

Henri Bergson

Cayetano BETANCUR

I

UN ESBOZO DE LA FILOSOFIA BERGSONIANA

Henri Bergson nació en París en el año de 1859, en el seno de una familia judía de origen irlandés. Naturalizado en Francia, fue primero profesor en la Escuela Normal Superior y, después, en el más alto instituto científico de ese país, el Colegio de Francia. Su tesis doctoral (1889) fue la obra "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia", a la que siguieron ótras donde completa el sistema esbozado ya en ésta: "Materia y memoria". "La evolución creadora", "La energía espiritual", "El pensamiento y lo movedizo", "Las dos fuentes de la moral y de la religión" y un no escaso número de ensayos y conferencias destinados a desenvolver aspectos especiales de su filosofía.

La filosofía de M. Bergson sólo se comprende de modo adecuado colocándola dentro del escenario histórico de las doctrinas del conocimiento que son el supuesto de las ciencias desde Kant. La esquematización del pensamiento merced a las categorías kantianas, hizo de cada ciencia una estructura cerrada, hostil a todos los elementos que no fueran las categorías aprióricas que presidían el respectivo conocimiento científico. Para Kant, la realidad sobre que opera la ciencia no es absoluta y necesaria; para mejor decir, sólo conocemos de ella los fenómenos cambiantes que se nos presentan en estado caótico, y en los cuales introducimos un orden mediante ciertos supuestos a priori, necesarios y universales estos sí. De ahí por qué cada ciencia se constituya ineludiblemente por medio de estos supuestos formales, que son los que determinan la esencia de los fenómenos que pretendemos ordenar. Cada fenómeno da así lugar a tántas esencias cuantos sean los elementos a priori con los que *objetivemos* el fenómeno mismo. La realidad aparece entonces dividida y multiplicada según el número de cien-

cias que la estudian.

Contempla Bergson el panorama científico de su tiempo y halla que en él no existen posibilidades para aprehender la vida y el espíritu, que son las verdaderas realidades. Porque Bergson es, ante todo, un enemigo declarado del materialismo y del monismo naturalista a que condujo, por explicable desarrollo de su doctrina, la teoría kantiana. Y éstos son los supuestos históricos de su teoría del conocimiento, que es el punto de partida de toda su filosofía.

El intelecto opera sólo con conceptos y éstos constituyen la ciencia. Con los conceptos fraccionamos indebidamente la realidad, aprehendemos sólo aquella parte que nos es útil para la acción; los conceptos miran las cosas desde un punto de vista externo, son como tangentes de una esfera. Resulta así la realidad convertida en un mecanismo dispuesto al servicio de nuestras necesidades. Esta concepción de la ciencia hace de Bergson un seguidor de William James, el padre del pragmatismo (1).

Pero en el filósofo francés esto es apenas un punto de partida; Bergson considera que la verdad no se adquiere por medios científicos. El instrumento de la verdad es la *intuición* y con ella pretende obtener una expresión auténtica de la realidad toda. Por de pronto se advierte que Bergson es partidario de una metafísica cuyos caracteres veremos adelante (2). Para fundamentar su aserto sobre la intuición hace el filósofo una crítica al concepto del yo que forma la *psicología científica*.

La psicología científica quiere tratar el yo con términos de espacio; por eso habla de intensidad, siendo así que en lo psíquico sólo hay diferencias cualitativas, y lo intenso es del orden de la cantidad (3). Tampoco es muy feliz cuando quiere expresar la duración o el devenir de los sucesos psíquicos. La ciencia no puede a causa de su inevitable

(1) Cf. el prólogo de Bergson a la trad. francesa de la obra sobre el Pragmatismo de William James, reprod. en "La pensée et le mouvant", pp. 267 y ss. (Paris, 1939).

(2) Parece que para Bergson lo contrario de la metafísica, del conocimiento de lo real, es lo que se obtiene por el cálculo; la metafísica, como lo inexperimentable por principio, no tiene razón de ser. Cf. "La pensée...", pp. 47 y 201 y ss.: "Introduction a la métaphysique".

(3) Cf. el capítulo I del "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia". (Madrid, 1925) y todas sus obras restantes.

esquematismo, aprehender el tiempo; para ella el tiempo es esencialmente reversible; pues que es construido con elementos idénticos; el tiempo científico no es un tiempo que *dure*. Pero el tiempo real es algo muy distinto: nada de homogeneidad en el devenir de nuestros actos psíquicos; hay entre todos ellos una honda diferencia cualitativa; y sin embargo, se entrelazan mutuamente de tal manera que nuestro pasado no se anula con el presente, sino que vive en él y en cierto modo se acompaña del futuro. Esta es la *duración* concreta, que el pensamiento abstracto sería incapaz de reflejar; sólo nos es dada en la intuición inmediata de su propia y concreta realidad.

Bergson se ocupa aquí en mostrar ejemplos con los que pudiera ponerse en parangón este proceso de nuestra duración real. Encuentra, sin embargo, que con palabras, signos de los conceptos, no puede expresarse la intuición. En todos los ejemplos y metáforas de que hace uso, quiere patentizar que la duración de nuestro yo es algo que tiene, a la vez, la multiplicidad cualitativa, la continuidad en el proceso y la unidad de dirección (4).

Nuestra alma, o mejor, el yo, es, por consiguiente, duración; no una cosa que dure, no un móvil sobre el cual pase tangencialmente el movimiento, sino duración, temporalidad, acaecer continuado de actos. El fenomenismo de la filosofía bergsoniana se hace aquí paladino y nos recuerda la doctrina de Wundt. Este mismo concepto (o intuición!) del alma lleva a Bergson a construir una teoría de la libertad (5).

Sólo en las ciencias es posible hablar del proceso fatal de la causalidad; operan ellas sobre una vida que hacen mecánica y necesitan, para la elaboración sistemática, la fijeza determinista. Pero al filósofo se le presenta el alma como duración y en ella no hay nada de necesidad para los actos que devienen; la libertad es la relación de una acción con el yo, y es una relación indefinible porque es progresión y no extensión, duración y no objeto o cosa (6).

(4) Cf. el "Ensayo", caps. II y III, y "La pensée", pp. 20, 35, 87, 92, 163 y ss. (las dos conferencias en Oxford sobre la percepción del cambio), 208, 213, 227, 238, etc.

(5) Sin embargo, el propio Bergson se ha defendido de que se le tache de fenomenista, afirmando la substancia y la persistencia de las existencias; de paso ha dicho cómo su pensamiento no tiene que ver en esto mucho con Heráclito. ("La pensée", p. 238).

(6) "Ensayo", cap. III; "La pensée", pp. 18, 27, 132, 197 etc.

Esta es la verdadera esencia de la vida: por eso la vida es evolución creadora. Por eso también lo viviente es lo único que tiene memoria. La memoria-hábito o retentiva es simplemente un proceso mecanizado por el que traemos a nuestro yo, contenidos de vivencias pasadas, sin aprehenderlas como tales; de este modo recordamos una poesía. Pero la memoria-representación es la que nos permite revivir toda una vivencia pasada en su integridad, en su duración concreta y real. La primera vive en un perpetuo presente; la segunda nos hace históricos, nos muestra como seres en su pasado: éste es un privilegio de la intuición (7).

Con la intuición entra, asimismo, el filósofo en el reino de la metafísica. Valiéndonos de ella conocimos nuestro yo como duración; pues en esa duración hemos de ver también el mundo. No sigamos representándonos el ser como lo inmóvil, como lo permanente; la esencia misma del ser es el devenir; todas las cosas viven en un continuo fluir, en una perenne evolución creadora y se desenvuelven animadas por el *impulso vital* que les es inherente. Pero el *impulso vital* no es más que el último estadio de la intuición; con la intuición, por consiguiente, arribamos a la esencia misma de las cosas; en ella vemos confundidos el ser con el conocer; nada hay allí de preocupación utilitaria; nada de conciencia en este supremo acto del espíritu. El ser y el conocer se compenetran y el yo coincide con el mundo (8).

La materia no es, como creyó el evolucionismo anterior a Bergson, algo primordial frente a formas más perfectas; al contrario, la materia es la distensión, la debilitación de la fuerza vital; la materia es una suspensión de desarrollo, de crecimiento; no obstante, no hay que afirmar con el naturalismo, que la materia esté absolutamente desprovista de vida, es una vida con tendencia al mecanismo; pero vida es movimiento, es creación. La materia, entonces, tiene en sí los ingredientes de su superación (9).

Dios es el impulso vital originario del que irradia la fuerza vital

(7) "La pensée", p. 193 y ss.

(8) Cf. distintos lugares en que se compara la intuición con la inteligencia en "La pensée": pp. 21, 33, 37, 38, 39, 44, 49, 74, 76, 79, 86, 97, 157, 161, 165, 176, 206, 210, 224, 240 y ss.

(9) Sobre la materia y, en general, sobre el mundo exterior, cf. "La pensée", pp. 19, 36, 37, 44, 47, 52, 94, 121, 157, 233, 244, 246.

que se advierte en las cosas. Empero, así como no ha de tomarse a éstas como substancias, tampoco Dios es cosa que se le parezca: Dios es la misma continuidad de irradiación, de evolución que ostentan las cosas. Eduardo Le Roy añade a este divino inmanente de Bergson, un divino trascendente que es aquello que ha de llegar a ser por evolución en nosotros mismos (10).

La moral bergsoniana es lógica continuación de su sistema: Bergson considera que la moral y la religión tienen dos orígenes diversos, pues de otra manera, no se explicaría que fuesen distintos los deberes que tiene el hombre: unos para con la sociedad particular o cerrada, y otros para con la sociedad abierta que es la humanidad. El fundamento de estos últimos está en la misma evolución creadora, en lo más íntimo del esfuerzo vital. Con la religión el hombre hace frente a la tiranía de la inteligencia y su poder disolvente; es por esto, una manifestación del aliento vital. Hay una religión estática que une el hombre a la vida, y otra dinámica con la cual se supera la vida y se pone el hombre en contacto con el esfuerzo creador.

(Lo que antecede fue escrito desde 1936 para los estudiantes de historia de la filosofía. Recojamos a continuación algunos juicios críticos que ha merecido la filosofía de Bergson).

II

BERGSON Y LA CRITICA FILOSOFICA

Bergson adquiere su sitio adecuado en la historia de la filosofía. Lo exige así la ineludible realidad de ser un gran filósofo. Estos ejemplares humanos no surgen jamás al azar. Manuel G. Morente ve así su aparición:

“Durante los siglos XVII y XVIII el espíritu humano usó de la razón y del intelecto hasta el empacho. Descartes definía el alma por la inteligencia. El sentimiento fué considerado como un pensamiento confuso, un pensamiento inferior. En el arte, aspiración hacia lo claro y lo definido, hacia la intelectualización de las emociones. En la moral,

(10) Cf. “L'évolution créatrice”, pp. 258 a 292. (Paris. 1936)

nivelación de las costumbres y creencias, en nombre de la unidad del ser humano. En la política, ruptura con la tradición y establecimiento de un régimen racional. En la historia, ignorancia de la idea de evolución y cambio. En la metafísica, aspiración o demostrar matemáticamente el absoluto. Por todas partes, y en todos los órdenes, tendencia matemática, tendencia a sentir, a querer, a vivir, a obrar conforme a los cánones y categorías de la razón.

Este intelectualismo recibió ya un duro golpe con la filosofía kantiana. Esta filosofía tuvo por objeto principal limitar las esferas de ejercicio de la actividad humana, descubriendo las leyes propias de cada una. . . .

Prodújose una reacción anti-intelectualista que lleva el nombre de romanticismo. El romanticismo es, en general, la afirmación del sentimiento sobre el pensamiento. Las filosofías románticas —Hegel, Schelling, Fichte— tienen todas un acentuado carácter estético. . . . El intelecto en su marcha lenta de objeto a objeto, se pierde forzosamente en un proceso infinito, sin conseguir nunca agotar la realidad toda. La intuición intelectual, en cambio, nos da súbitamente el ser; luego, sólo hace falta construirlo en sistema, siguiendo, de arriba hacia abajo, el camino que la ciencia, de abajo hacia arriba, necesitaría una eternidad para recorrer.

Pero estas construcciones sistemáticas se evidenciaron pronto como frágiles y quebradizas, porque eran artificiales y puramente poéticas. Las ciencias positivas, mientras tanto. . . . fueron progresando de modo asombroso, precisamente por la seguridad, la objetividad de sus métodos. . . . Hacia la mitad del siglo XIX señalase un nuevo intelectualismo, semejante al del siglo XVIII. No se habla ya de la razón; pero se invoca la ciencia.

. . . . Entre el intelectualismo racionalista y el cientifista, hay esta esencial diferencia, que aquél cree poder aspirar con la razón a conocerlo todo en su esencia eterna, mientras que éste, sabiendo la imposibilidad de tal empresa, renuncia a esos ensueños y se recluye en el laboratorio.

Desgraciadamente, esta reclusión no fue completa. El intelecto, no sólo se ha recluso en el laboratorio, sino que ha pretendido recluir en él también al espíritu todo. El modo de pensar científico aspiraba a

extenderse a la vida entera y a sujetar a sus procedimientos toda la actividad humana. Tal es la esencia del positivismo: la inteligencia renuncia al absoluto, pero es para recabar un dominio despótico sobre todo lo humano.

Contra esta sequedad estadística y matemática ha protestado en mil modos el alma contemporánea. Un anhelo de espiritualidad pura se ha manifestado. . . .

Esto lo ha sentido la juventud de todos los países cultos, y ha devorado con avidez aquellas producciones en que se manifestaba una honda fe en el poder original y creador del hombre genial: Carlyle, Nietzsche, Emerson, Guyau. Estetismo, se dirá quizá despreciativamente. No; humanismo, culto del espíritu, de la originalidad y fecundidad del espíritu, anhelo vago de una metafísica nueva que, sin negar la validez del pensamiento metódico, salve y conserve las nobles aspiraciones del alma humana. . . .

La filosofía de M. Bergson responde a ese difuso y confuso anhelo de espiritualidad que caracteriza el ocaso del siglo XIX. Por una parte, detiene la creencia positiva, limita el intelecto en sus pretensiones de absoluto dominio; por otra parte, descubre y utiliza una nueva actividad psíquica, la intuición, para restaurar sobre nuevas bases y con sentido original la venerable labor de la metafísica". ("La filosofía de Henri Bergson", pp. 30 a 34; Madrid, 1917).

El mismo comentarista español expone vivazmente el descubrimiento bergsoniano de los relaciones entre la intuición y el intelecto:

"...el intelecto verifica sobre esa realidad profunda y movediza, una operación primaria que consiste en solidificarla, en determinarla, en transformar lo fluyente en quieto. . . .

La misión de la intuición es, pues, esa; oponerse a la labor del intelecto, o de lo que llama Bergson el pensamiento, "la pensée". Por eso en su último libro ha llegado al refinamiento máximo quizá en la historia de la filosofía, que consiste en haber puesto en el título mismo de su libro la última esencia de su pensamiento: lo llama "La pensée et le mouvant". *El pensamiento y lo movedizo*. Intelectual es el pensamiento. Pero el aspecto profundo y real es el movimiento, la continuidad del fluír, del cambiar, a lo cual sólo por intuición podemos llegar.

Por eso para Bergson, la metáfora literaria es el instrumento

más apropiado para la expresión filosófica. El filósofo no puede hacer definiciones, porque las definiciones se refieren a lo estático, a lo quieto, a lo inmóvil, a lo mecánico y a lo intelectual. En cambio como la verdad última es lo movedizo y fluyente que hay debajo de lo estático, a esa verdad no se puede llegar por medio de definiciones intelectuales; lo único que puede hacer el filósofo es sumergirse en esa realidad profunda; y luego, cuando vuelva a la superficie, toma la pluma y escribe, procurando, por medio de metáforas y sugerencias de carácter artístico o literario, llevar al lector a que verifique a su vez esa misma intuición que el autor ha verificado antes que él. La filosofía de Bergson es una constante invitación a que el lector sea también filósofo y haga él también las mismas intuiciones". ("Lecciones preliminares de filosofía", pp. 56 y 57; Tucumán, 1938).

Sin embargo, parece que el mismo Bergson daba menos importancia a su doctrina de la intuición que a la más originariamente suya de la "intuición de la duración". Al menos así se lee en la carta a Harald Höffding que éste reproduce en su segunda edición de "La philosophie de Bergson": "A mi juicio, todo resumen de mis puntos de vista deformará el conjunto de ellos y los expondrá, por lo mismo, a una multitud de objeciones, si no se coloca en primer lugar y si no se insiste sin cesar en lo que yo considero como el centro mismo de mi doctrina: la intuición de la duración. . . . La teoría de la intuición, sobre la que usted insiste mucho más que sobre la de la duración, no se ha destacado a mis ojos sino mucho después que ésta, deriva de ella y sólo por ella puede ser comprendida". (pp. 160-161).

Esto mismo parece confirmado en la epístola que Bergson dirigiera al Padre Gorce con motivo del comentario que este profesor del Instituto Católico de Tolosa hizo cuando el autor publicó su obra "La pensée et le mouvant":

"Veney, 16 de agosto de 1935.—Muy reverendo Padre: Acabo de leer el artículo que habeis tenido la bondad de enviarme y en el que terminais el estudio sobre "el neo-realismo bergsoniano-tomista". Debo repetir lo que os había dicho antes: vos habeis puesto de relieve, con mayor fuerza, la significación de mis trabajos. Yo no conozco demasiado bien, desgraciadamente, la Filosofía de Santo Tomás, tomada en su conjunto, para poder decir, a mi vez, hasta qué punto la mía es la

prolongación de la suya. Lo que sí es cierto, es que, cuando yo he llegado a profundizar tal o cual punto de esa filosofía, me he encontrado en presencia de ideas cuya substancia, puedo aceptar, exceptuando naturalmente el desenvolvimiento científico posterior. Sobre la *intuición* habeis expuesto ideas tomistas que concuerdan con las mías. Como lo explico en "El Pensamiento y el Movimiento", yo había dudado largo tiempo sobre el término. Pude prescindir de adoptarlo. Pero, para dar claridad y comodidad a los estudiosos, quise presentar dos sentidos de las palabras inteligencia y pensamiento, entre los cuales el lector pudiera escoger cada vez. Resta ahora la cuestión propuesta entre el realismo y el idealismo. Si tengo que escoger entre estos dos "ismos", no dudo un instante: es en el realismo más radical en que yo me afilio y en el que coloco el conjunto de mis doctrinas. Yo no he podido considerar el pensamiento como una construcción y este fue mi punto de partida expuesto en "Pensamiento y Movimiento", en el que rechacé el kantianismo a pesar de que "La Crítica de la razón pura" suscitaba entonces un respeto casi religioso.....". (Esta carta corre publicada con una introducción por el doctor Félix Henao Botero, en el tomo segundo de la revista "Universidad de Antioquia", Medellín, 1935).

Y es que la tesis bergsoniana de la intuición ha dado lugar a no pocas objeciones provenientes del campo conceptualista. El P. Garrigou-Lagrange no duda en colocarlo entre los filósofos nominalistas, pues en su sentir a esto viene a quedar reducida su teoría acerca de la inteligencia:

"C'est là, en effet, le dernier mot du bergsonisme: la théorie du sens commun qu'on nous présente suppose la vérité du nominalisme empiriste, mais d'un nominalisme tel qu'il est la négation absolue de la raison et peut-être même de la conscience. Négation de la raison: aux concepts rigides ne répondent pas des "natures"; les notions premières et les tout premiers principes ne sont eux-mêmes que de vues superficielles prises sur le devenir....—... Il est aisé de voir qu'il est la négation de la valeur objective du principe d'identité. D'où vient que, pour M. Bergson, il y a *plus* dans le mouvement que dans l'immobile? C'est que placé comme Héraclite au point de vue des sens (expérience externe et interne), *l'immobile* pour lui c'est ce qui est en repos

et qu'avec du repos on ne fera jamais du mouvement comme le prouvent les arguments de Zénon. . . . — Pour M. Bergson, toute immobilité est l'inertie de l'être figé, cristallisé, privé de vie. Il n'a pas de peine à montrer que le vivant est supérieur à cet être inerte, inanimé. Mais il oublie qu'au-dessus de l'instabilité de l'être qui est d'emblée en possession de la plénitude qu'il doit avoir (. . . .) — Il y a dans tous les ordres deux espèces d'immobilité. Celle d'abord des "saturés", comme dit saint Paul, des esprits bones et des coers étroits, des entêtes qui ne voient qu'un côté des choses et veulent en faire l'absolu. C'est ce qui faisait dire à Renan: les convaincus sont des sots, des unilatéraux, des simplistes. C'est l'immobilité du fanatique et du sectaire. Au point de vue du coeur, c'est celle de l'égoïste, plein de lui-même et ressasié. C'est l'immobilité du plaisir au repos revé par Épicure, le non-trouble, l'ataraxie qui s'obtient par la suppression du désir. Au-dessus de cette immobilité cadavérique qui provient de l'étroitesse des capacités réceptives et du désir, il y a quelque chose de supérieur qui ne se trouve que dans les natures capables de voir les multiples aspects des choses, sans pouvoir cependant ramener cette multiplicité à une unité supérieure. C'est l'instabilité du dilettante, trop exigeant pour être jamais satisfait de ce qu'il a; celle d'un Goethe, d'un Sainte-Beuve, d'un Renan. C'est l'état d'esprit de celui qui préfère, comme dit Pascal, la recherche de la vérité à la vérité, parce qu'il n'a pas la force de s'arrêter et de la contempler quand il la possède, parce qu'il a peur de ses exigences: "Quand j'ai connu la vérité, j'ai cru que c'était une amie; Quand je l'ai comprise et sentie, j'en étais déjà dégouté". — Au dessus, il y a l'immobilité qui provient non pas de l'étroitesse des capacités ou de la pauvreté du désir, mais bien de la perfection de ce que l'on possède, de la valeur du but réalisé. Ce n'est plus l'immobilité du simpliste, de l'esprit fermé, c'est celle de l'esprit synthétique qui a su se dégager du détail, sortir du multiple, faire l'unité dans sa science, à la manière d'un Platon, d'un Aristote, d'un Thomas d'Aquin, d'un Leibnitz". ("Le sens commun", pp. 49 à 52; ver también pp. 30, 61, 237 etc. Paris, 1936).

He transcrito más de lo necesario quizá en el pasaje anterior, por lo que tiene de agudo el estudio del ilustre dominicano. A mi ver, adivina con gran perspicacia que en mucho este amor por lo inestable

es producto de una inestabilidad correspondiente del espíritu, propia, como él dice, de ciertas mentalidades diletantes. Sin embargo, esa misma actitud es profundamente humana y, especialmente, en ciertos momentos de la historia del pensamiento se impone, como para el organismo ciertas dietas heroicas. Por esto, un filósofo católico también, y por cierto muy adicto a los círculos de la Orden de los Predicadores, Jacques Maritain, ha tratado con menos rigor este anticonceptualismo bergsoniano:

“Nous voilà ici en face d'un grand mystère, et redoutable, de la vie intellectuelle. Il n'y a pas d'intuition *per modum cognitionis*, il n'y a pas d'intuition intellectuelle sans concepts et conceptualisation. Et cependant l'intuition peut être vraie et féconde (elle est même, pour autant qu'elle est vraiment intuition, infailliblement vraie et féconde), et la conceptualisation où elle s'exprime et laquelle elle a lieu peut être erronée et illusoire. . . . — . . . Dans les moments incomparables de découverte intellectuelle, où capturant pour la première fois, dans l'ampleur comme infinie de ses possibilités d'expansion, une vivante réalité intelligible, nous sentons monter et se nouer au fond de nous le verbe spirituel qui nous la rend présente, nous savons bien ce qu'est le pouvoir intuitif de la intelligence, et qu'il s'exerce par le concept. . . . — Au cœur de tout grand système philosophique, il y a ainsi, M. Bergson l'a marqué dans un texte célèbre, une vue très simple, et inépuisable, qui un jour a comblé l'esprit de certitude. Chez tout grand philosophe et tout grand penseur il y a une intuition centrale qui en elle-même ne trompe pas. Mais cette intuition peut se conceptualiser, et de fait, dans un très grand nombre de cas, elle se conceptualise dans une doctrine erronée, peut-être pernicieuse. Tant qu'il reste lié à ses propres idées, le philosophe lui-même a beaucoup de peine à faire le discernement; il faudra bien qu'un jour le discernement soit fait. Et comprenons la grandeur du drame qui se joue là! Voilà une certitude intuitive par où soudain le réel se donne à l'esprit par où ils s'extasient soudain l'un dans l'autre; et voilà en même temps et du même coup, puisque cela ne peut pas avoir lieu sans une conceptualisation tirée de notre fonds, le risque de se tromper plus ou moins gravement, et de mettre en péril tout un système bien éprouvé d'énoncés tenus pour vrai par les sages. L'esprit, pour éviter ce risque, va-t-il se détourner du réel qui s'offre, de l'être

un instante, atteint dans un aspect qui ne s'était pas encore découvert á lui? C'est impossible; il sait que son premier devoir est de ne pas pecheur contre la lumière. Il doit vérifier avec le plus grand soin tout son équipement conceptuel, mais il ne peut pas ne pas se jeter vers l'être. A n'importe quel prix! Il lui est demandé de ne pas se tromper, } mais d'abord il lui est demandé de voir". (Jacques Maritain, "Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle", pp. 260 a 263; Paris, 1939).

Pero la escuela del realismo crítico no ha recibido con mucho agrado esta tendencia bergsoniana, que consiste en colocar en tan bajo nivel la obra del intelecto:

"Bergson reconoce, sin duda, en algunos momentos la absoluta necesidad de los conceptos para la filosofía, pero exige que sean "conceptos flúidos, capaces de seguir la realidad en todos sus contornos, y de copiar el movimiento y la vida interior de las cosas". Pero entonces intenta realizar una contradicción; quiere unir lo general, los precisos contornos, lo rígido, que es y debe ser propio del concepto, si hemos de entendernos sobre el sentido de las palabras, con lo individual, flúido y cambiante de la intuición. Aunque la intuición sea, por ejemplo, un tránsito continuo de la secante a la tangente de un círculo, siempre permanecen distintos los dos conceptos de secante y tangente. —Ahora bien: Bergson, al acentuar con parcialidad la significación de la "intuición" y desconocer la del "pensamiento" o ponerle exigencias irrealizables, cae a su vez en una prevención injustificada contra el pensamiento; en un menosprecio, bien poco crítico, de la razón y la ciencia. —Pero en tanto que Bergson o sus seguidores quieren oponer la "intuición" como lo inmediatamente "experimentado" frente al conocimiento, se engañan a sí mismos, pues ellos, a su vez, aspiran al "conocimiento" (y aún a la realidad en su profundidad). Sólo lo "inmediatamente vivido" es, según ellos, verdaderamente "real". Pero lo vivido inmediatamente no es conocido, esto es, juzgado, por el solo hecho de vivirlo. Si se dice que lo intuído es lo único "verdaderamente real", es ya esto un juicio que sobre lo intuído se falla. Mas esto es imposible, a no ser saliéndonos de la intuición inmediata y enfrentándonos con ella a cierta distancia. Oponer la intuición al conocimiento no tiene sentido, porque el conocimiento mismo es una función vital, y

los más ardientes partidarios de la ciencia no afirman que el conocimiento deba suprimir toda intuición. Quien carezca de dotes o de inclinación para la labor científica y filosófica, límitese a la experiencia inmediata o dedíquese a la actividad económica, política, artística, religiosa, práctica; deje, empero, intactos los valores culturales de la ciencia y la filosofía". (A Messer. "La filosofía actual", pp. 161-162; Madrid, 1930).

Como se ve, este juicio no puede ser más duro, pero tampoco más certero. Y lo que el mismo autor afirma de la intuición, después de aclarar que esta palabra tiene dos sentidos diversos que es menester distinguir cuidadosamente, coincide con algo que el propio Bergson expresara alguna vez, ya maduro, no sin cierta ironía: Toda la doctrina de un gran filósofo podría reducirse en última instancia, a un punto único. Este punto es tan infinitamente sencillo que el filósofo no consiguió decirlo nunca. Por eso habló toda la vida (11).

Y con esto Bergson vino a responder, a la vez que a excusarse, de una censura que surge tan pronto se toma un libro suyo, y de la cual Augusto Messer, de quien es también el párrafo antes copiado, se hizo eco en estas palabras:

"Pero sea cual fuere el sentido de la intuición que tengamos ante la vista, es totalmente inaceptable que Bergson rebaje el pensamiento conceptual, y, por lo tanto, la ciencia, y quiera fundar la filosofía sólo en la intuición. Si se toma la intuición en el primer sentido (el sentido propio), Bergson se contradice a sí mismo, puesto que expone y desarrolla una filosofía, y la pura intuición es muda; a lo sumo se puede expresar por la pantomima y los gritos. Tan pronto como se expresa en palabras, se sirve ya de los nefandos conceptos, y puesto que las significaciones de las palabras no son otra cosa sino conceptos, todo el sentido de las palabras consiste en conceptos "inteligibles" (y el intuicionismo pretende hablar con sentido, no proferir sonidos varios). La intuición, en el segundo sentido, (como concepción divinadora, como ocurrencia inmediata), es "pensamiento". Por lo demás, en el desprecio de los conceptos y de las palabras se muestra el parentesco de Bergson con la mística, cuyos representantes —a pesar de su verbosidad—

(11) "L'intuition philosophique", conferencia en el Congreso de Filosofía de Bolonia (1911), reprod. en "La pensée", p. 135 y ss.

nos aseguran constantemente que el lenguaje ordinario oculta y altera la experiencia inmediata. Sólo los símbolos alcanzan a sugerir en cierto modo lo experimentado". (Op. cit., pp. 160-61).

En efecto, llevado el bergsonismo a su último extremo, hay plena razón en lo que se deja dicho. Sin embargo, pareciera que debemos aplicar al mismo Bergson sus palabras antes transcritas: Toda su obra sería propiamente el esfuerzo para expresar un punto único: Es menester evitar el anquilosamiento de la inteligencia, bien sea el que proviene del esquematismo de los conceptos, o de su rigidez excesiva, bien cuando es causado por la estratificación del lenguaje. En este sentido Heinz Heimsoeth, sin tomar demasiado en serio el intuitivismo bergsoniano, ha escrito: "Pensadores como Bergson y M. Scheler ven justamente la tarea de la nueva metafísica en la dirección de una entrega más ingenua y determinada de un modo puramente teóricamente, al conocimiento de lo real, en oposición a las ciencias, que se proponen fines dentro de perspectivas muy determinadas y que seleccionan los momentos de lo dado. En todo caso, quédale a la metafísica la gran tarea de la síntesis universal, no restringida por la posición fija de ninguna disciplina particular, de las ciencias unas con otras, y con los datos todos, vivos y reales, de la simple experiencia humana". ("La metafísica moderna", p. 298; Madrid, 1932).

Más apreciados como problemas particulares son ciertos extremos de la filosofía de Bergson. Su concepción del tiempo, de la duración, tiene un lugar muy señalado en la inquietante literatura que sobre este eterno tema ha trabajado el pensamiento de los últimos días: Francisco Romero, en un estudio capital sobre las nuevas direcciones en el problema del tiempo, escribe: "A su hora, la intuición aprehenderá en la profundidad la duración irreductible en vez de una voluntad transportable al acostumbrado molde substancialista, y la evolución dialéctica será reemplazada por la evolución creadora...—... Tanto en el movimiento como en el tiempo, los análisis de Bergson muestran el sentido pragmático de la racionalización de ambos, lo ilícito de tal racionalización desde un mero punto de vista cognoscitivo, y en la racionalización ponen al descubierto la reducción a cortes conceptuales, la indebida atomización, la transformación del efectivo fluir en una sucesión de instancias inmanentes. Contra estas vistas de la razón, la in-

tuición aprehende la índole trascendente del movimiento y de la duración, el efectivo trascender que es su entraña misma: un trascender que dura. Pero la trascendencia puede imaginarse también privada de duración, o por lo menos sin que la duración sea determinante en ella: acaso pueda también comprobarse. En las actitudes espirituales típicas, lo capital es el trascender, no el durar (. . .). En mi opinión —y valga ello como una observación al paso, cuya intención será desarrollada en próxima oportunidad— la noción de trascendencia admite en sí la de la duración como una de las vías del trascender; la noción de trascendencia me parece más amplia que la de duración, y capaz de utilizarse para comprender el fondo o condición universal de la realidad. Forma visible, dinámica y viva del trascender, la duración se impone de modo más evidente que otras maneras de la general trascendencia. La filosofía de Bergson, por su parte, sienta la duración y en ella insiste, tanto por la intuición primordial de que arranca como por la dirección de su desarrollo. En efecto, se apoya en bases subjetivas, introspectivas, realiza la promoción metafísica del dato intuitivo-vivencial, y adquiere vasto contorno sistemático aprovechando la experiencia biológica, interpretando la vida y trasponiendo a ella la inmediata captación vivencial, llegando a fundir los temas centrales de la duración y del "élan vital". En tal ámbito, es natural que cualquier motivo de trascendencia sea traducido a términos de duración, reducido a duración concreta". ("Temporalismo", en *Rev. Nosotros*, Nos. 50-51, páginas 343-345).

Y esa visión del tiempo, tan íntimamente unida en Bergson a la de evolución, se compenetra con ésta de tal suerte que le imprime un nuevo sello, apenas esbozado en el evolucionismo precedente. Así lo reconoce Romero: "Las dos grandes filosofías (la de Hegel y la de Spencer) que antes de Bergson estructuran la grande intuición romántica del desarrollo, no recogen la oscura intención temporalista del Romanticismo". (*Op. cit.*, p. 342).

Y a su turno, la evolución misma reviste un nuevo aspecto: "Pero en el tránsito al siglo XX experimenta el principio de la evolución una profunda mudanza, la cual ha encontrado su expresión más influyente, después de los antecedentes de Fouillée y Guyau, por un lado, y Boutroux, por otro, en el título de la *Evolution créatrice*, puesto por

H. Bergson a una de sus obras. La evolución no es un proceso cuasi-mecánico, previsible en la determinación unívoca de las constelaciones de condiciones, sino que es vida, y esto significa tránsito creador y, por decirlo así, libremente inventor hacia nuevas y nuevas formas. Lo superior surge de lo inferior como algo completamente distinto y nuevo, pese a toda su dependencia de las constelaciones básicas. La vida es creación inmanente; una vida creadora determina toda la evolución de la Naturaleza y de la realidad entera. Mas, de esta suerte, resulta superable la oposición entre el espíritu y la Naturaleza, entre la historia de la Humanidad y la historia de la Naturaleza. Un nuevo principio de la *vida*, que se desliga de las prevenciones naturalistas, trata de calar hasta una unidad más profunda de aquella vieja dualidad y oposición. Los principios de la evolución y de la vida del idealismo alemán, tantas veces soterrada, ábrense paso a través de las capas del pensamiento condicionado y orientado por la ciencia natural (en Bergson, por ejemplo, Schelling y también Schopenhauer) y se unen a ellas". (H. Heimsoeth, op. cit., p. 307).

En un cuadro que traza Heimsoeth de las recientes concepciones de Dios, como divinidad en advenimiento continuo, Bergson ocupa también su lugar destacado:

"E. de Hartmann ha sido en el siglo XIX el más grande y el de más influencia histórica entre los representantes de esta concepción, que como viva y activa teoría redentorista, de una estirpe puramente filosófica-metafísica, sin el fondo de una religión o una mística religiosas positivas y desarrolladas, significa una perfecta novedad en la historia de las corrientes espirituales religioso-metafísicas. En la actualidad, la metafísica de M. Scheler ha dado un giro completo desde un teísmo de la personalidad muy pronunciado hacia esta concepción de lo Absoluto, que lucha y que padece en el proceso del Universo. La teoría de Scheler sobre el impulso y el espíritu como los dos atributos fundamentales de este Dios en advenimiento, continúa la idea central de Hartmann, la dualidad originaria de la voluntad y de la idea en lo en-sí de lo Absoluto inconsciente. También Driesch se inclina claramente a esta concepción, que se abre paso, por lo demás, en muchos puntos de la filosofía actual (.). En Francia marchan ya en la misma dirección las doctrinas de Vacherot, según las cuales lo realmente existente nunca

puede ser sino relativamente perfecto, y la perfección infinita de la Divinidad sólo puede concebirse como el ideal último, inmanente y eficiente del proceso progresivo del Universo; y asimismo, las ideas de W. Monod. Desde el filo del siglo, aproximadamente, ha ejercido la mayor influencia la doctrina de H. Bergson, que enseña el principio universal y creador del *élan vital*, cuya fuerza productora (que se eleva en la libertad humana a su más alta forma de vida) es siempre limitada, nunca omnipotente, y se halla siempre en nueva lucha con las tendencias mecanizadoras y disociadoras —*Dieu se fait*. También en Inglaterra hay manifestaciones análogas; por ejemplo, en S. Laurie". (Op. cit., p. 305).

Pero Max Scheler, en un pensamiento que todavía podríamos llamar vigente, no obstante las posteriores enmiendas a que lo sometió, impugnaba con violencia esta teoría bergsoniana de la evolución, y de paso también, aunque en forma consecuente, su concepción de Dios.

"Sólo Nietzsche y —aunque en forma algo atenuada y gálica— Henri Bergson se atrevieron, ante *aquello mismo* que ya Schopenhauer había vivido y contemplado como su fundamento del mundo —aquel poder impulsivo, codicioso, demoníaco, que levanta formas de existencia siempre nuevas y cada vez más abigarradas—, no a deplorarlo de un modo pesimista, a sufrirlo resignadamente o a huirlo ascéticamente como Schopenhauer, sino a afirmarlo, a regocijarse y a exigir del hombre que se lance enteramente a ese poder, de cabeza, como a una rápida corriente. Para esto, naturalmente, tenía que alterarse de un modo fundamental el *sistema de valores*; por tanto, negarse por principio toda moral cristiana, como igualmente toda moral humanitaria. Esta nueva posición valorativa, no la concepción metafísica como tal, diferencia a Nietzsche de Schopenhauer. El "pesimismo dionisiaco" —presente también como concepción histórica, estética e históricamente, pero de un modo suave y no práctico, en Jakob Burckhardt y en el amigo de Nietzsche Erwin Rohde—, lo designó una vez Nietzsche como su *ipsissimum*. Precisamente aquello que Schopenhauer lloraba cristianamente, se aclama ahora dionisiacamente. El *élan vital* de Bergson y su "evolución creadora" —en el fondo sólo una contradicción lógica, pues evolución y creación son esencialmente distintas— son, como la expresión filosófica más exacta del *esprit nouveau* en la juventud de Francia antes de

la guerra, al menos muy parecidos a ese pesimismo dionisiaco, no sólo como panteísmo irracional, sino también en el nuevo acento valorativo positivo que ambas ideas poseen. Finalmente, también E. von Hartman, que formuló del modo más profundo y amplio —pero sin originalidad metafísica— el pensamiento panteísta, desde el punto de vista lógico y con la plenitud y extensión con que está tratada en él toda la historia de la concepción del mundo y la filosofía, había tenido que admitir, ya antes de la aparición de Nietzsche y de Bergson, un factor *dinámico* absolutamente *ciego*, en su idea de Dios, despojada de las notas de la conciencia, del amor, de la bondad, para mantener la ecuación panteístico-monista contra el teísmo y el ateísmo....” (“De lo eterno en el hombre”, pp. 24-25; Scheler adopta expresa posición frente a Bergson más abajo, p. 212, y un tanto atenuada contra Hartmann, pp. 155 a 159. (Madrid, 1940). Mas el propio Scheler entró más tarde por la corriente del Dios en devenir; entre otras obras, cf. “El puesto del hombre en el cosmos”, pp. 126 y ss., 2ª edic. Madrid, 1936).

III

CONSIDERACIONES SOBRE BERGSON

No me ocuparé de ningún punto de los admirablemente tratados por el filósofo francés a lo largo de su vida fecunda. Sobre todos ellos, puede decirse, hay variados volúmenes, de muy extensa elaboración no pocos. Para la necesidad presente lo mejor será decir algo del bergsonismo, como posición filosófica fundamental.

No es solamente una paradoja de fácil formación, sino una verdad que tiene sus vertientes hacia muy distintos planos, esta de que el mayor reproche que podríamos hacer a Bergson es el que haya sido toda la vida bergsoniano. Quien lea su obra de juventud, el “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”, después de haber leído sus libros de madurez, advertirá prontamente que en aquella primera labor, sólo aparecía un bergsonismo en ciernes, tal vez el meramente necesario para el desarrollo de sus propósitos y para la crítica de los métodos que tenía en mira.

Pero Bergson, me atrevo a pensarlo, se sintió peligrosamente estimulado por ese triunfo juvenil. Hay que contar con que esa obra se enfrentaba, al menos en Francia por primera vez, a una multitud de sistemas, casi que a toda la concepción del mundo entonces imperante. Pero radicalmente lo que buscaba decir Bergson es hasta dónde lleva en forma sonambúlica el espíritu de sistema, el afán constructivista deductivo, *more geometrico*, en ese campo profundamente distinto del de la materia inanimada que es el reino de lo psíquico. Y lo logra a cabalidad si se toma en bloque el resultado último de sus investigaciones.

Es cierto que ya aparece en esa obra cierta posición agonal ante la inteligencia; pero la palabra intuición asoma muy rara vez (12). Bergson sólo encuentra que el lenguaje y la vida social nos imponen ciertas formas arbitrarias de expresar las cosas, demasiado esquemáticas y las cuales predeterminan ya de por sí una serie de conceptos muy generales, incapaces por lo mismo para expresar las mil diferencias que presentan los seres psíquicos, enunciados con un mismo nombre (13). Recuérdese que atrás se ha transcrito un lugar de Bergson sobre la posterioridad que en él tiene su teoría de la intuición.

Con todo, Bergson se dejó conducir por el éxito de sus primeras investigaciones, hacia una dirección antiintelectualista. Para mí es una osadía decirlo, pero no pocos habrán visto que en este desarrollo de la tendencia intuicionista hubo mucho de mero impulso dialéctico: es decir, Bergson llevaba hasta sus últimas consecuencias racionales, por la mera vía de la dialéctica, esto es de la inteligencia discursiva, su muy respetable pero limitado triunfo de los primeros años sobre un abuso parecido de la dialéctica mecanicista. Por esto ese temor que en su obra postrimera, "El pensamiento y lo movedizo", revela para mostrarse fran-

(12) Búsqueda de propósito, la palabra "intuición" es usada por el filósofo, en esa obra, en dos lugares por lo demás anodinos: "Si ahora se procurase caracterizar este acto (el autor expone la teoría de Kant sobre la intuición del espacio; se refiere, pues, al acto en que se le aprehende), se vería que consiste esencialmente en la intuición o más bien en la concepción de un medio vacío homogéneo" (p. 80). Y luego, en la pág. 190: "Y no será solamente un modo de representación simbólica (la de la duración), porque la intuición inmediata y el pensamiento discurrido no son sino una cosa en la realidad concreta....".

(13) Sobre estas dificultades que depara el lenguaje, Bergson fue muy explícito ya desde su primera obra el "Ensayo", pp. 82, 106, 108, 110, 112, 135, 136 etc.

camente hostil a la inteligencia como apareciera anteriormente (14).

He aquí el milagro de la inteligencia. Sólo por medio de ella puede ser combatida. He aquí también el prestigio de los sistemas: es menester crearse uno que consista en destruir todos los que no sean el sistema "antisistemático".

Y si esto le ocurrió al propio Bergson; si esto sucede en los hon-
tanares mismos del bergsonismo, muy mucho más habrá de esperarse de sus discípulos que sin el genio del maestro prolongaron a través del espacio la resonancia ya incontenible de la doctrina bergsoniana. En todos los tratados de filosofía, el pensamiento de Bergson ha tenido que ser expuesto, y expuesto en forma sintética como no podría ser de otra manera. Descontando que su expositor haya sido consciente de hasta dónde esos problemas escapan a la formulación sistemática, no podemos negar que un buen número de gentes se habrán declarado hoy bergsonianas, sólo por participar "intelectualmente" de las formulaciones que nos dan los divulgadores de Bergson. En estos mismos días de la muerte del filósofo, los periodistas con su vivaz inteligencia para apresarse en fórmulas simples lo más complejo, nos han dado un Bergson que ya debe correr entre las manos de muchas gentes, momificado como todo lo que se hace popular. También en la primera parte de este trabajo hemos nosotros reducido a términos claros y precisos la filosofía del que siempre quiso que se le instuyese sin inteligírsele. Quizá ahora mismo lo estemos malentendiendo con estos apuntes apresurados (15).

Pero por esto he dicho que lo peor que pudo ocurrirle a Bergson fue haber sido bergsoniano integral. Creo sinceramente que en esta forma lo interpreto mejor que en ninguna otra.

Me interesa hacerme entender en este punto. Sólo quiero decir que el bergsonismo debe ser apenas una posición transitoria del espí-

(14) En distintas ocasiones, en esta obra, Bergson insiste en que el error no está en usar de los conceptos en filosofía, sino en partir de ellos en vez de tomar la intuición, que es la única facultad descubridora. Por cierto afirma que dos veces **solamente** en la historia de la ciencia moderna, con Descartes y Claudio Bernard, se han unido la invención y la reflexión, la espontaneidad y el análisis, la filosofía y la ciencia. "La pensée", pp. 229, 233, 240, 258-59.

(15) El mismo Bergson vió claramente esta misión de los epígonos, de los discípulos que someten al análisis el pensamiento central del gran filósofo, misión que por lo demás ha sido muy justamente ponderada por Nicolás Hartmann, a mi juicio, más prudente antisistemático que el señor Bergson. (Cf. "La pensée", p. 253).

ritu, una especie de dieta mental como la que solemos hacer cuando nuestra fisiología está demasiado trabajada por alimentos en conserva. Para nadie es un secreto que nuestros músculos sienten alivio cuando son dejados en completo estado de laxitud. Pero ninguno puede decir honradamente que sea ésta la posición natural del cuerpo humano. La posición natural es aquélla que está más cerca precisamente de lo contrario a la laxitud: la extrema tensión muscular que produce el cansancio.

Pues algo análogo acontece con la inteligencia. (Y en esta misma comparación hemos sido tributarios del filósofo francés, tan experto siempre en el manejo de las metáforas). Llega un momento en que por el simple proceso discursivo no se obtiene nada nuevo; no se hace más que rodear incansablemente en torno de una misma realidad ya completamente conocida. Es menester entonces, dejar el hilo del discurso y lanzarse al azar del puro descubrimiento. Como el animal que después de haber roído cuidadosamente un hueso, da un nuevo salto predatorio hacia un objetivo que sólo su instinto le presenta. Pero así como en este ejemplo, el mismo instinto animal que hace ser lento y progresivo en la tarea de desprender la carne de su presa, conduce al bruto con rapidez incontenible a apresar lo que de otro modo escaparía.

También la inteligencia que a menudo se empeña en desentrañar consecuencias, cumple una misión como la del animal predatorio. Descubre por vías adivinatorias nuevas verdades. Y podemos estar seguros que es la inteligencia quien ha hecho el descubrimiento, pues que esas mismas verdades son posteriormente sometidas a la tarea de análisis y examen crítico (16).

Pero en la vida de los hombres como en la de las entidades culturales llega un momento en que se secan, por decirlo así, las fuentes de toda nueva verdad; por ningún lado asoma un instante creador, la posibilidad de un descubrimiento original. Y en ello pueden influir, a su turno, dos causas igualmente importantes: Una subjetiva, y es el cansancio de los espíritus por ese tema, por esa actitud, por esa perspectiva o lado que ostentan las cosas. Objetiva otra que consiste en el agotamiento real de toda posibilidad de desarrollo.

Las matemáticas son ejemplo, en la Edad Media, de un estan-

(16) Cf. nota 14.

camiento por causas puramente subjetivas: Había inteligencia, había superabundante capacidad de deducción; y sin embargo el hombre medieval no adelanta poco más de un paso en la geometría euclidiana que ya por ellos habría podido ser superada en su "somatismo", en su carácter de ciencia de las cosas reales, como medida de esta tierra nuestra, que había sido lo que se recibiera de los griegos. Pero no sólo en esto: También la Edad Media, si exceptuamos los intentos viquingos, había echado a perder muchos descubrimientos en el campo de la navegación; ésta se limitó por muchos siglos al Mediterráneo, no sólo sin proseguir la conquista de nuevas vías náuticas, sino abandonando de hecho muchas que legaron los fenicios desde remota antigüedad.

Hubo en todo esto un cansancio, una fatiga, una falta de interés por esas trayectorias del pensamiento y de la acción. Sin embargo, con el alborear de la edad moderna, surgen aquí y allá nuevos intentos de proseguir esa obra que se dejara un día abandonada como trebejo inútil: Entonces las matemáticas y la navegación en tres siglos agotan objetivamente todas sus posibilidades. Si hoy ningún descubrimiento substancial se opera en ese campo, es porque no hay nada que hacer allí, todo está a la luz y sólo nos queda la tarea de usufructuarlo.

Si hemos de creer a Spengler, "la pasión del inventor no tiene nada que ver con sus consecuencias". "Que su invención sea útil o fatal, creadora o destructora, esto no le atañe para nada, aún suponiendo que haya algún hombre capaz de saberlo de antemano". Sólo más tarde, la técnica se hace instrumento útil a los hombres; son los espíritus menores los que la industrializan al servicio de su comodidad: "Con las ciudades crecientes la técnica se hace burguesa". Y todo este inmenso afán, toda esa arrolladora porfía del hombre occidental puesta al servicio de la técnica para que a su turno ésta le sirva a él, va cediendo notablemente, tras de la técnica haber dado todo lo que podía dar: ".ni las cabezas ni las manos pueden alterar en nada el destino de la técnica maquinista, que se ha desarrollado por necesidad interna, por necesidad del alma, y que ahora marcha hacia su planificación, hacia su término" "El pensamiento fáustico comienza a hartarse de la técnica. El cansancio se propaga, una especie de pacifismo en la lucha contra la naturaleza. Siéntese el atractivo de formas vitales más sencillas, más próximas a la naturaleza. Los jóvenes se dedican al deporte

en vez de dedicarse a los ensayos técnicos. Cunde el odio a las grandes ciudades; se aspira a sacudir el yugo de las actividades sin alma, a eludir la esclavitud de la máquina, a disipar la clara y fría atmósfera de la organización técnica. Justamente los talentos más fuertes y creadores se desvían de los problemas prácticos y de las ciencias prácticas y se dedican a la pura especulación. Empieza a resucitar el ocultismo y el espiritismo, las filosofías indias, las cavilaciones metafísicas de matiz cristiano o pagano, todas cosas que eran despreciadas en la época del darwinismo". ("El hombre y la técnica", pp. 91, 92, 95, 103.—1933).

Pero así como en estos órdenes exhaustivos de la actividad, el hombre deja caer su empeño para desplazar su acción hacia nuevos horizontes, también la inteligencia sufre estos desgarramientos íntimos cuando se fatiga de un determinado campo de investigación o cuando lo agota completamente. Y de la misma manera que sería absurdo decir que en lo primero hay un repudio de la acción, también lo sería repudiar de hecho la inteligencia en el orden de la vida mental. Aunque ciertamente a primera vista, pareciera ser éste nuestro primer deber: rechazar en un caso la acción, en el otro, la inteligencia.

No hay que olvidar que Bergson adviene históricamente en el momento en que la concepción mecanicista de la naturaleza tocaba a su fin. Cuantificado lo que debía serlo, se quiso extender hacia otros órdenes entitativos ese procedimiento en un principio fecundo. Ortega y Gasset ha descrito de manera muy viva en "El tema de nuestro tiempo" este proceso de racionalización creciente. Por lo demás, en un lenguaje alemán o francés o inglés, quiero decir, desde las formas más profundas hasta las más prácticas, los más grandes pensadores han venido advirtiéndolo desde hace más de un siglo, de los peligros a donde nos podía conducir esa propensión, ya no meramente racionalista, sino groseramente mecanicista.

Desde el punto de vista de la historia, era menester que Bergson fuera tan exagerado como de hecho lo ha sido. Pues desde otro ángulo y en relación con otras inquietudes, Bergson cumple el papel que los sofistas griegos desempeñaron en el siglo V antes de J. C. No sólo Bergson, claro está; lo que de él se diga cabe afirmarlo de todo el irracionalismo de nuestra época. Una corriente filosófica como la del período sofístico, con aquella inquietud que atraviesa todo el pensamiento de

entonces, es signo manifiesto de hasta dónde había llegado el vigor filosófico de los pensadores precedentes.

Con la sofística hace crisis la cultura hasta ese momento vigente. Sócrates cumplirá unos años después, su papel de hombre de transición: por una parte, es el último sofista; por otra, es el que prepara el advenimiento de Platón y de Aristóteles. Y éstos ya son la seguridad de la inteligencia que opera auténticamente sobre objetividades. Sobre nuevas objetividades, porque esa crisis no era más que el signo de un agotamiento de la filosofía naturalista y el paso a un período antropológico. Había cambiado el punto de vista; eran otras las acentuaciones que interesaba poner sobre las cosas. (La teoría orteguiana del punto de vista, del perspectivismo es, en este campo de la interpretación filosófica de la historia de la filosofía, de fecundísimas proyecciones; pero no se la debiera extender a nada más).

Con Bergson hace crisis asimismo el mecanicismo. Y llega en momentos en que precisamente empezaba a invadir con aparente buen éxito, campos sagrados. En alguna forma, Bergson es el aguafiestas en esta orgía de las inteligencias geométricas (17).

(17) M. Bergson afirmaba, con razón, que todo gran filósofo ha venido al mundo para decir una sola cosa, y añadía que este punto fundamental de su doctrina lo habría expresado, cualquiera que hubiera sido el momento histórico que lo viera nacer y las influencias recibidas. Para comprobar todo esto, Bergson se ocupa, en especial, de Spinoza y de Berkeley; somete a éste último a un análisis del que resulta que, no obstante ser sus cuatro tesis fundamentales algo común a toda la filosofía de su tiempo, el enlace peculiar que Berkeley les da, constituye su originalidad. ("La pensée", pp. 141 y ss.).

No creemos que M. Bergson se haya sentido fuera de esta ley, de la que no sustrae a los más grandes espíritus. De acuerdo con ella, debiéramos separar en todo sistema filosófico, el núcleo o punto esencial, "la intuición fundamental", como la llama Scheler, de lo que el filósofo dijo y habló durante toda su vida. Esta es la parte constructiva y sistemática, artificial por lo mismo; sólo en aquella reside, sin embargo, la aprehensión de la verdad propiamente dicha.

Pero he aquí que si fuéramos a aplicar este discernimiento a la obra de Bergson, como "intuición fundamental" de su doctrina sólo podríamos señalar la que arriba hemos indicado: que es preciso huir del esquematismo de la inteligencia y del lenguaje; que nunca el filósofo, por más que se esfuerce, logra obtener una adecuada expresión de su más hondo pensamiento; que una cosa es hacer filosofía en forma sistemática, y otra muy distinta, filosofar. Y dígame lo que se quiera de este descubrimiento, no muy original por cierto, es el hecho que él no es muy operante en todas las edades del espíritu humano; casi que su mayor eficacia podría ser en la época que se clausuraba tras M. Bergson. Y así tendríamos que Bergson, en su punto filosófico fundamental, tampoco se ha separado como creía, del "espíritu de los tiempos" de que

Hasta cierto punto, los sofistas griegos habían cumplido un oficio igual. Sólo que ellos no tomaron nunca en serio la dialéctica, instrumento indispensable de esa cultura, sólo a partir de Sócrates como tan claramente lo vió Nietzsche: "Con Sócrates el gusto griego se corrompe a favor de la dialéctica". ("El ocaso de los ídolos"). A partir de entonces el razonamiento desenvuelve todo un inmenso fondo de posibilidades. Pero de posibilidades no exentas de resentimiento, al menos en la apreciación de muchos valores morales. Yo no he podido concederle del todo la razón a Sócrates en aquella polémica contra Callicles que Platón nos trasmite en el diálogo Gorgias: en muchos casos es evidente que el sofista tiene razón, no obstante su ostensible cinismo: Sócrates lo conduce por la vía del razonamiento discursivo a decir cosas que él no quiere afirmar. Y en esta forma, Sócrates usa del razonamiento para atacar la intuición que Callicles posee inequívoca, pero para la cual carece de palabras expresivas. Otro que esté del lado de este retórico lleno de espíritu, enderezará sus armas contra Sócrates y la inteligencia.

Esto es lo que no podemos hacer nunca de un modo sistemáti-

habla Dilthey. Se corresponde con su época de una manera evidente.

Sólo que Bergson se tomó demasiado en serio a sí mismo. Con menos sentido de la misión que creía cumplir, habría desenvuelto en forma más armoniosa y clara (no es esta la primera vez que se le acusa de confuso), aún con esa segunda especie de claridad de que nos habla en "La pensée" (pp. 39-40), su pensamiento, sin necesidad de que nos repitiera hasta la saciedad unos mismos conceptos en formas más o menos distintas siempre. (Porque es sintomático de una pobreza en las cuestiones, el que los lectores de Bergson no sepan bien claramente en dónde expuso esto o aquello: todo lo dijo en todas partes).

Por otra parte, Bergson afirmó siempre que todos los sistemas sólo son verdaderos desde el punto de vista que adoptan, según el interés que toman en una parte especial de la realidad; en otras palabras, diríamos nosotros, los sistemas no son sino *acentuaciones* diversas de una misma realidad. Pero como Bergson lo que desea es aprehender la realidad toda, no hace un sistema sino que apela a la intuición que es la vía para el conocimiento integral de esta realidad. Por eso Bergson elude hablarnos de la realidad, si exceptuamos su insistencia acerca de la *duré*. Y en cambio, nos habla mucho de la *intuición*, con lo que no hace sino fabricarse sobre ella un sistema como cualquier otro sistema. En efecto, quien desee tratar hoy de las diversas clases de intuición, hablará entre ellas de la bergsoniana (cf. por ejemplo, Morente en el lugar citado supra de las "Lecciones preliminares"), lo cual es manifiesto que no tendría por qué ocurrir, pues si la realidad es una, también la intuición ha de ser una. (Cf. sobre los puntos de vista, Bergson, "La pensée", pp. 25, 31, 136, 152, 213 etc.).

co. Y esto es lo que Bergson hizo toda su vida: ser inteligente contra la inteligencia. No advertía que, a la postre, sólo iba a encontrar un edificio tan susceptible de ser cuarteado como todos los que él *inteligentemente* quería derribar (18).

La posición de Maritain ante estos problemas es muy aprovechable: La intuición siempre es verdadera, pero la conceptualización puede ser falsa. Mercier había expresado antes, y con bases en una interpretación muy cuidadosa de la tradición escolástica, un pensamiento análogo, pero a mi juicio más exacto: El objeto primero de la inteligencia serían las *razones formales* de las cosas aprehendidas en un acto de abstracción; sólo más tarde, las *esencias* de las cosas llegan a ser un objeto de la inteligencia, para obtener las cuales es menester una atenta labor de análisis en la que puede deslizarse fácilmente el error, la inexactitud. Es precisamente porque esa razón formal ya se ha encontrado, porque esa intuición fue hecha, por lo que el filósofo tiene que hablar toda su vida a fin de expresar con palabras y en forma analítica o de actos múltiples, lo que había conseguido en un acto único.

Pienso modestamente que si Bergson, una vez conseguido su fin ante el mecanicismo, hubiera proseguido un análisis minucioso del lenguaje y de la muy buena parte que éste tiene en la esquematización de la inteligencia, habría hecho una labor quizás menos brillante, pero menos contradictoria al fin y al cabo. Sin embargo, como tantas veces lo hemos repetido a través de estas líneas, Bergson cumplió de todas maneras su tarea en la historia de la filosofía. Advirtió el peligro de que el pensamiento a veces se estanca, se momifica, se "egiptiza" como gus-

(18). Bergson, en efecto, sistematizó menos de lo que pudo haberlo hecho en ciertos problemas particulares que trató con profundidad, incluso el mismo de la duración. Pero no se crea, sin embargo, que dejó de hacerlo: y es que no otra cosa es el enlace que estableciera entre estos extremos: metafísica, ciencia; intuición, inteligencia; tiempo, espacio; causalidad, determinación, libertad, memoria, etc. Porque Bergson percibe relaciones de identidad, semejanza, diversidad y otras, entre todo esto. Ahora, las relaciones sólo puede hacerlas el entendimiento discursivo. Y este entrelazamiento de relaciones constituye un sistema: que no será, es verdad, un sistema artificioso y puramente deductivo, como los del idealismo alemán (que fue un abuso incontenible del sistematismo), pero sistema al fin. Y volviendo a lo dicho atrás: quien ve una relación, marca un interés; ahora bien, la relación existirá siempre, pero bien puede ocurrir que no se ponga en ella más tarde ningún interés, que no sea *acentuada*. Esto podrá suceder, por ejemplo, a la relación que Bergson reconoce existir entre el tiempo y la metafísica.

taba decir Nietzsche.

Y, efectivamente, el pensamiento se estanca. Pero en tales casos, lo indicado no es arrojarlo por la borda, sino hacerle continuar su camino. Y como se expresó atrás, en ocasiones ocurre simplemente que llamamos pensamiento momificado, no a una doctrina falsa, sino falta ya de interés: en un instante de la historia, el hombre quiere marcar nuevos acentos en las cosas, mirar otras fases desde otras perspectivas o puntos de vista. Y cuando empieza a sentirse esta necesidad, surge la *paradoja*.

En la paradoja, como su nombre lo indica, hay una opinión que contraria las opiniones socialmente tenidas por verdaderas. Pero es algo que produce un cierto agrado espiritual, de otra suerte, no se las llamaría con este nombre que hoy no tiene nada de despectivo; se les diría solamente necedades. Pero la paradoja no es una necedad justamente porque llega en un momento en que esas opiniones comunes empiezan a encontrarse faltas de sentido, ineptas por lo menos para expresar ciertas formas de vida que asoman apenas, pero que ya revelan su capacidad para satisfacer nuevas aspiraciones. Por otra parte, las paradojas sólo son tales por el lenguaje que emplean: se valen del mismo instrumento verbal ya gastado y por lo mismo insuficiente para expresar esa nueva modalidad.

Cristo lanzaba un buen número de doctrinas que eran auténticas paradojas en medio de la sociedad pagana. No sólo en su fondo, sino en la forma verbal. Sería menester conocer hondamente la lengua y las costumbres de ese entonces, para adivinar hasta dónde había un poder disolvente, una dinamita verbal, en los Evangelios. Ya algo se ha escrito sobre esto por plumas muy discretas.

Y volviendo a nuestros días, las paradojas byronianas, wildianas, sólo son admirables para la sociedad inglesa y en medio de este instrumento verbal que hoy usamos: "Es más fácil morir por una mujer que vivir con ella", es algo que dice de un modo revolucionario, una situación muy compleja, un conjunto de condiciones de vida que expresadas analíticamente perderían toda su fuerza y quizás no llegarían a ser completamente agotadas. "Bella cosa es la juventud; lástima que esté en manos de los jóvenes!": sólo en esta forma sutil puede expresarse algo que todos hemos sentido y es el deseo de volver a ser jóve-

nes con la experiencia y la madurez de los viejos.

Cuando esto ocurre decimos que el lenguaje se ha hecho artificial, que adolece de virtuosismo. Pero no es sólo el lenguaje; es que el pensamiento ha empezado primero a dirigirse por otras vías y mientras esto ocurre debe usar una lengua hecha para otros menesteres. Entonces aparece el paradojista que no teme abrir con franqueza los nuevos caminos. Sus paradojas de hoy serán las muy corrientes verdades de mañana (19).

¿Hay aquí un relativismo gnoseológico? De ningún modo; pues que no se trata de la verdad en abstracto, sino de una manera de hablar: el juicio que hoy es operante en el campo del sentimiento, de la acción, del poder, etc., mañana no tendrá esa misma eficacia, no obstante siga siendo tan verdadero como antes.

Pero tomemos, después de esta digresión, el encadenamiento dejado atrás. El lenguaje es insuficiente. Miremos en primer lugar un diccionario: Cuántas acepciones tiene una misma palabra! En muchos casos es menester que un solo vocablo designe cosas distintas, pero que conservan una analogía real. Pero en no pocos, el vocablo único designa cosas radicalmente diversas. En estos casos, menos mal que el sentido de la frase indica prontamente cuál es el concepto designado en el vocablo. Y sin embargo, ya hay aquí un tropiezo, necesario por lo demás psicológicamente, pues que, no obstante que la palabra única, como decía Taine, hace revivir todo el cortejo de imágenes a que se refiere, esta reviviscencia engendrará no pocas confusiones.

Pero éstas serán infinitamente más abundantes cuando los vocablos son apenas analógicos. Repásense todos esos sofismas que consisten en introducir cuatro términos en el silogismo, y se advertirá que los que verdaderamente tienen carácter especioso, los que hacen efectivamente dudar, son aquéllos en que el cuarto término es un análogo y no simplemente un equívoco.

La analogía de los sentidos connotados por un mismo vocablo tiene a su cargo muy buena parte de los errores del pensamiento. Es una flaqueza muy humana aquella de querer que todos los gatos sean pardos. Y lo que la analogía desempeña a cabalidad, que no es otra

(19) Esto lo advirtió muy claro Bergson respecto de sus doctrinas, que fueron tenidas en un principio por paradojas. (Cf. "La pensée", p. 90 y ss.).

cosa que hacer vecino lo que en realidad lo es, función ésta tan necesaria al espíritu como la de distinguir, conducirá a muchas confusiones ineludibles. ¿Cómo no llamar "ojo", por ejemplo, además del órgano de la visión, a las cavidades redondeadas a través de las cuales la vista humana puede atravesar? ¿O, desde otro aspecto, al cuidado o advertencia que se pone en la realización de una tarea? ¿Quién no advierte que, usando estas expresiones, el lenguaje se hace más sintético, y en forma muy grata al espíritu, se alude con ellas a la semejanza de los analogados con su significación primordial? Y sin embargo, a medida que se usen los analogados, con preferencia a su significación principal, se irán cargando ellos mismos de un sentido diverso, casi autónomo. Es lo que ha ocurrido con la palabra "estilo" y con muchísimas más. Es quizá lo que ocurriría en una sociedad de ciegos en donde se llamaría "ojo" como análogo principal, tal vez a la primera de las significaciones que arriba hemos señalado como derivada.

Si tratáramos de suprimir los análogos quizá obtuviéramos un lenguaje más preciso, pero al tiempo mismo más seco y áspero. Tal vez lograríamos una serie de conceptos perfectamente delineados y recíprocamente inconfundibles. Pero nada nos garantizaría que siempre habríamos de hacernos entender con igual claridad. La ciencia que se formara de este modo, tal vez llegará a ser una obra objetiva maravillosa de los hombres, pero no se podría transmitir a las nuevas generaciones. Porque el lenguaje analógico tiene mucho de pedagogía. La analogía, al fin y al cabo, no es sino la cristalización de la metáfora. Y ya sabemos, en especial para el caso bergsoniano, toda la misión que la metáfora cumple en la filosofía. He aquí, pues, cómo el mismo Bergson tenía en sus manos los principios que le habrían permitido sacar una conclusión, no contra la inteligencia, sino contra el hombre: Antes que decir: la inteligencia es una facultad inadecuada para la filosofía, debió expresar que el hombre es un ser tan flaco de inteligencia que sólo es posible enseñarle filosofía y a filosofar, como a los niños se les enseñan las primeras letras: por medio de metáforas.

Pero Bergson no advirtió esto (20). Atribuyó a una intelligen-

(20) Sabía sí muy bien, de la función analógica de los vocablos, sólo que no sacó las consecuencias debidas. (Cf. "La pensée", pp. 30 y 38).

cia lúcida, lo que sólo era defecto de una inteligencia sumida en los sentidos, congestionada por las imágenes concretas, por las asociaciones perturbadoras. Por esta razón, negó a la inteligencia su capacidad para la filosofía. Pero a renglón seguido, la admitió de nuevo, pero advirtiéndole que sólo podía filosofar mediante metáforas. (Y discretamente le cambió el nombre: ya la inteligencia no se llama inteligencia; se la denomina "intuición"). Honradamente creo que en todo esto hubo un razonamiento tan falso y precipitado como éste: El ojo humano puede esencialmente tener la visión de los microorganismos. Sin embargo, por su debilidad de hecho, sólo alcanza esta visión por medio del microscopio. En consecuencia, el ojo humano (no sólo el ojo humano debilitado) es inadecuado para la visión microorgánica; ésta sólo se alcanza por un instrumento más perfecto que es el propio ojo humano ayudado del microscopio.

Realmente: la intuición bergsoniana no es otra cosa que una inteligencia que por débil ha menester de ayuda. En estas condiciones, colocarla por encima de ésta, sería como decir que el hombre en muletas se mueve con más agilidad que el que no las ha menester (21).

Entre las dificultades que el lenguaje depara a la conceptualización, no es la menor esta que hemos señalado de los vocablos. Pero hay otra de igual o superior jerarquía: Las proposiciones. No debiera perderse de vista que el expositor filosófico, al tiempo que cumple su tarea, no deja de ser un hombre cargado de determinados sentimientos, afectos, prevenciones, suspicacias, temores etc. Pues todos estos momentos extraños al puro pensamiento, tienen su expresión adecuada en la proposición gramatical. Y es lo grave que quien lee, rara vez está dispuesto a interpretar la peculiar estructura de una proposición gramatical, en su significado afectivo; para él lo más fácil es hacer de ella una traducción intelectual.

(21) Por lo demás, la inteligencia es hoy tenida como una facultad a la cual se le aplicaría también la propia "durée" bergsoniana. En efecto, el proceso real de inteligir, conceptualizar, deducir, no es ésa cosa hecha que Bergsón creyó. Esto más bien corresponde a la razón en sentido estricto, es decir: a esa idealidad de los conceptos ya enlazados definitivamente, en una palabra, a lo que Kant llamaba *conciencia absoluta* o "yo trascendental", en la "razón pura". (Tercera parte de la "Crítica de la razón pura". Cf. sobre esto, F. Romero: "Programa de una filosofía", Rev. SUR, N° 73, y en folleto, especialmente, pp. 12 y ss.).

Hay quienes, por faltos de generosidad, introducen todas sus proposiciones con un *pero*, un *sin embargo*, un *no obstante*. Intelectualmente no se trataba de hacer una auténtica proposición adversativa. Pero el espíritu mezquino del escritor la coloca allí donde debiera ir solamente una proposición causal, o disyuntiva o simplemente categórica. Es natural que al que lee se oculten estos sórdidos repliegues de la personalidad y traduzca con toda honradez su expresión verbal. La humildad no hace proposiciones iguales a las que construye la soberbia; una modestia excesiva puede poner un *tal vez* donde debiera colocarse una afirmación rotunda; y a su turno; un espíritu demoníacamente soberbio como el de Spengler, continuamente introduce sus avisos con un "hasta ahora no había sido suficientemente señalado". Se podría desarrollar en un extenso libro todo el tema de aquella admirable conferencia de Georges Duhamel denominada "Les démons du langage".

Y también como en el caso de los vocablos, en muchas ocasiones la proposición menos precisa, más calculadamente vagarosa, es más apta a sugerir un pensamiento que una fórmula geométrica de estructura inequívoca. Es lo que ocurre, como se dijo, con la paradoja. Y aquí igualmente, no es la inteligencia en sí misma la que viene a ser puesta de lado. Es esta inteligencia sumida en la materia que ha menester de una ayuda sensible para poder cumplir su misión complejísima. La inteligencia en su condición carnal necesita a veces de medicinas homeopáticas; pero con estas medicinas se busca precisamente que la inteligencia actúe. No serían medicinas si en su virtud, más que sanar lo enfermo, dieran por resultado un órgano funcionalmente superior al normal.

He de volver, para concluir, a mi doctrina sobre la autenticidad como una categoría fundamental frente a todas las formas de simulación. Como lo expuse ya, hay una forma infra y una forma supra de simulación. La primera se construye por debajo de la inteligencia, sin su control, haciendo saltar todos los resortes vitales en una orgía dionisiaca. La forma superior es la que exagera de la inteligencia sus cualidades virtuosas, sutiles, agudas, deductivas, perdiendo en un todo el fondo entitativo sobre el cual deben correr. En el otro extremo del irracionalismo, del cual la filosofía de Bergson no es sino un momento, está

hoy la logística como pretensión filosófica total, forma de simulación tan perniciosa como el primero, y por igual enemiga de toda filosofía auténtica (22).

Enero de 1941.

(22) Sin que en lo más mínimo pretendamos aminorar los méritos de M. Bergson, todos los problemas que él promovió fueron poco antes o después que él tratados con mucha hondura: Kruegger, sobre la intensidad y profundidad de las sensaciones y sentimientos; Koffka y Koehler, sobre la estructura; Husserl, sobre la intuición y experiencia de las esencias; Vossler, sobre la estructura del lenguaje; Heidegger, sobre el tiempo; M. Scheler, sobre el espíritu, Dios y lo objetivo, y en general, sobre casi todos los problemas de una antropología filosófica; N. Hartmann, sobre los sistemas, sobre la descripción eidética como correspondiente a la intuición; etc. etc.