémicas y la Gran Guerra, Bergson adquirió en vida, como señaló Raymond Aron⁴, el estatus de «clásico» asimilado o superado que, con puntuales excepciones, vio decaer la vitalidad de su pensamiento. Henri Lefebvre dijo que uno ya lee a Bergson «para divertirse, como quien visita una exposición de muebles o de fotos de la “belle époque”»⁵. Desde luego, como exposición de época sus libros tienen un perfume encantador, pero la determinante pervivencia de su influjo fue mucho mayor de lo que sus enemigos quisieron reconocer. En el homenaje que la Sorbona le brinda en 1959, Gabriel Marcel intenta romper con el gusto marmóreo que producen algunos perfiles clásicos, y comienza así su alocución: «Bergson. Pronuncio el nombre. Lo dejo reverberar en mí. Intento despertar de un largo sueño las fuerzas mágicas que, hace ya medio siglo, dicho nombre liberaba a su alrede-

3. Étienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, París, VRIN, 2005, pp. 99-100.

4. Cfr. su «Hommage à Bergson» en Raymond Aron, *Essais sur la condition juive contemporaine*, París, Tallandier, 2007.

5. Citado en Giuseppe Bianco, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, París, PUF, 2015, p. 138. Esta obra es muy ilustrativa como recorrido por las críticas a Bergson.

dor. [...] Constató que lo lejano es al mismo tiempo muy cercano, inmediato, presente».

En cualquier caso, volviendo a la época más viva de su «gloria», entre filósofos y *snobinettes* existió todo un campo de influencia, arte, literatura, política, en el que nuestro autor no fue menos importante: el *bergsonismo* constituyó también la gran matriz cultural del primer cuarto de siglo francés. Así pues, si ahora se nos permite distinguir entre la repercusión propiamente filosófica, la más generalmente cultural y la mundana, podremos decir que el libro que aquí presentamos, *La risa*, fue relativamente secundario para la primera, pero absolutamente clave para las dos últimas. Fundamental para la impregnación del bergsonismo en la cultura, porque en él nuestro autor dedica unas páginas a desarrollar una filosofía del arte, más o menos explícita, que habría de tener gran eco en los movimientos literarios y artísticos de principio de siglo; igualmente importante para la gloria mundana, porque el tema tratado parece alejado de la reflexión filosófica «dura», proporcionando así un tono amable y accesible al texto; relativamente secundario para el mundo más estrictamente filosófico, precisamente por el mismo motivo.

Y es que, en efecto, la risa parece un tema idóneo para que el pensamiento se despliegue de una manera libre, ensayística por así decir, con pocas ataduras técnicas hacia un «estado de la cuestión». Un periodista escribió a propósito de la conferencia en la que, mucho tiempo antes, Bergson prefiguró algunos de los argumentos de *La risa* que «el auditorio creía buenamente divertirse, cuando al final se dio cuenta de que había hecho con monsieur Bergson su obra de filosofía, casi de metafísica»,

para luego añadir que «es lo que normalmente nos gusta, al menos en Francia; hacer filosofía y ciencia como monsieur Jourdain hacía prosa, sin saberlo»⁶. Esta marcada tendencia nacional a filosofar sin la gravedad de los alemanes es quizá uno de los motivos por los que, en el país galo, las ideas circulan con tanta fluidez hacia el público y la vida cultural, circulación que con Bergson alcanzó un punto álgido, especialmente a partir de *La risa*.

El propio autor, en un pequeño texto sobre la filosofía francesa (EP, 452-79), escribe que la primera característica de esta es «la simplicidad en la forma», la claridad, el recurso a los términos de uso corriente, empleados de forma nueva, para cubrir las necesidades que el filosofar va generando. Esto último no solo ha permitido que la filosofía se dirija a todo el mundo en lugar de a un grupo de iniciados, sino que «ha acrecentado la fuerza y la flexibilidad de la lengua francesa» (EP, 474). Desde luego, en eso mismo nuestro autor es un indiscutible maestro: laureado con el Premio Nobel de Literatura sin haber escrito propiamente literatura, la ligereza con la que su pensamiento se desenvuelve sin acusar la constricción del lenguaje hace recordar esa facilidad para penetrar en el ser de la que nos hablaba más arriba Gilson. En suma, la naturalidad con la que plantea los problemas filosóficos y una creatividad particularmente plástica a la hora de ofrecer respuestas le han brindado un merecido puesto en un panteón literario en el que, como decimos, no es raro encontrar a filósofos franceses: Pascal, Voltaire, Rousseau, Camus...

6. Citado también en el libro de Azouvi, p. 101.

Sin embargo, nada de todo esto nos debe hacer perder de vista algo fundamental: ni el lado «ensayístico» ni el lado literario que hemos mencionado significan en Bergson una complaciente atención del pensamiento sobre sí mismo, la búsqueda de un objeto como excusa para que la inteligencia se luzca desenvuelta. El autor de *La risa* tiene una gran antipatía por «el *Homo loquax* cuyo pensamiento, cuando piensa, no es más que reflexión sobre su palabra» (PM, 127). Asimismo, lamenta el aspecto meramente crítico de la filosofía, pues «la sola crítica aceptable sería un nuevo estudio, más profundo e igualmente directo, de la cosa misma». Bergson es, de hecho, muy contrario a la idea de *filosofía como conversación*: del mero uso inteligente de conceptos sociales no se llega a una naturaleza «poco preocupada por facilitar nuestra conversación» y en cuyo terreno el espíritu humano avanza «de sorpresa en sorpresa» (PM, 126). La inteligencia de por sí sirve de poco, pues está caracterizada, según la famosa y polémica frase de *La evolución creadora*, por «una incompreensión natural de la vida» (EC, 166).

Pero el hacer de Bergson no solo es contrario a la locucidad retórica del crítico «inteligente». En este punto, es inevitable mencionar también su rechazo al proceder deductivo de los «sistemas», cuyos resultados valdrían igual para «un mundo en el que no hubiese plantas ni animales» (PM, 45). Las explicaciones que estas filosofías ofrecen se mantienen en un plano de abstracción que no permite ajustarlas a la particularidad del mundo, que no permite entallar la teoría al máximo, por así decir, para no dejar espacio en el que quepan otros posibles obje-

tos⁷. Muchas de ellas unifican la realidad en un principio, ya sea «la Substancia de Spinoza, el Yo de Fichte, el Absoluto de Schelling, la idea de Hegel o la Voluntad de Schopenhauer» (PM, 89), sin entender que lo único que hacen es representar el mundo en un signo convencional que, por aplicarse a toda la realidad, reduce a nada la comprensión que de ella pueda ofrecer. Sin duda, «la plantidad» del mundo puede resultar demasiado contingente para estos sistemas⁸, pero si la filosofía quiere alcanzar *precisión*, debe poder dar cuenta del mundo tal y como es. Así pues, la única filosofía que a nuestro autor, en sus tiempos de estudiante de la École normale, le parece no seguir este modelo y mostrar una verdadera vocación de plegarse a los hechos es el evolucionismo de Herbert Spencer. Y es el estudio detallado de dicha aplicación de la mecánica a la evolución lo que le hace caer en su famosa distinción entre el tiempo matemático y la *duración*, alejándole así de la vía del cientismo, y poniéndole sobre la pista de la que será su propia filosofía.

Los trabajos de Bergson son, pues, investigaciones concretas sobre problemas concretos: «si acaso he aportado algo nuevo es la idea de que no hay un problema filosófico, sino una infinidad de cuestiones particulares que requieren ser resueltas separadamente». Por supuesto, este procedimiento no carece de antecedentes inmediatos en la tradición francesa de la que Bergson se

7. En realidad las condiciones de Bergson son dos: que la explicación valga solo para el objeto estudiado y que a ese objeto solo le pueda valer esa explicación.

8. Así lo dice F. C. T. Moore en *Bergson; Thinking Backwards*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 17.

reclama: Ravaisson, en su tesis doctoral titulada *De la costumbre*, a través de un estudio sobre la forma en la que el hombre adquiere hábitos, llega a formular «una filosofía de la naturaleza» (PM, 289). Y Bergson, en su *Materia y memoria* por ejemplo, estudia la relación entre mente y cuerpo en el problema de la localización cerebral de la memoria, para luego estrechar la investigación un poco más en la sola memoria verbal, para finalmente dirimir la cuestión en el estudio de las afasias⁹. La ciencia de su tiempo está constantemente presente en su obra, y con ello Bergson cumple también la segunda característica que en el pequeño texto antes mencionado atribuye a la filosofía francesa: el intenso diálogo con la ciencia positiva que tanto Descartes, Pascal, D'Alembert, La Mettrie o Comte, como él, ilustran a la perfección. En todos ellos, la atención a la ciencia o sus propias contribuciones a ella están directamente vinculadas a sus filosofías, inhibiéndoles de crear sistemas en los que llevar una idea rodando por una pendiente, por así decir, hasta sus últimas consecuencias.

Ese saludable contacto con la realidad no se limita a lo exterior sino también a la intimidad de la conciencia, pues, según dice en el mismo texto, los filósofos franceses han sido también generalmente finos psicólogos (Pascal, Rousseau, Condillac...). En ese atento contacto con la interioridad, en el *sens intime*, es donde el padre del espiritualismo y precursor de toda la generación inmediatamente anterior a Bergson, Maine de Biran, encontrará la posibilidad de llegar a un auténtico conocimiento metafí-

9. Cfr. PM, 116.

sico¹⁰. Por supuesto, nuestro autor se inserta también en esta tradición: su atenta penetración en la vida de la mente y de la conciencia es el origen de gran parte de sus descubrimientos¹¹. Sin embargo, es en la intersección de la realidad interior y la realidad exterior donde, si se nos permite, se dirime realmente la esencial aportación de su pensamiento, como también se dirimía allí, aunque de manera muy diferente, la gran problemática que afrontó Descartes. Y es allí, de nuevo, donde se desarrollará en lo esencial la investigación que se lleva a cabo en *La risa*.

Consideremos ahora que en las décadas anteriores a la irrupción de Bergson la filosofía francesa se debatía entre tres corrientes¹². En primer lugar, los herederos del positivismo, principalmente Renan y Taine¹³, representaban el dominio del prestigio de la ciencia positiva en aquellos años, un dominio, bien es cierto, productivo, pues Francia fue testigo de importantes avances en fisiología, psicología, sociología. Renan y Taine no rechazaban completamente la metafísica, pero tampoco le reservaban un lugar especialmente halagador: ora ser un complemento poético de la ciencia, ora una «prolongación especulativa» siempre necesaria a un hombre que no puede dejar de pensar el

10. Cfr. EP, 191-198.

11. Es precisamente esta característica uno de los aspectos más polémicos de su pensamiento. Para muchos, ninguna ciencia puede surgir del examen de la conciencia.

12. Cfr. Jean Guitton, *Regards sur la pensée française*, París, Beauchesne, 1997.

13. Annie Petit ha defendido sin embargo que es poco acertado situar a Renan, como casi todos hacen, dentro del positivismo. Cfr. Annie Petit, «Le prétendu positivisme d'Ernest Renan», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2003, 8, pp. 73-101.

absoluto, ora una síntesis de los saberes científicos dispersos, etc. La única escuela posible de filosofía era en cualquier caso el positivismo, y el descrédito de la metafísica y de la religión a favor de la ciencia parecía irreversible.

Sin embargo, incluso dentro de la propia ciencia la cosa no era tan sencilla. Ravaisson, una de las figuras más importantes de la segunda mitad del XIX francés, llamó la atención sobre el hecho de que científicos como Auguste Comte o Claude Bernard, comenzando sus estudios con la idea de que el mundo de lo vivo podía explicarse exactamente como el mundo de lo inorgánico, a medida que avanzaron en su investigación se vieron abocados a postular la particularidad de lo viviente¹⁴. El dominio del paradigma mecánico fue gradualmente sustituido, en un siglo en el que las ciencias de la vida adquieren gran protagonismo, por otro paradigma que quizá pueda dejar un cierto espacio a una suerte de *reen-cantameinto*. En cualquier caso, dentro de la filosofía se produce, en contestación al positivismo, una renovación del espiritualismo protagonizada por el propio Ravaisson, que ya antes profetizó la venida de un «positivismo espiritualista», por Lachelier –a quien Bergson dedica su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*–, por Boutroux –de quien Bergson fue alumno en la École normale–, por Cournot, y que, en general, enfatiza la espontaneidad de la vida frente a la necesidad del mecanismo, la irreductibilidad de lo viviente a lo no viviente.

En ambas corrientes, positivismo y espiritualismo, está presente, desde posiciones enfrentadas, una cierta obse-

14. Cfr. PM, 295-296.

sión por el lugar de la metafísica en el conjunto del saber, por su posible legitimidad, por su supuesta crisis o por su muerte definitiva. Y es en este contexto en el que Bergson, ante el entusiasmo de muchos, restablece en todo su derecho la metafísica, llevando a buen término la insistencia de los espiritualistas en la libertad humana frente al positivismo más estrecho. Sin embargo, este triunfo de la metafísica no solo se produce sobre el determinismo cientista (un determinismo encarnado en el plano psicológico por el *asociacionismo*), sino también sobre un tipo de kantismo muy presente en la filosofía francesa en los tiempos de estudiante de Bergson, para el que, tras la labor destructora del criticismo sobre la metafísica, las respuestas a las cuestiones más importantes de la filosofía solo podían provenir de una suerte de moralismo¹⁵.

Con todo, no puede decirse en absoluto que el prestigio de la ciencia hubiese quedado sin efecto tras el triunfo del espiritualismo. Nuestro autor, y esa es la razón de su éxito, ofrece una síntesis que pretende conciliar ciencia y metafísica, que repiensa la relación entre ambas, que utiliza los propios descubrimientos científicos para revitalizar la metafísica y que concibe la labor de esta de una manera absolutamente novedosa. En palabras suyas, la «metafísica positiva» podrá llevar a su propio dominio la reforma que, siglos atrás, la física moderna consumó en el suyo. Hasta entonces, la metafísica procedía con el análisis y no con la *intuición*, trataba las realidades espirituales como realidades materiales. Por ejemplo, Kant «atribuye a las relaciones de causalidad el mismo sentido y el mismo rol en el

15. Cfr. EP, 951.

mundo interno que en el mundo externo. A partir de ahí, la libertad deviene un hecho incomprensible. Y, sin embargo, por una confianza ilimitada pero inconsciente en esa apercepción interna de la que se esforzaba en restringir su alcance, [Kant] creía en la libertad inquebrantablemente. La elevó, pues, a la altura de los noúmenos [...]» (DI, 174-175)¹⁶. La intuición, en cambio, proporciona una visión del espíritu por el espíritu que se da en la propia experiencia y que, considerando el tiempo en tanto *duración*, hace que se desvanezcan muchos de los falsos problemas que hasta entonces obsesionaban a la filosofía y coartaban las posibilidades del conocimiento metafísico¹⁷.

Así pues, metafísica y ciencia tienen sus respectivos dominios, espíritu y materia, campos en los que pueden alcanzar su parte propia de realidad última. Sin embargo, ambas podrán cooperar de la manera más estrecha, pues materia y espíritu se unifican en la experiencia: la una podrá verificar, controlar y corregir a la otra, y la otra a la una. Entonces, como ya antes había mantenido Fouillée, la metafísica habrá de olvidarse de los sistemas, de las respuestas totales, de las soluciones definitivas, y resignarse a la probabilidad y a un conocimiento progresivo que, según Bergson, alcanzará la misma precisión que el conocimiento proporcionado por la ciencia positiva.

Quizá esta división de labores le recuerde al lector que conozca los *Pensamientos* de Pascal la distinción que este

16. Jean Nabert contestó después esta interpretación bergsoniana de Kant. Cfr. Jean Nabert, *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, París, PUF, 1994.

17. Cfr. PM, 52.

formula entre el *esprit de finesse* y el *esprit de géométrie*. No en vano, el triunfo de Bergson representa el triunfo de la Francia de Pascal sobre la Francia de Descartes, la de Rousseau sobre la de Voltaire, la de Fénelon sobre la de Bossuet, la de Maine de Biran sobre la de Comte; en suma, el triunfo del *esprit de finesse* sobre el *esprit de géométrie*, un triunfo apoyado en los descubrimientos de la biología y la psicología¹⁸. La filosofía, en este caso, no avanza geoméricamente con el razonamiento deductivo que Descartes aplica en su *matemática universal*. Comparte con esa Francia, por supuesto, la ausencia de jerga y el diálogo con la ciencia de los que ya hemos hablado, pero, sin embargo, desarrolla un tipo de agudeza en el juicio consistente en enfocar la visión a la realidad más cercana y compleja. Así pues, la cualidad filosófica que el lector va a encontrar en *La risa* es algo muy parecido a un gran *esprit de finesse*, una intuición capaz de desentrañar las complejas relaciones que el impresionista cuadro de los hechos nos ofrece.

Ya hemos señalado con el ejemplo de *Materia y memoria* que Bergson parte en todos sus libros de una problemática particular para dar respuesta, a través de ella y en diálogo con la ciencia, a una cuestión propiamente filosófica. En *La risa*, estudiando las razones por las que algo deviene risible y por las que reímos, Bergson pretende también «hacernos comprender la verdadera naturaleza del arte, así como la relación general del arte con la vida» (p. 122). Si la fantasía cómica «nace de la vida real y está emparentada con el arte, ¿cómo no ha-

18. Cfr. EP, 382-383, 454-455, 477, 674; PM, 75.

bría de tener también algo que decirnos sobre el arte y la vida?» (p. 36). Para Bergson, cercano en este aspecto al pragmatismo americano, nuestra capacidad de percibir la realidad está determinada por la acción, por la proyección práctica del mundo que nos rodea: «lo que veo y escucho del mundo exterior es simplemente lo que mis sentidos extraen para iluminar mi conducta; lo que conozco de mí mismo es aquello que aflora a la superficie, aquello que toma parte en la acción» (p. 136). El arte, entonces, contrasta con la vida, es «revelación de la naturaleza». Por un lado, libera nuestra percepción exterior de su vínculo con la utilidad inmediata –idea que será particularmente fecunda en las artes plásticas–; por otro, ayuda a penetrar en un «yo profundo» del que la inmediata vida social y la abstracción del lenguaje nos mantienen alejados –idea de más calado en la literatura, especialmente en la poesía¹⁹.

Así pues, no es de extrañar que semejante teoría fuese muy bien recibida en este último terreno. El simbolismo, en su rechazo a la exterioridad del parnasianismo y del naturalismo, encontraba una perfecta sintonía con la crítica de Bergson al asociacionismo. El llamamiento de nuestro autor a «superar la limitación de las palabras para expresar aquello que las palabras no estaban destinadas a expresar» coincidía con la concepción poética de Mallarmé, y, aunque quizá el primer filósofo en el que dicho movimiento había encontrado inspiración fuera

19. Otra de las críticas más repetidas al bergsonismo es, a este respecto, la que le acusa de replegarse en el yo para glorificar la vida interior.

Schopenhauer, la formulación de nuestro autor ofrecía una posible nueva legitimación del ideal poético simbolista que muchos no tardaron en asumir²⁰. En cualquier caso, las atribuciones de influencia pronto se multiplicaron: Proust, el futurismo, el cubismo, Valéry o la música de Debussy parecían fieles aplicaciones de la filosofía bergsoniana a sus respectivos dominios. Resultó entonces ciertamente complejo determinar con exactitud el impacto real en la cultura de una obra cuyas ideas, la mayor parte de las veces simplificadas en lejanas reverberaciones, habían quedado diluidas en el ambiente. Fuese Bergson el origen o más bien la síntesis de un cierto aire de época, no cabe duda de que Francia *pasó de pensar como Taine, Renan y Zola a pensar como Bergson*.

Decía el discípulo Charles Péguy que lo mejor de la influencia de su maestro, cuya «revolución está en todas partes, instalada en el corazón del presente», era la particular versatilidad de su pensamiento para ser llevado por otros a los dominios más diversos. Ciertamente, esa aplicación debía ser efectuada siempre por terceros: «no tengo un principio general –decía Bergson– del que deduzco consecuencias y que me permite responder a cualquier cuestión sobre cualquier tema. Se me pregunta frecuentemente mi opinión sobre las cuestiones más diversas y a menudo no pienso nada en absoluto». Y es que «la filosofía es una cosa silenciosa. No debería mezclarse con todo, como parece hacerse. Es así como a ve-

20. Cfr. A. E. Pilkington, *Bergson and his influence; A reassessment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 222 y ss. También el libro de Bianco citado más arriba, pp. 36-43.

ces se deforma lo que digo» (EP, 406-407). Seguramente, esta modestia filosófica se vio reforzada por una personalidad discreta, tendente a la circunspección y con una gran medida de la cortesía. Y quizá esta última característica le impidiese también distanciarse con más determinación de unas consecuencias con las que su gusto más bien clásico y su talante ciertamente conservador apenas le permitían simpatizar. Bergson no gustaba de las vanguardias, ni escuchaba a Debussy, le asustaba el sindicalismo revolucionario de uno de sus discípulos más importantes, Georges Sorel, aunque probablemente sí apreciase el modernismo teológico –que tanta polémica generó– de su más estrecho colaborador, Édouard Le Roy.

Las causas que, en cambio, sí rompieron la barrera de la circunspección y obtuvieron de nuestro autor una clara determinación no fueron demasiadas, aunque en ellas sí se empleó a fondo. Por ejemplo, el constante patriotismo francés (un tanto germanóphobo), las llamadas al heroísmo en la IGM (su visita a Wilson fue quizá determinante para la entrada de Estados Unidos en la guerra), o la defensa, junto a los conservadores, de la enseñanza clásica y generalista –tradicionalmente francesa– frente al saber especializado proveniente del modelo alemán que dominaba la Sorbona. Y esta última cuestión no es en absoluto secundaria: recordemos que en 1871, un año después de la dolorosa humillación ante Prusia, Renan, cuya obra más importante, *La vida de Jesús*, había sido una aplicación de la alemana ciencia de la filología «al problema de los orígenes cristianos» (EP, 463), aseguraba que la victoria de Prusia era la victoria de la discipli-

na, y que Francia debía «dar más a la especialidad, a la ciencia, a lo que los alemanes llaman el *Fach*, y menos a la literatura, al talento de escribir y de hablar». Bergson se opuso con insistencia a los herederos del proyecto de Renan defendiendo lo que Péguy llamaría la «tradición de la inteligencia frente a la filología».

En *La risa*, nuestro autor despliega un elegantísimo arte de conferenciante, un poco retórico y literario, precisamente en la tradición de la que los herederos de Renan –maravilloso escritor por otra parte– llamaban a emancipar la enseñanza francesa²¹. Ya dijimos que el texto no aborda un «estado de la cuestión» como cabría esperar de un trabajo de *Fach*, pues, según dice Bergson, la «exposición se complicaría en exceso y daría lugar a un volumen desproporcionado a la importancia del tema tratado» (p. 31). Sin embargo, este tema, que quizá no mereciera una discusión directa de las contribuciones anteriores, era entonces ciertamente popular, y la producción de estudios había sido y sería abundante. Baste mencionar como muestra que Spencer, autor tan determinante en el recorrido de Bergson, había escrito una *Fisiología de la risa*, o que un discípulo del propio Spencer, James Sully, dirigió una respuesta al libro de Bergson, o que un autor de la talla de Sigmund Freud escribió años más tarde *El chiste y su relación con el inconsciente*²².

21. De nuevo, Annie Petit matiza esa visión sobre Renan, quien adoptaría esa posición más por realismo que como ideal. Cfr. Annie Petit, «Enseignement scientifique et culture selon Ernest Renan», *Revue d'histoire des sciences*, 44, 1991, pp. 23-60.

22. Cfr. Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, París, Fayard, 2000, cap. XIII.