

**LA FILOSOFÍA: DE LO INEXPRESABLE,
BOSQUEJO DE UNA INTERPRETACIÓN Y UNA CRÍTICA
DE LA FILOSOFÍA DE BERGSON**

Pedro S. Zulen

Es una fatalidad del espíritu estar vinculado al cuerpo. Por medio de éste, aquél debe estar directa o indirectamente ligado al mundo exterior. Si queremos explicar algo de nuestro yo, debemos usar las metáforas, esto es, comparaciones tomadas de fuera. Aquellas manifestaciones más íntimas del espíritu como el amor y el dolor tienen un motivo que se exterioriza en el mundo material: el amor está unido a sonrisas, a palpitaciones del corazón, a suspiros, a miradas, a besos; el dolor se produce por hechos de la vida real, que impresionan y sumergen en una pena que parece ser una negación de la vida, revelada en el llanto, en la palidez del rostro, en la extenuación del cuerpo; el que sufre, busca un consuelo para su alma, ya en la afección de otro ser terreno, ya en religiones que imaginarán la existencia de un orden supranatural representable en templos e ídolos. Lo más inverosímil, como tanto de lo que vemos en los sueños, lo juzgamos así con relación a una inverosimilitud dentro de lo que parece ser el orden de la realidad externa. Para el más subjetivo poeta nada podría expresarse sin recurrir a imágenes sacadas de la naturaleza, y cuando aquél quiera expresar lo más inexpresable, apelará a cosas también inexpresables. Salomé en la tragedia de Oscar Wilde dirá: «Bien sé que tú me habrías amado y misterio del amor es más grande que el misterio de la muerte».¹ En su sublime *De profundis*, Wilde nos dice: «Mejor que Wordsworth mismo yo sé lo que Wordsworth expresó cuando dijo: El 'sufrimiento es permanente, oscuro y tenebroso, / y tiene la naturaleza del infinito'».²

1 Citado aquí según la traducción inglesa, John Lane, editor, p. 65 [*Salomé* (Translated from the French by Lord Alfred Douglas). *Elkin Matthews and John Lane*, February, 1894. Illustrated by Aubrey Beardsley.]

2 *De Profundis* [edited, with a prefatory dedication by Robert Ross], Second edition [with additional matter. New York and London: G. P. Putnam's sons, 1911], pp. 38-39.

El poeta tendrá que decir siempre como Sully Prudhome: «Mes vrais vers ne seront pas lus».

El filósofo, que se mueve dentro del mismo mundo, no puede escapar de la misma necesidad. El argumento de Bergson es decirnos que la realidad, objeto de la filosofía, es inexpresable, y lo que nosotros alcancemos será sólo *sentible*,³ pero de ninguna manera *expresable*, porque nuestro lenguaje que ha sido creado por nuestra inteligencia en relación con el mundo de la materia inerte, es inadecuado para expresar la vida. Nuestra inteligencia que se ha habituado a la geometría exterior nos dará palabras «que sugerirán siempre una imagen demasiado geométrica».⁴ Bergson establecerá entonces dos clases de conocimiento: el conocimiento mediante la inteligencia y el conocimiento mediante la intuición. Por el primero retendríamos de la realidad moviente sólo inmovilidades eventuales con las que crearíamos símbolos que nos permitirían en cierta medida prever el porvenir y gobernar sobre la naturaleza. Por el segundo nos transportaremos al interior del devenir mismo, nos instalaremos en lo moviente.⁵ Con el primero haríamos la ciencia, con el segundo la filosofía. Una inteligencia que quisiera comprender la vida, la desnaturalización; «la vida trasciende la inteligencia».⁶ Mientras que una intuición me llevará «al interior de un objeto para coincidir con lo que él tiene de único y por consiguiente de inexpresable».⁷

3 Examínese bien los argumentos de Bergson son todos de este estilo: nadie podrá negar que un estado psicológico tiene una intensidad; la libertad, yo la siento en mí mismo; el *élan vital*, nosotros lo sentimos; el absoluto nosotros lo llevamos. Es decir, que la existencia de la intensidad de los estados conscientes, de la libertad, del *élan vital* y del absoluto, tiene un asentimiento psicológico, no lógico, esto es, no comprobable por el entendimiento. En una nota de *L'Évolution Créatrice* [1907], p. vii, Bergson ha dicho que en ese libro él toma la vida desde el punto de vista psicológico. Esta declaración es de suma importancia para la comprensión de su filosofía. No podría ser de otra manera, pues la única existencia concreta incontestable es la de nuestro espíritu como él dice, sólo que este espíritu, agregamos nosotros, es efímero como dato de estricta experiencia. Y si la realidad que parece hallarse fuera de nosotros ¿no fuera del tipo psíquico?

4 Palabras de Bergson. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1901, p. 61.

5 *L'Évolution Créatrice*, pp. 370-371.

6 BERGSON, «A propos d' un article de Mr. Walter B. Pitkin intitulé: "James and Bergson"», en *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, July 7, 1910, p. 388.

7 *Introduction a la Métaphysique, Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, p. 3. Más adelante veremos que la intuición no es nuestra autopenetración en la realidad exterior misma, sino la autopenetración de nosotros mismos, y que el devenir positivamente sólo existe por relación con lo psíquico. En este trabajo

Cuando el filósofo que intuye quiere dar un concepto de esa movilidad, de ese devenir, de eso que está en un perpetuo rehacerse, de eso que dura, y quiere expresarlo, se encuentra ante una dificultad insuperable. Aquello que se ha intuido tendrá que descomponerse, dejará de ser, porque en vez de conservarlo en su propio medio, será *transportado* al espacio. «Así, nosotros decíamos —escribe Bergson— que muchos estados de conciencia se organizan entre sí, se penetran, se enriquecen más y más, y podrían dar así, a un yo ignorante del espacio, el sentimiento de la duración pura; pero ya, por emplear la palabra «muchos» nosotros habíamos aislado esos estados unos de otros, nosotros habíamos exteriorizado unos por relación a otros, nosotros los habíamos yuxtapuesto, en una palabra; [...] la representación de una multiplicidad sin relación con el número o espacio, aunque clara para un pensamiento que vuelve a entrar en sí mismo y se abstrae, no podría traducirse en la lengua del sentido común».⁸

Sin embargo de tal dificultad, Bergson no querrá declararse vencido y levantará entonces la arquitectura de su sistema. Cuando el filósofo aspira a explicarlo todo, aparecen las oposiciones, surgen los problemas, se multiplican las incógnitas, y soluciones sobre soluciones hacen el espectáculo interminable de la historia de la filosofía. Al fin y al cabo todos los pensadores concluyen por declararse impotentes y pequeños para *platonizar*, para acomodar lo que ellos tenían por la realidad, dentro de una razón previamente construida; para representar la experiencia habida y por haber, bajo un modelo determinado que se estima modelo universal. Kant termina por sentir que la filosofía no puede ser una ciencia de manual, sino únicamente el enseñar a filosofar. Bergson quisiera escapar del peligro pero no lo logra, dirá que su metafísica esta construida sobre la experiencia; pero —observamos— desde el momento que nosotros *conocemos* (lo cual se resuelve en el dominio de la acción) esa experiencia, la hemos descompuesto y la hemos llenado de concepto sin alcanzar a recomponerla, cuando lo que debíamos hacer simplemente es echar abajo el catafalco conceptual que habíamos levantado y volver a la misma experiencia y acoplarnos con ella. Este salir del seno de la duración pura y no perderla de vista, tratando de mantenerse a conveniente distancia de ella, es el secreto, el hilo de todos los desarrollos de Bergson. Mas la realidad que él cree manipular, no es ya realidad sino análisis, y por eso cuando él quiere explicar falla y va contra su propio

únicamente nos referimos a la intuición en cuanto se utiliza como instrumento de investigación filosófica.

8 *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1888], pp. 92-93.

principio «de ver todas las cosas *sub specie durationis*»⁹ que es lo que está en la base de su filosofía. De modo que un crítico que mida exclusivamente con la vara de la lógica, con el patrón de la inteligencia, las páginas todas de este filósofo, nunca alcanzará ni a vislumbrar lo que hay de vital en ellas; removerá inútilmente las hojas sin tocar jamás el rábano.

En la obra de un pensador se descubre siempre un contraste entre lo que ha querido decir y lo que a primera vista, por decirlo así, aparece en su lenguaje. Al menos, se ve que el pensamiento desborda lo escrito. Lo está indicando el hecho de que la obra a menudo da lugar a interpretaciones varias. En

9 *L'intuition philosophique, Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911, p. 827. Bergson mismo ha dicho en su *Introduction à la métaphysique* [1903] que es un error creer que con «esquemas se recompondría lo real», pues nunca se repetirá bastante que: «de la intuición se puede pasar al análisis, pero no del análisis a la intuición (revista citada, p. 19). El análisis consiste en «expresar una cosa *en función de lo que ella no es*», todo análisis es «una traducción, un desarrollo en símbolos, una representación apreciada desde puntos de vista sucesivos de donde se le noten otros tantos contactos entre el objeto nuevo que se estudia y otros que se le cree ya conocer. En su deseo eternamente insaciado de abrazar el objeto alrededor del cual está condenado a volver, el análisis multiplica indefinidamente los puntos de vista para completar la representación siempre incompleta, varía sin cesar los símbolos para rehacer la traducción *siempre imperfecta*. Él se continúa, pues, hasta el infinito» (pp. 3-4. Las itálicas son nuestras). Ahora, la Metafísica es el medio de poseer una realidad *absolutamente* en lugar de conocerla *relativamente*, de colocarse en ella en lugar de adoptar puntos de vista sobre ella, de *tener la intuición* en lugar de *hacer el análisis*, en fin, de cogerla fuera de toda *expresión, traducción o representación simbólica* (p. 4. Las itálicas son nuestras). La Metafísica «no es propiamente ella misma más que cuando sobrepasa el concepto, o, por lo menos, cuando ella sacude de los conceptos rígidos y todos hechos, para crear conceptos bien diferentes de aquellos que nosotros manejamos habitualmente, quiero decir, representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a vaciarse en las formas fugaces de la intuición» (p. 9). (Aprovechamos esta clasificación de los conceptos para establecer lo que según ella debe entenderse por intelectualismo y por antiintelectualismo. Intelectualismo será el empleo de conceptos *fijos* en la explicación de lo moviente, y antiintelectualismo el uso de conceptos *móviles* en la explicación de lo moviente. A menudo Bergson, llevado por sus entusiasmos antiintelectualistas, parece olvidar que los conceptos, sean *fijos*, sean *móviles*, se *obtienen* de la realidad, pero no *están* en la realidad: —se *obtienen* inmovilidades en la fotografía de un objeto en movimiento, pero las inmovilidades no *están* en el movimiento; se *obtiene* una escena animada presenciando una exhibición cinematográfica, pero la escena animada no *está* en la película misma, que es una colección de inmovilidades; se *obtiene* una colección de huequecitos en el disco de un gramófono cuando se graba una pieza de música, pero los huequecitos no *están* en la música; se *obtiene* una pieza de música cuando el disco de un gramófono circula bajo la aguja, pero la música no *está* en los huequecitos).

Bergson, desde luego, hay un aparato formal, destruible, como vamos a verlo para comprobar lo que decimos en el párrafo anterior; pero ¡cuánta vida se divisa a través de su arquitectura lógica! ¡En vano la tenaza del lenguaje tratará de coger algo del flujo de su pensamiento! En las líneas que siguen veremos no sólo que Bergson al explicar lo que para él es la realidad —cosa que no puede hacerse más que por medio de imágenes que se desplazan en el espacio—, la ha transformado convirtiéndola en una lógica vulnerable, sino también, que al pretender dar una explicación positiva de problemas que la Metafísica tradicional considera situados fuera del terreno de la experiencia — como el de Dios y el de la inmortalidad del alma—, cae ya en el franco intelectualismo que precisamente trató de rebasar, como respecto del primero; ya en un argumento aparentemente deducido de la experiencia psicológica, pero en realidad racionalista, como respecto del segundo.

Si yo digo que la materia es el orden de la cantidad y de la medida, y el espíritu de la cualidad e intensidad, éste es de estados que no son mensurables y, por lo tanto, extraños a todo cálculo; tendré que convenir que materia y espíritu son cosas absolutamente distintas, al menos para mi lógica. Sin embargo, mi alma está ceñida a mi cuerpo. Bergson querrá decirnos no que hay paralelismo o interacción, sino que el espíritu y la materia no son «tan radicalmente diferentes que no pueda producirse una unión entre ellos. Si el espíritu arriba a insertarse en la materia, es justamente porque es capaz de relacionarse por degradaciones sucesivas e insinuarse limitándose». ¹⁰ Es decir, pues que una cosa que es movimiento, que es número, que es espacio, que es geometría, deja de serlo apenas toca el umbral de la conciencia. O esto es un concepto que yo me forjo para darme una satisfacción momentánea o la lógica no tiene nada que hacer con la filosofía.

Bergson dice que entre la percepción y la materia hay diferencia de grado pero no de naturaleza, y que la diferencia de la naturaleza, que es radical, aparece cuando la percepción, pasando por el recuerdo-imagen, se convierte en recuerdo al penetrar en la memoria. Pero entonces alega «que es imposible decir con precisión dónde uno de éstos termina o donde comienza el otro». ¹¹ En realidad, «nosotros no percibimos prácticamente más que el pasado», «toda percepción es ya memoria», ¹² pero «del presente es de donde parte la llamada a la que el recuerdo responde». ¹³ Más adelante Bergson nos dice que

10 Son sus palabras. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1901, p. 62.

11 *Matière et Mémoire*, p. 144.

12 *Ibid.*, p. 163.

13 *Ibid.*, p. 166.

la percepción «sería el grado más bajo del espíritu».¹⁴ Ahora bien, si «nuestro presente es ante todo el estado de nuestro cuerpo y nuestro pasado es al contrario lo que no actúa más, pero que podría actuar, lo que actuaría insertándose en una sensación presente de la que él sacará la vitalidad»,¹⁵ no alcanzamos a comprender por qué habría diferencia de naturaleza entre percepción y recuerdo puros; sólo encontraremos diferencia de cualidad, de contenido. Pero, según Bergson, podríamos decir: si un recuerdo se actualiza, se vuelve materia; y si mi percepción deja de actuar, se vuelve espíritu. O pues, decimos nosotros, mi percepción no es del orden de mi conciencia; o este dualismo se traslada a mi conciencia entre la percepción pura y el recuerdo puro; o yo no puedo unirlos una vez que los separo por el análisis; o entre percepción pura y recuerdo puro debe haber una continuidad tal que ha medida que el segundo camina del fondo de la memoria al plano de acción de la conciencia para cambiarse en el primero, ese recuerdo se materializa en función del espíritu, volviéndose percepción, y cuando la percepción va hacia la memoria, se espiritualiza en función de la materia, volviéndose recuerdo; y, por consiguiente, el dualismo, que sería sólo formal, aparece cuando tomo los extremos y hago abstracción del intermedio, el cual escapa a toda explicación psicológica como en el fenómeno químico escapan a toda explicación los cambios atómicos interiores. Cualquiera de estas soluciones nos dejará siempre perplejos y nos será difícil salir airosos del terreno de los dilemas; no habremos conquistado nada serio para la filosofía.

No hay que olvidar que para Bergson la materia tiene existencia real fuera de nuestra conciencia, y «es cantidad más bien que cualidad», que la «geometría es el fondo mismo de la materia» e «inmanente a la percepción que nosotros tenemos de ella»; y aunque «toda inmovilidad es relativa o aparente: el movimiento es sólo real, y la permanencia misma de una forma no es más que el dibujo de un movimiento».¹⁶ La distinción entre materia y

14 Ibid., p. 249.

15 *Matière et Mémoire*, p. 269.

16 Contestación a Pitkin, ya citada, pp. 387-388 [ver nota 6]. Esto de que la materia sea «el dibujo de un movimiento», ha sido originado, según nosotros, para imaginarla como algo que se acerque al tipo de la duración real, esto es, que exista como movimiento, como cambio, pero sin que sustancialidad alguna sirva de soporte a dicho movimiento y dicho cambio. Movimiento sin móvil, lo mismo que cambio sin cosa que cambia, en realidad son conceptos; así es que cuando, como citamos más adelante, Bergson diga: «el conocimiento intuitivo se instalará sólo sobre un simple concepto», en efecto, el movimiento se *obtiene* haciendo cambiar de sitio un móvil, pero el movimiento no *está* en el móvil; el movimiento puede ser «inmediatamente cogido» por la conciencia, pero sin el

espíritu existe, pues, siempre. Mas ¿por qué romper la continuidad psíquica estableciendo una diferencia radical de naturaleza entre percepción y recuerdo, y por qué ver más diferencia entre recuerdo y percepción que entre percepción y materia? ¿Puede existir una percepción que sea a la vez extensión e inextensión o en la que lo extenso se funda con lo inextenso? ¿Poseemos nosotros otra cosa que los extremos radicalmente distintos de algo que es desconocido e indiscernible: fenómeno fisiológico y hecho consciente? ¿Y de qué modo la percepción se convertirá en recuerdo siendo una y otra de naturaleza diferente? ¿No significaría todo esto acogerse a la «multiplicidad distinta» para comprender la «continuidad indivisa?».

Si la teoría no envuelve, pues, dificultades lógicas, sólo ha cambiado de sitio el dualismo tradicional. ¿Serán estas dificultades lógicas debidas a que «la filosofía, en sus más profundos análisis y en sus más altas síntesis, está obligada a hablar la lengua de todo el mundo», según palabras del Bergson formalista contestando a Borel?¹⁷ ¿Por qué crear conceptos tan inmóviles como los «que manejamos habitualmente» en vez únicamente de «representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a vaciarse sobre las formas fugaces de la intuición», como dice el Bergson intuicionista?

El cuerpo, dice Bergson, es sólo un instrumento de acción del espíritu; en realidad, éste desborda a aquél. Cuando mi cuerpo muera, mi espíritu debe continuar viviendo y la inmortalidad del alma será así posible. Bergson dice que esta solución no es completa ni radical sino probable, «pero como opera en un terreno donde la probabilidad puede crecer sin fin, ella nos conduce poco a poco a un estado que equivale prácticamente a la certidumbre».¹⁸ Propiamente, Bergson no nos da aquí más que una ficción, una acomodación lógica para escapar momentáneamente del escepticismo y del materialismo.

móvil no hubiera podido producirse; un movimiento sin móvil es, pues, un concepto, no una realidad; es un desglose artificial de la realidad, pero no la realidad misma; es un concepto *móvil*, pero no expresará que lo moviente sea la esencia íntima de la realidad material; será la anulación arbitraria del móvil y una sustanciación caprichosa del movimiento, pero no dirá que el movimiento es la última realidad en las formas materiales. Observemos también que si la materia es «el dibujo de un movimiento», la geometría sería sólo *exterior*, no algo que la materia lleva en sí. La concepción bergsoniana de la materia parte de la teoría moderna de la luz, teoría que da por realidad concluyente; pero ¿si la luz fuera corpuscular, como se ha vuelto a sostener recientemente?

17 «A propos de l' "Evolution de l'intelligence géométrique"», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908, p. 32.

18 *L'âme et le corps* —conferencia inserta en el volumen *Le Materialisme actuel*, París, 1913, p. 48.

Pero profundicemos. ¿Sabemos nosotros qué es el Yo en sus más hondas profundidades? ¿Qué es mi conciencia? «El yo interior, aquel que siente y se apasiona, aquel que delibera y se decide»,¹⁹ no existe más que por relación con otros yo y a otras realidades. Mi conciencia no será nada, o mejor, yo no tendría conciencia de mi conciencia si no existieran para mí otras conciencias y la realidad exterior no me presentase oposiciones. Mi conciencia, dirá Bergson, es una duración inespacial. Pero tal duración implica tiempo. Ese tiempo, ¿será el Tiempo? ¿Será el Tiempo ese tiempo concreto, es decir, el tiempo real, el tiempo-cualidad por oposición al tiempo-longitud, al tiempo abstracto del reloj; el tiempo tácito que supongo cuando observo que mi conciencia dura? No lo sé. Sólo sé que hay un presente enlazado al pasado y al porvenir. Pero este presente nunca llego a cogerlo, porque cuando quiero darme cuenta de él, ya es pasado. Y ese pasado no tiene valor alguno para mí sino cuando lo saco de mi memoria para elaborarlo con algún fin que es precursor de un hecho de mi vida social. El pasado, pues, significa algo por el futuro que se realiza fuera de mí.²⁰ Para mí no existe, por tanto, más que el aspecto de mi yo que tiene relación con el mundo en que vivo. Y si el presente, que es cuerpo, deja de existir, debe dejar de existir también el pasado, que es memoria y sólo existe por relación a aquel presente.²¹ Podría argüirse que la desaparición del cuerpo no implica la de la memoria y que esta memoria debe ser únicamente la forma inmediata de exteriorización de un principio virtual y eterno que es el alma misma; pero ésta no es ya la cuestión tal como Bergson la plantea, y el problema de

19 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 95.

20 Y así Bergson ha podido decir: «se puede concebir sin duda como un límite ideal, una memoria y una percepción desinteresadas; pero en el hecho, es hacia la acción adonde percepción y memoria son dirigidas». *Matière et Mémoire*, p. 254.

21 Las mismas consideraciones aducidas hasta aquí, en este párrafo, nos conducirían a declarar que el tiempo bergsoniano es un tiempo lógicamente perecedero. Una conciencia finita (es el caso de la experiencia) sólo postulará un tiempo-cualidad finito. Y un tiempo finito, un tiempo que se acaba, no puede ser el Tiempo. Una forma de concebir el Tiempo sería suponer que existe la continuidad de las conciencias en un orden psíquico de duración indefinida. Pero ello no puede ser más que una concepción intelectualista. El tiempo bergsoniano sin esta presuposición intelectualista de un orden o, mejor, de una corriente eterna de cualidades, sería una duración que debe dejar de durar, un tiempo *temporal*; un tiempo individual, pero no la individuación del Tiempo. El tiempo bergsoniano en cuanto quiere ser el Tiempo, no es, pues, sino un mero añadido conceptual. Creemos que Bergson, al decir: «Le temps est invention ou il n' est rien du tout» (*L'Évolution Créatrice*, p. 369), no ha hecho más que constatar que no sabemos nada del Tiempo.

la inmortalidad continúa en las mismas alturas en que colocó la Metafísica tradicional.

De una manera análoga a esta pretendida solución empírica del problema de la inmortalidad del alma, Bergson ha afirmado la existencia de Dios, aunque dijo que este problema todavía no había sido abordado del todo por él. Dios es posible no sólo porque la creación (en el sentido de irreversibilidad) es un hecho, sino por cuanto la materia y la vida suponen un Dios creador y libre que los ha generado a un mismo tiempo; y, además, el poder de crear dado a la naturaleza no lo posee en sí, este Dios bergsoniano es un simple añadido conceptual, es un argumento profundamente intelectualista, y, como ha dicho Marol Hébert, rompe la continuidad de su filosofía.²² Dios no puede ser objeto de experiencia y sólo se halla en nosotros como creencia, como convicción moral. Un filósofo empírico no podrá decir sino con William James: Dios debe existir ante la alternativa de la noción mecanicista del materialismo. Parece que Bergson sólo ha querido evitar, por el momento, la tacha de los sacerdotes católicos de que su filosofía era una filosofía sin Dios, pero no aportan una verdadera solución dentro de la armonía de su sistema.

Creemos que los ejemplos citados hasta aquí, y que podrían multiplicarse, son bastantes para justificar nuestras aserciones respecto de la existencia de un Bergson intelectualista y del valor filosófico de sus construcciones estrictamente lógicas. Digamos ahora algo del intuicionista.

Aceptamos que nuestra inteligencia sólo expresa «una cosa en función de lo que ella no es». Mas eso que parece dársenos en la intuición y que para Bergson se nos da como límite de una totalidad, ¿será lo absoluto, como él sostiene? Si lo absoluto fuese el límite de una totalidad tomada en la intuición, habría que saber de antemano lo que es esa totalidad, o esperar conocerla sucesivamente toda o lo que es lo mismo nunca.²³ Cuando Bergson dice que «las mil y mil células de un tejido percibidas en el microscopio, tienen una realidad absoluta por relación al aspecto simplificado que el

22 Véase a este respecto las cartas de Bergson al padre Joseph de Tonquédec (insertas en el artículo: *M. Bergson est-il moniste?*, *Etudes*, 20 février, 1912) y a Marcel Hébert, y el artículo de este último: *M. Bergson et son affirmation de l'existence de Dieu*, *Coenobium*, 1912. Compárese con el concepto de Dios como indistinto de creación, esto es, de un Dios que no está hecho sino haciéndose, de un Dios distinto del de la Teología, sostenido en *L'Évolution Créatrice*.

23 La verdadera filosofía, la filosofía intuitiva, una filosofía que responda a la cuestión: ¿de dónde venimos, qué somos, adonde vamos?, dice Bergson, como si quisiera disimular este escepticismo sin escapatoria, no podrá constituirse más que por el esfuerzo colectivo y progresivo de muchos pensadores y de muchos

tejido presenta a la vista desnuda»,²⁴ sólo expresará que lo percibido no puede estar separado de lo absoluto, pero no dirá lo que el absoluto es. Un hombre que careciese de conocimientos biológicos, que ignorase la existencia de las células y que no tuviera noticia del microscopio y de lo que puede descubrirse con este instrumento, jamás inferirá necesariamente la existencia de las células del solo aspecto simplificado que el tejido presenta a su vista. Bergson cree hallar, pues, el límite, la parte, el fragmento necesario de un todo en lo que sólo es un aspecto de ese todo. La intuición coge una movilidad, un flujo, una duración, un devenir, un cambio, un progreso, una creación, una libertad, un *élan*; pero de ello no se puede inferir necesariamente que lo absoluto sea alguna de esas cosas, como del aspecto simplificado del tejido no pudieran inferirse las células, aunque éstas diesen lugar a ese aspecto. Movilidad, flujo, duración, devenir, cambio, progreso, libertad, *élan*, serán, pues, únicamente, un aspecto de la realidad exterior misma. El hombre, claro es que forma parte del mundo en que vive, pero no sabe qué será ese mundo por sólo el conocimiento intuitivo de sí mismo, porque de ser así quizá sabría ya, después de tantos siglos de filosofar, de dónde viene, para qué está aquí, y qué será de él después de la muerte.

Por consiguiente, lo único en que podremos convenir, dentro de una Metafísica positiva, es que la intuición expresa algo que es otra cosa que la que aparece en la simbolización de nuestra inteligencia, pero no especifica lo absoluto. Lo que ha pasado es que Bergson se ha seducido con la duración psíquica y todo lo ha considerado bajo ese tipo; de ahí que haya proclamado que lo absoluto «es de esencia psicológica».²⁵ Y así nos dirá: «la conciencia que nosotros tenemos de nuestra propia persona en su continuo deducir nos introduce al interior de una realidad sobre el modelo de la cual debemos representarnos las otras»; no es relativo «el conocimiento intuitivo que se instala en lo moviente»; «la intuición alcanza lo absoluto».²⁶ A esto tendríamos que oponer, de acuerdo con la apreciación que hacemos: de que nuestra conciencia sea duración, no puede inferirse necesariamente que las demás realidades sean *sub specie durationes*; el conocimiento intuitivo que se instala en lo moviente es *relativo*; la intuición *no* alcanza lo absoluto.

observadores, cambiando impresiones, completándose, corrigiéndose, y ...obtener el resultado para las calendas griegas, *in saeculorum*. La propensión a completarse y corregirse del conocimiento intuitivo ¿emanará de la naturaleza de lo absoluto o de nuestra relatividad de conocer? No nos pongamos perplejos todavía y sigamos adelante en nuestras consideraciones.

24 Contestación a Pitkin, citada, p. 387.

25 *L'Évolution Créatrice*, p. 323.

26 *Introduction a la Métaphysique*, revista citada, pp. 25-26 y 29.

El problema, pues, que Kant colocó en el campo del entendimiento, Bergson, según nosotros, lo traslada al de la intuición. Declarada insuficiente la razón, se la sustituye por aquello. Para que la realidad tal como se presenta en la intuición fuera la realidad exterior en sí, habría que asegurarse de que la intuición profundiza esa realidad exterior. Mas ¿qué es la intuición? La intuición, acogiéndonos a los propios textos de Bergson, es sólo ese «sentir palpitar el alma» cuando volvemos del mundo de lo distinto al de lo indistinto, cuando en vez «de una discontinuidad de momentos que se reemplazarían en un tiempo real infinitamente divididos», percibimos «la fluidez continua del tiempo real que corre indivisible». Internándonos en la duración real viviremos la vida intuitiva; fundiéndonos en ella cogeremos, «no estados superficiales que vendrían uno después de otro a recubrir una cosa indiferente y que mantendrían con ella la misteriosa relación del fenómeno a la sustancia», sino «un solo y mismo cambio que va siempre alargándose como una melodía, donde todo es devenir, pero donde el devenir, siendo sustancial, no tiene necesidad de soporte». No es necesario, para ir a la intuición, transportarse fuera del dominio de los sentidos y de la conciencia, como creyó Kant, porque bastará colocarnos en el tiempo y el cambio verdaderos, que ordinariamente «nuestros sentidos y nuestra conciencia reducen a polvo para facilitar nuestra acción sobre las cosas»; «porque cualquiera que sea la esencia íntima de lo que es y lo que se hace, nosotros la llevamos».²⁷

Por tanto, la intuición bergsoniana es sólo ese contacto de nosotros con nosotros mismos, esto es, un acto de autointeriorización, y supone de antemano y sin evidencia, que la realidad toda es del tipo de nuestra conciencia. Si, efectivamente, toda la realidad fuera del tipo psíquico, la intuición cogería el absoluto concebido como *movilidad*; pero la experiencia dice que materia y espíritu no sólo son distintos sino que su distinción envuelve todavía la incógnita de cómo se operará su unión, siendo distintos. Si materia y espíritu no fueran fundamentalmente distintos, la primera no podría jugar «a un mismo tiempo el rol de obstáculo y estímulo» para hacernos «sentir nuestra fuerza y también para lograr intensificarla en sí».²⁸ Aquello de que no haya más que diferencia de grado entre una y otro, y que se degraden para unirse en la percepción, es mera hipótesis metafísica, pero nada dado por la experiencia, la cual dice únicamente que la materialidad es accesible a la medida que puede ser encerrada en las redes del cálculo, mientras que «es

27 Tomado de la *Introduction a la Métaphysique* y de *L'intuition philosophique*.

28 *Life and Consciousness*, *Hibbert Journal*, October 1911, p. 41.

de la esencia de las cosas del espíritu el no prestarse a la medida». ²⁹ Y «si la conciencia se ha escindido así en intuición e inteligencia, es por la necesidad de aplicarse sobre la materia al mismo tiempo que seguir la corriente de la vida. El desdoblamiento de la conciencia tendría así a la doble forma de lo real». ³⁰

Nosotros no sabemos, pues, aun en el caso en que materia y espíritu no fuesen esencialmente distintos, si lo de afuera, lo material, se ausculte o simpatice con nosotros. ³¹ Lo único que sabemos es que esta simpatía, esta auscultación, positivamente sólo está en nosotros. De afuera, concretamente no tenemos más que percepción, intelección, lenguaje, que proceden cinematográficamente, e inmovilizan, solidifican, si se quiere, cuando pretenden comprender la duración real. La intuición será respecto de la inteligencia, la única apta para abrazar el devenir interior, tendrá un *conocimiento absoluto* de este devenir interior, único concreto, pero no de lo absoluto exterior, donde puede caber perfectamente que Bergson diga: «la inteligencia tan inhábil para comprender el espíritu, tan incompetente en el dominio de la vida (que es lo que hay de *positivo* en la realidad), está a su gusto en el dominio de la materia inerte». ³² En consecuencia, podremos exclusivamente afirmar que movilidad, flujo, duración, devenir, cambio, progreso, creación, libertad, *élan*, son categorías de la intuición, son conceptos erigidos sobre el tipo de la continuidad de la conciencia, no la realidad exterior misma. Esta realidad exterior en sí debe ser algo que visto *a través* de la intuición, aparece *moviente*, pero que no es movilidad en sí, como el aspecto simplificado del tejido, aunque se produzca por las células, es para mí otra cosa que las células mismas. En otros términos: así como a la simple vista no percibimos las células de un tejido, con la simple intuición no cogemos lo que sea la

29 «*Fantomes de vivants*» et «*recherche psychique*», en el volumen *L'Energie Spirituelle*, p. 76

30 *L'Évolution Créatrice*, p. 194. Esta distinción se reafirma bajo otro aspecto expresado por Bergson con estas palabras: «Si hay una causalidad psicológica real, ella debe distinguirse de la causalidad física, y puesto que esta implica que *nada se crea* en el pasaje de un momento al momento siguiente, aquella implica la creación, por el acto mismo de alguna cosa que no existía en los antecedentes». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1903, p. 102

31 Como es natural, hacemos aquí abstracción de la compenetración de dos personas, de sus experiencias, que los alemanes llaman *Miterleben*. Obsérvese que las palabras «auscultación» y «acoplamiento», empleadas por Bergson, carecen de sentido si la exterioridad material no llega en el hecho a auscultarse o acoplarse con nosotros, esto es, a una unión deseada a un mismo tiempo que el yo y el mundo material. En realidad, las palabras mencionadas sólo tienen un valor abstracto pero no concreto.

32 Contestación a Pitkin citada, p. 388.

realidad exterior misma; no se puede decir, pues, que esa realidad sea movilidad en sí, por el solo hecho de que aparezca como tal en la intuición.³³

Es sabido que Bergson apela en sus demostraciones filosóficas a las metáforas evocadoras de sentimiento y a las analogías —v. g.: no se podría aceptar que el hombre hubiera de mantenerse a un lado en un cono de la naturaleza como un niño en penitencia;³⁴ para penetrar el misterio de las

33 Aquí podría argüirse (con riesgo de complicar más el asunto): ¿existe un conocimiento intuitivo separado de un conocimiento inteligente? En la *Introduction a la Métaphysique*, Bergson estableció la diferenciación neta de ambos, señalando que la Filosofía tiene por objeto el conocimiento intuitivo, aunque la unión de la Ciencia y la Filosofía puede realizarse en el terreno de la intuición; y definió la intuición usando frases: *auscultación intelectual* y *simpatía intelectual*; pero esta palabra *intelectual* parece allí sinónima de *espiritual*; asimismo la frase «nuestra inteligencia» del primer renglón de la conclusión VI (p. 27) no está consecuentemente usada. En *L'Évolution Créatrice* alega que la escisión de la conciencia en inteligencia e intuición es debida a la necesidad de aplicarse sobre la doble forma de la realidad: materia y vida (p. 194); y que el conocimiento intuitivo «si es posible será prácticamente inútil; él no extenderá nuestro imperio sobre la naturaleza; el contrariará, asimismo, ciertas aspiraciones naturales de la inteligencia; pero, si tuviera éxito, abrazaría definitivamente la realidad misma» (pp. 370-371). En *L'intuition philosophique* (revista citada, p. 896), expone que no hay necesidad de recurrir a facultades nuevas para obtener el conocimiento intuitivo; deshagamos lo que ordinariamente nuestra acción hace sobre el tiempo y el cambio reales, «ramenons notre perception a ses origines», y nosotros lo obtendremos. Aquí la intuición precede a la percepción, o mejor, la percepción es primitivamente una intuición, según creemos entenderlo nosotros; pero entonces debe haber dos clases de percepción: a) la que se confunde con intuición, y b) la percepción *sólida*, por medio de la cual obra la inteligencia cuando sigue su camino natural, según lo sostenido en la *Introduction a la Métaphysique*. En su contestación a Wildon Carr, dice que la inteligencia está rodeada de una franja de intuición que le permite simpatizar con lo que la vida tiene de genuinamente vital. En su carta a Hoffding expone que «el conocimiento, sea intelectual, sea intuitivo, no deviene relativo más que cuando la facultad de conocer se aplica a lo que no ha sido hecho para ella»; que la filosofía no obra sólo por intuición sino también con la ayuda de la inteligencia (aunque la intuición sea su instrumento específico), puesto que se aplica tanto al espíritu como a la materia, y que por eso no se puede confundir la filosofía con el arte; «el arte no descansa más sobre lo viviente»; pero la intuición artística aunque dirigida en la misma dirección que la intuición filosófica, opera sobre imágenes de lo vital, y la intuición filosófica actúa sobre lo vital antes de su dispersión en imágenes. De estas imprecisiones y vaguedades, si no inconsecuencias, están llenos los escritos de Bergson —sin duda porque el lógico está en perpetua lucha con el intuicionista, sin darse ni uno ni otro por vencido. ¿Podría afirmarse que así como no existen una memoria y una percepción desinteresadas, tampoco existe una intuición separada de una inteligencia?

34 *L'intuition philosophique*, revista citada, p. 823.

profundidades hay que avistar algunas veces las cimas: el fuego que está en el centro de la tierra no aparece más que en los cráteres de los volcanes.³⁵ Ya Hoffding le ha observado que las analogías no pueden constituir prueba. Pues bien, si nos atreviéramos únicamente a las metáforas y analogías que, repetimos, constituyen en Bergson argumento probatorio como si comparación fuera razón, sólo podríamos decir: es posible que la realidad exterior en sí sea movilidad, pero también es posible que no lo sea; y, entonces, la afirmación bergsoniana es siempre una hipótesis, una conjetura de género poético. Mas, una vez que desvestimos al bergsonismo de sus seudopruebas, de sus analogías y metáforas, tal movilidad resulta ser meramente conceptual, pues consiste en suprimir, *porque sí* o porque en la conciencia (que no es más que una parte de la realidad) se efectúa el cambio sin materia que lo soporte, la sustancia que la Metafísica tradicional colocaba tras de toda mutación de la naturaleza. En el lenguaje bergsoniano esta supresión de las sustancias equivaldría a suprimir las células que están bajo el aspecto simplificado del tejido, dejando subsistente sólo dicho aspecto; y esto es como decir que la realidad es la apariencia, la exterioridad, lo inmediato. El bergsonismo queda así reducido a un ilusionismo psicológico, a un espejismo de la duración real, que en cuanto quiere constituir un sistema filosófico, no avanza más que el agrietado racionalismo.

Y es que el método de Bergson ha consistido en partir de lo psicológico y acomodar la realidad exterior dentro de ese tipo. En *L'Évolution Créatrice*,³⁶ después de citarnos el caso de la creación artística, en la que aparece «esa imprevisible nada que es el todo de la obra de arte», concluirá afirmando que lo mismo ocurre en las obras de la naturaleza; de ahí deduce «que debe encerrar una verdadera absurdidad [...] la idea de leer en un estado presente del universo material el porvenir de las formas vivientes y de desplegar de un golpe su historia futura». La ilusión que la ciencia forja es sustituida, así, por otra ilusión. Platonizar, erigiendo en *idea* la duración real ha sido, pues, todo el trabajo de Bergson. Él no podrá negar que, en cierta manera, también nació platónico. La novedad del platonismo bergsoniano consiste solamente en establecer que el platonismo, ilegítimo si la *idea es cosa o relación*, deviene legítimo si ella es *duración*.

Intuir es platonizar. Es preservarnos de la tempestad de la duda, guariéndonos en un misticismo, en una idealidad que pertenece únicamente a las cosas de nuestra conciencia; idealidad que el artista cree ver objetiva-

³⁵ *L'Énergie Spirituelle*, p. 27.

³⁶ *Ibid.*, pp. 368-369.

mente, como si fuera posible una prolongación material, una estereotipación de su propio yo; idealidad que el filósofo hace suya como si en realidad existiera independientemente de él; idealidad que Bergson hace surgir por medio de la intuición. Así, la filosofía, maravillosamente expresada, sería: acoplarnos con la realidad mediante ayuda de nuestra simpatía, despojarnos de nuestra envoltura de orden, para fundirnos en la libertad misma, sentir la inexpresable eternidad creadora de la vida. En este poetizar (en su más amplio sentido, no en el limitado de un arte) está la vitalidad y la atracción que las *vues* de Bergson ejercen sobre los espíritus, y por eso William James pudo decir que ellas eran «como el hálito de la mañana y el canto de los pájaros».³⁷

Ese poetizar, después de todo, no sería una tacha al bergsonismo. Para el filósofo, la última palabra no puede ser el mundo material, la ciencia; ¡tan irreal es un átomo como una ecuación algebraica! No puede ser esa conciencia que estudia la psicología, porque no es más que aquella que me da mi experiencia actual circunscrita al mundo que habito; la psicología que nunca podrá responder a preguntas como esta: ¿quién experimenta el dolor sin verter una sola lágrima? No obstante, yo transformo la realidad exterior y me la hago cómoda, y si yo violo sus leyes, una pared puede aplastarme, una locomotora dividirme, acabando con mi vida. Si yo miro para mis adentros, siento un algo que parece vivir por sí, un algo que no me resigno a creer que podría agotarse y que debe ser una conciencia impersonal, universal; ese *élan* original que está en mi personalidad y en mi carácter, ese algo que en un momento dado puede contrariar mi propio porvenir inmediato como individuo del medio social, cuando por ejemplo, rompo con los moldes del convencionalismo, desprecio la miseria de los hombres, y digo la verdad y lucho por algún ideal, a pesar de que veo que me cierro el camino y que voy a padecer de la falta de necesidades materiales de la vida. ¿Qué es, pues, esta realidad que me circunda y que está en mí? Misterio tras misterio que ningún lenguaje podrá expresar.

Estamos, vivimos en el absoluto, no hay la menor duda; pero cuando queremos representarnos lo que el absoluto pueda ser, cualquiera que sea el modelo bajo el cual nos lo representemos, platonizamos.

(Transcripción de Ricardo Barreto)

37 *A Pluralistic Universe*, p. 265.