

LA FILOSOFIA DE BERGSON

Por MARIO ALZAMORA VALDEZ,

Profesor de Filosofía en la Universidad Católica del Perú.

A principios de Enero de este año, falleció en París, Henri Bergson, uno de los más destacados filósofos de nuestro tiempo.

El pensamiento de Bergson, que ha trascendido más allá del ambiente universitario, despertó múltiples comentarios y controversias y supo ganar innumerables discípulos y adeptos, ejerciendo notable influencia directamente y a través de aquellos.

El valor del sistema bergsoniano, como nota muy bien E. Gilson, se halla, sin duda, antes que en el contenido mismo de las ideas, en el método, en la finalidad que persigue: restauración de la sabiduría combatiendo enérgicamente contra el materialismo monista, los residuos del positivismo, las tesis asociacionistas, la psicofísica. Por eso, por la dirección que trazó, Bergson ocupará en la historia del pensamiento francés un lugar tan importante como Descartes, Pascal o Maine de Biran.

De las ideas de Descartes, iniciador de la denominada filosofía moderna, arranca la filiación de los sistemas más opuestos de los últimos tres siglos: materialismo e idealismo, monismo y dualismo, dogmatismo y escepticismo, racionalismo e irracionalismo. Este caos ha sido provocado por dos concepciones cartesianas principalmente: la cosmología que explica el universo como extensión y movimientos y la doctrina sobre la inteligencia que ve en los conceptos, realidades que se interponen entre el espíritu y las cosas.

El agnosticismo kantiano determinó también una doble sucesión: idealismo y positivismo que reconocen, aunque contrarios, sus orígenes en la "Crítica", ambos fundados sobre la teoría de los conceptos como formas vacías informadoras de la realidad y sobre la separación de noumeno y fenómenos.

Estas influencias, principalmente, marcan una doble línea en la filosofía francesa del siglo pasado. La ideología de Condillac llega a Destutt de Tracy, Cabanis y otros, mientras que Maine de Biran retorna a la metafísica aristotélica y al espiritualismo. Ambas corrientes se equilibran en el eclecticismo de Víctor Cousin admirador del método baconiano, para renacer luego, la primera en el sistema de Comte influenciado por la frenología de Broussais y la filosofía del progreso de Saint Simon y en Taine que se inclina hacia el eclecticismo en "Los filósofos franceses del siglo XIX" y hacia el idealismo en "La inteligencia"; y la otra en el neocriticismo de Renouvier, en Lachelier, en Hamelin.

A fines de la centuria pasada, época en que aparecen las obras de Bergson, Taine, Spencer, Büchner, Darwin eran "los maestros". El esfuerzo de la filosofía se dirigía entonces, escribe acertadamente Maritain, "al matematismo o mecanismo universal y a esa venerable mezcla de materialismo y escepticismo que se denominaba entonces espíritu científico o positivo", afirmado aún más por el progreso de las ciencias de la materia que parte de los trabajos de Galileo, Newton, Lavoisier. Primaba entonces "la metafísica" del positivismo que consideraba lo experimentalmente dado como última realidad, la experiencia como el medio más seguro de conocimiento, y las más exageradas tesis racionalistas: la razón individual capaz de juzgar todo sin apelar a ninguna autoridad, tesis esta última que coexiste con una casi absoluta falta de fe en las posibilidades de la inteligencia heredada de Descartes y de Kant.

Todos estos antecedentes explican la aparición de cierto monismo materialista, del asociacionismo, de la psicofísica, el éxito resonante del positivismo y del cientifismo, contra los cuales habría de combatir brillantemente Bergson.

Albert Thibaudet, autor de un libro de comentario sobre el bergsonismo, escribe con mucha razón que si alguna definición se puede aplicar a esta filosofía, la que mejor encierra todas sus notas y caracteres es ésta: filosofía de la duración.

Para Descartes el hombre es "una cosa que piensa", para Bergson es "una cosa que dura". La duración viene a ser, pues, el "cogito", el punto de partida bergsoniano.

La duración, escribe Bergson, en el "Ensayo": "es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando el

yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores" (1). Dejaríamos de durar si nos absorviéramos completamente en la sensación o en la idea que pasa o si superpusiéramos nuestro estado actual de conciencia a estados pasados como un punto a otros puntos. Es preciso que se recuerden los hechos anteriores, no para yuxtaponerlos al presente sino para organizarlos con él a manera de las notas musicales de una melodía. Este conjunto de notas es comparable no a una serie sino a un ser viviente cuyas partes distintas se penetran íntimamente por efecto de su solidaridad. "La prueba es, dice Bergson, que si rompemos la medida insistiendo más que de costumbre sobre una nota de la melodía, no es su extensión exagerada en tanto que extensión la que nos advertirá nuestra falta sino el cambio cualitativo llevado por ella al conjunto de la frase musical" (2). Surge así el Bergsonismo con los caracteres de una filosofía estética, y, por tercera vez, a partir de Pitágoras — pasando por Schopenhauer — la música ocupa un lugar preponderante en la historia de la sabiduría. Esta sucesión de cambios cualitativos que se penetran y se funden sin contornos ni límites precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse unos por otros, es lo que se denomina duración.

Contrariamente a la duración, la naturaleza del espacio es opuesta a ella. En el yo existe "una sucesión sin exterioridad recíproca" fuera del yo "exterioridad recíproca sin sucesión". El espacio puro es homogéneo. Las cosas situadas en él constituyen una multiplicidad distinta que se obtiene por desenvolvimiento del espacio. No hay en el espacio sucesión ni duración en el sentido en que la conciencia toma estas palabras, cada uno de los hechos físicos existe solo y su multiplicidad nace por obra de una conciencia capaz de yuxtaponerlos y exteriorizarlos. Si esta conciencia los conserva es porque esos hechos originan sus estados que se penetran y organizan y si los exterioriza es porque, considerando su distinción radical, los percibe bajo la forma de multiplicidad distinta alineándolos en conjuntos en un espacio en que cada uno existiría separadamente. "El espacio empleado con este objeto es lo que se denomina tiempo homogéneo" (3).

Para Bergson la metafísica comienza por la psicología. La duración que constituye la sustancia de nuestro yo es también la esen-

cia de todas las cosas. En torno nuestro todo cambia, todo varía y si ensayamos trasladarnos al interior de lo móvil, nos damos cuenta que éste posee una naturaleza igual a nuestra propia duración.

La duración o digamos mejor: la realidad misma, no es otra cosa que el tiempo concreto y verdadero, que es diferente de ese tiempo homogéneo que no viene a ser sino una forma del espacio.

El punto de partida del bergsonismo significa una vuelta a la filosofía de Heráclito. En tanto que Parménides consideraba imposible todo "devenir" ya que el ser no puede surgir de otro ser acabado que es ya todo lo que es ni del no ser que aún no es; Heráclito, por las mismas razones, afirmaba la inexistencia del ser y el movimiento como última realidad.

Entramos en contacto con la realidad que continuamente fluye y se renueva no por un frío análisis ni por ningún esfuerzo de carácter intelectual sino gracias a las fecundas virtualidades de la intuición.

La intuición va más allá que la inteligencia y la razón. Es una simpatía de todo nuestro ser con lo real que nos comunica plena y absolutamente con sus más profundos aspectos. La inteligencia es una facultad orientada hacia la vida práctica. El hombre es ante todo "homo faber" y no "homo sapiens" escribe Bergson. La práctica se dirige esencialmente hacia la materia, manipula sobre sólidos. Por eso la inteligencia es esencialmente geométrica que "transforma todo lo que toca en cosas inmóviles y artificialmente recortadas, en sólidos yuxtapuestos en el espacio". Cuando trata de conocer las cosas de la vida, las del alma, nuestra inteligencia manifiesta su radical inutilidad y "fascinada por la materia, por el espacio, por la geometría introduce cuadros artificiales por todas partes, planteando problemas inexistentes y contestando únicamente sí y no" (4).

De aquí la importancia de la intuición que "aprehende lo absoluto" (5) en su pureza y originalidad.

El pensamiento bergsoniano opone radicalmente intuición e inteligencia. Mientras esta última es una facultad práctica, con carácter utilitario, puesta al servicio de las necesidades de la vida, aquella la sobrepasa para llevarnos al fondo mismo de la realidad siempre inestable y móvil.

Para Bergson la teoría del conocimiento y la teoría de la vida son inseparables, se aclaran y auxilian mutuamente y ofrecen un origen común: la misma pregunta sobre la evolución de la vida. La sustancia de las cosas está dada por la duración que significa continuidad de cambio, producción incesante de acciones nuevas, de situaciones originales. Es inútil por esto formular el problema referente a la creación del universo. El universo no ha sido creado: se crea. No existen creador ni cosas creadas, hay solo acción. "Dios, así definido, no es nada acabado, él es vida incesante, acción, libertad" (6).

La creación tampoco es un misterio "la experimentamos en nosotros ya que obramos libremente" (7) y la constatamos cuando nos percibimos como seres actuantes.

En todo movimiento, en todo cambio, en toda acción — en el brazo que se levanta, en el órgano que trabaja — existe creación: principio creador y elemento creado. Pero esta creación decae, desfallece, desciende como si renunciara a la actividad misma originando así la materia, para dejar subsistente en medio de su caída a la actividad creadora misma, a la vida.

El problema de la materia, para Bergson, es un falso problema. La materia carece de realidad propia, es un "menos", una negación, el movimiento creador que se interrumpe y se distiende engendrando el espacio, por esta interrupción, que no es sino el término ideal del movimiento de la materia y el orden geométrico "suma de elementos que se distinguen en esta realidad que se detiene" y que no es otra cosa que "el relajamiento del orden vital creador".

La vida se manifiesta por una tendencia a obrar sobre la materia. El "elán vital" es "exigencia de creación" (8) que no puede desenvolverse absolutamente porque encuentra por doquiera materia que aprovecha introduciendo en ella el mayor número de indeterminaciones y de libertad.

En sus formas más elementales la vida parece como si se dejara someter por la materia. Los primeros seres animales, escribe Bergson, fueron de simplicidad extrema, pequeñas masas de protoplasma comparables exteriormente a las amibas. A partir de ellos el esfuerzo vital se bifurcó innumerablemente en el curso de su larga trayectoria obstaculizado muchas veces en la extensión de sus

dos o tres caminos principales, de los que el más largo es el que a través de los vertebrados llega al hombre, tan largo como para dejar que pase libre el soplo vital (9).

El camino de la vida, contrario al de la materia, que se dirige a la espacialidad y a la necesidad, marcha hacia la unidad intensiva, hacia la libertad. Vida y conciencia son casi sinónimos para Bergson, puesto que conciencia es "invención y libertad".

El impulso vital trata de liberar la conciencia presentando al viviente posibilidades varias de acción. De la materia que es la necesidad misma se pretende hacer surgir un instrumento de libertad que en el mundo animal queda apresado por los mecanismos que él mismo fabricó y solo en el hombre se libera porque el cerebro le permite distraerse y pensar en otras cosas organizando un infinito número de posibilidades entre las cuales la conciencia elige.

Conciencia significa además otra cosa: quiere decir "conocimiento" que para el bergsonismo no ha seguido paralelamente las líneas generales de la evolución de la vida.

El objeto de la inteligencia, como ya lo expresamos, es unir lo semejante a lo semejante, conocer siempre los hechos que se repiten. Mientras más nos alejamos de lo exterior aprehendemos mejor en nosotros esa duración viviente en que el pasado se enriquece con los aportes del presente y sobrepasamos la esfera de acción de la misma inteligencia. Así surge la inteligencia como un "menos", una "negación" del esfuerzo concentrado en la vida y como la materia es deficiencia de élan creador. "Es la misma inversión del mismo movimiento que crea a la vez la intelectualidad en el espíritu y la materialidad en las cosas" (10).

¿Cómo ha nacido la inteligencia del hombre? La vida que ha seguido series divergentes, ha escindido sus virtualidades primitivas en tres direcciones: una hacia las plantas, otra hacia los insectos y otra hacia los vertebrados. En otros términos: vida vegetativa, instinto e inteligencia. Estas tendencias se complementan y cada una de ellas lleva elementos de las otras como "recuerdo de la unidad primordial y esencial de la vida".

El animal cuya característica es la movilidad tiene el imperativo de actuar sobre la materia inerte y para esto necesita instrumentos. Utilizar y construir mecanismos organizados implica un conjunto de operaciones que constituyen el instinto; fabricar y emplear

instrumentos organizados, útiles propiamente dichos para trabajar sobre la materia inerte es función primordial de la inteligencia. Por esta razón la inteligencia se dirige a la materia bruta, se representa solo lo discontinuo, la inmovilidad — geometría y lógica son sus medios de aplicación — permaneciendo ciega ante la vida que es cambio y mutabilidad. “Hay cosas que la inteligencia es capaz de buscar pero por sí sola jamás las encontraría. El instinto encontraría estas cosas pero no las buscará nunca” (11).

Sobre la inteligencia se levanta la intuición que constituye un esfuerzo doloroso del hombre, que unifica la facultad de ver con el querer y sobrepasa la misma inteligencia para ponernos en contacto con la esencia de la realidad. El más bajo grado del espíritu, en espíritu sin la memoria, es en el lenguaje bergsoniano, la percepción en cuyo proceso no se manifiestan aún las diferencias entre sujeto y objeto.

La percepción pura no se distingue aún de esa subconciencia universal que es la materia, degradación del elán creador, lo psíquico invertido, antes bien está localizada fuera de nuestro cuerpo ya que los objetos exteriores son percibidos donde están y no en nosotros.

¿Cómo se desarrolla el proceso de la percepción? Según el bergsonismo, afirma muy exactamente Maritain, el cuerpo juega un papel ocasional en el conocimiento sensible. Nuestra representación real de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre las cosas. Resulta de la eliminación de lo que no interesa a nuestras necesidades y más propiamente a nuestras funciones (12). Urgidos por solicitaciones de la vida práctica aislamos ciertas representaciones virtuales prefiriéndolas a otras. Estas representaciones así separadas corresponden a acciones posibles sobre las cosas y constituyen nuestras percepciones. Los objetos que nos rodean reflejan la acción posible de nuestro cuerpo sobre ellos. La materia está formada por un conjunto de imágenes y la percepción se halla estructurada por esas mismas imágenes en cuanto un sector determinado de ellas se relaciona con nuestro cuerpo como imagen determinante (13).

La percepción pura pertenece a la vida misma de las cosas, pero si pasamos de la percepción a la memoria, escribe Bergson,

dejamos definitivamente la materia para entrar en el reino del espíritu.

La función de la memoria sensible consiste en evocar las percepciones pasadas análogas a la percepción presente, recordarnos lo que les precedió y sucedió y sugerirnos posibilidades de acción. La memoria nos libera así del flujo de las cosas, del ritmo de la necesidad para ofrecernos su poder de acción sobre la materia.

La memoria sensible realiza un doble movimiento: de los hábitos motrices a las imágenes y de éstos hacia aquéllas. En su origen, los hábitos significan identidad de actitud ante determinadas situaciones. La semejanza sentida, vivida, automáticamente juzgada entre los hábitos motrices que corresponden a una multitud indefinida de imágenes particulares y se traducen por un conjunto de mecanismos que son las palabras articuladas, determina las ideas generales que oscilan entre recuerdos prontos a desvanecerse y palabras prontas a cristalizarse, "entre la esfera de la acción y la memoria pura".

El reconocimiento es la función esencial de la memoria y según Bergson puede producirse de dos modos: pasivamente, cuando el cuerpo, los hábitos, las tendencias establecen correspondencia entre una percepción renovada y una actitud que se ha vuelto automáticamente; y activamente, por medio de imágenes recuerdos, de recuerdos puros que surgen por una tensión de la conciencia para precisarse por su enlace con la percepción presente.

A los dos modos de reconocimiento corresponden dos especies de trastornos: primero cuando el cuerpo en presencia de un objeto no puede tomar una actitud determinada para evocar una imagen; y segundo, cuando el recuerdo no puede actualizarse porque se han roto los lazos entre éste y el presente.

En un caso como en otro los movimientos actuales no pueden ejecutarse o somos incapaces de preparar movimientos futuros. En ninguno de los dos casos hay destrucción de recuerdos. La memoria permanece intacta. Han desaparecido únicamente los mecanismos motores.

El cerebro no es órgano de la memoria, los recuerdos son estados espirituales. El cerebro es tan solo elemento de atención a la vida, punto de inserción del espíritu en la materia, que permite responder a la acción que ejercen sobre el cuerpo las cosas por me-

dio de reacciones motrices y que explica el olvido, la no utilización actual de recuerdos, pero en manera alguna la memoria.

Así llega la filosofía bergsoniana al hondo problema de la relación entre el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo. Este problema, según el autor de "Materia y Memoria" ha sido mal planteado a través de la historia del pensamiento, porque todas las tesis dualistas lo han querido resolver en función del espacio. Es preciso adoptar frente a él un nuevo punto de vista, resolverlo en función del tiempo.

La materia con sus modificaciones en el espacio y las sensaciones inextensas como objetos de conciencia, así entendidos, han dado lugar a hipótesis absurdas como la del paralelismo y la de la armonía preestablecida.

El problema de la relación entre el alma y el cuerpo, desde el punto de vista del intuicionismo bergsoniano, se explica por la unión de las soluciones de su metafísica de la materia y de su psicología de la memoria. "Si el rol mas humilde del espíritu es ligar los momentos sucesivos de la duración de las cosas, si gracias a esta operación es que toma contacto con la materia y si gracias a ella también se distingue, se concibe una infinidad de grados de la materia y del espíritu plenamente desenvuelto, el espíritu capaz de acción no solamente indeterminada sino razonable y reflexiva". (14).

Cada uno de los grados de desenvolvimiento de la vida, corresponde a un grado más alto de tensión de la conciencia que se revela por mayor desarrollo del sistema nervio-motor cuya complejidad simboliza la capacidad del ser para sacudirse del yugo de la materia, conservar mejor el pasado y unificar su presente con los aportes de aquél, viviendo más plenamente su libertad.

El problema de la libertad es otra de las grandes cuestiones filosóficas que ha recibido una solución original del bergsonismo.

Es absurdo interpretar el sentido de la libertad dentro de la manera de pensar de los deterministas y de los indeterministas. ¿Por qué? Porque pensar que la conciencia puede o no escoger entre varias partes, puede o no recorrer uno u otro camino, significa poseer una imagen espacial de lo psíquico cuyo sentido ha sido precisado por esta sola palabra: duración.

Prever además la repetición de un acto cualquiera es imposible ya que en el mundo psíquico todo se renueva sin cesar y nada se repite.

Sin embargo la libertad existe, escribe Bergson, aunque el acto libre no se puede definir sino aproximadamente. Toda definición de la libertad, además de ser una injuria a la inteligencia daría razón al determinismo.

"Se llama libertad, sostiene el filósofo en el "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia", a la relación entre el yo concreto y el acto que cumple. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres" (15). Del alma entera emana la decisión, libre, agrega Bergson. No hay en la libertad dos tendencias del yo ni dos direcciones que nos solicitan, existe solamente "un yo que se desenvuelve por efecto de las vacilaciones mismas, hasta que la acción libre se desprende a manera de una fruta madura" (16). Solo un acto que emana del yo, que lleva la "marca de nuestra personalidad" es verdaderamente libre.

Los discípulos de Bergson esperaron durante largos años que el maestro diera a luz una obra de madurez sobre las grandes cuestiones de la moral y de la religión. Esta obra apareció hace casi una década: "Les deux sources de la morale et de la religion", cuyo título, explica claramente su contenido.

Maritain había anticipado ya en 1914, al publicar su valioso comentario sobre la filosofía bergsoniana, que la metafísica de ésta era una base muy deleznable para edificar una moral. Por eso, el mismo Bergson en su último libro, no nos presenta el esperado sistema de ética, sino tan solo sus "cogitaciones" para desentrañar el origen de las normas morales y religiosas.

¿La razón constituye el último fundamento de la obligación moral? El filósofo intuicionista nos contestará que nó, que esta pretensión ha nacido en los sabios admirados ante la función especulativa del espíritu, que por su parte es impotente para acallar el egoísmo y la pasión y que la obligación no puede jamás derivar de "la idea pura" incapacitada para determinar el querer de la voluntad.

Tampoco la moral puede fundarse en la idea de bien que es una noción que se agrega, como "complemento artístico", a normas preexistentes que la hacen posible.

La obligación moral, escribe el autor de "Las dos fuentes de la moral y de la religión", nace de las fuerzas sociales, costumbres, hábitos, tradiciones que constituyen un ambiente que domina al individuo y trazan el programa de su existencia. El niño, el hombre, como miembro de una familia y de una comunidad cualquiera, cumplen con determinadas obligaciones dentro del grupo como medio de cumplir con la sociedad.

A esta moral primaria, que surge de las fuerzas sociales mismas, vivida por el hombre en forma instintiva, Bergson denomina moral "cerrada".

Existe junto a la sociedad que es origen de la moral cerrada, otra fuente mucho mas rica y fecunda: el espíritu de las personalidades excepcionales que realiza una creación moral idéntica a la creación artística. Así aparece la moralidad "abierta" que atrae también a las personalidades sobresalientes y emana de los hombres superiores.

Las fórmulas de la moral cerrada son precisas, los principios de la moral abierta son vagos y en ellos — como en el Evangelio — hay que atender más al espíritu que a la letra. Sin embargo entre las dos especies de moralidad se realiza un intercambio: las normas de la moral cerrada tratan de explayarse, de presentarse con amplitud e idealidad mientras que las concepciones de la moral abierta intentan conseguir precisión.

Entre las dos clases de moral existe para nuestro filósofo, una diferencia no solo de grado sino de naturaleza. La primera es únicamente social y no humana, sus límites máximos se extienden a través de las formas sociales primarias hasta la nación. La segunda es propiamente humana, llegamos a ella "de un salto" sin etapas, gracias a la filosofía o a la religión, por respeto o por amor, rompiendo la estrecha presión que ejerce la sociedad. El paso de una "justicia cerrada" a la "justicia abierta" por obra del cristianismo, explicaría el doble origen de la moral y constituiría un ejemplo de la diferencia sustancial entre sus formas.

La educación moral, según el autor de "Las dos fuentes de la moral y de la religión", puede realizarse por dos caminos: por el camino del adiestramiento y por el camino del misticismo.

El adiestramiento consiste en la adopción de los hábitos del grupo y se efectúa automáticamente. Bergson escribe, atribuyéndole gran importancia, que una moralidad de este género basta si es completa y que sería perfectamente moral un hombre entregado a la labor cotidiana rindiendo lo mejor en calidad y cantidad.

El segundo método exige la imitación de otra persona, la busca de unión, de coincidencia espiritual, tal como se consigue plenamente dentro de la vida religiosa. Por la religión se alcanza la moralidad, no con la promesa de sanciones que no hace sino corregir y extender la justicia de los hombres, por cuyo motivo se mantiene en el plano de la ciudad humana, ni por la creencia en los dogmas, ya que las ideas puras no pueden infundirnos la realización del bien, sino por esa adhesión que saben despertar en la conciencia esos mismos dogmas, que nos comunican un no sé qué de eficaz, que va mucho más allá del plano intelectual, para constituir la actividad específicamente religiosa que, a su vez, es fundamento de la moral.

Como la norma moral, la actividad religiosa emana también de dos fuentes distintas.

Hay una forma primaria de religiosidad, que es un hecho universal que se presenta en toda sociedad: la superstición. "Cual deberá ser nuestra confusión, escribe el autor de "Las dos fuentes", si nos comparamos con el animal en este punto. Con toda probabilidad el animal ignorará la superstición. El homo sapiens, único ser dotado de razón, es el único también que hace depender su existencia de las cosas desrazonables" (17).

Esta superstición, forma que encarna la religiosidad "estática" es el resultado de una función "fabuladora" de la imaginación, recurso de que se vale la naturaleza para librar al hombre de los fracasos a que el ejercicio de la inteligencia conduce. Solo los seres inteligentes, agrega el filósofo, pueden ser presa de la superstición. Los mitos y las fábulas mantienen la cohesión social, constituyen defensas del hombre y del grupo contra toda clase de peligros, por prohibición, amenaza y represión.

"Mirada desde este primer punto de vista, la religión, es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente del espíritu" (18).

El hombre a diferencia de los animales sabe que debe morir, y esta idea, al principio, es deprimente y contraria a la intención de la naturaleza que quiere que el ser destinado a vivir no tenga otras preocupaciones que las de la vida. Sin embargo, la misma naturaleza reacciona y el instinto de conservación suscita la imagen de una vida más allá de la tumba. "Mirada desde este segundo punto de vista la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la presentación por la inteligencia de lo inevitable de la muerte" (19).

El hombre, por otra parte, actúa no solo frente a objetivos inmediatos sino en vista de una finalidad lejana para cuya consecución organiza diversos medios con ánimo de conseguirla. Es necesario entonces conjurar los peligros que pueden surgir entre la concepción y la ejecución, imaginar potencias amigas aliadas de nuestros éxitos y desterrar todo lo negativo y destructor. Aquí interviene, de nuevo, la religión estática, como reacción defensiva de la naturaleza "contra la representación por la inteligencia de un margen de imprevisto desalentador entre la iniciativa tomada y el efecto deseado" (20).

Tal es en síntesis la triple función de la religiosidad estática, que significa una defensa de la vida contra el ejercicio disolvente del intelecto.

La religión "dinámica" tiene por esencia el misticismo. Misticismo para Bergson, significa contacto del alma con el impulso vital original, con el esfuerzo creador que se manifiesta por la vida, que "es Dios mismo", "alegría de la alegría", "amor de lo que no es más que amor".

La confianza que la religión estática nos proporciona quedará transfigurada entonces. Esta misma religión quedará relegada a un segundo plano y el hombre no volverá a preocuparse por el porvenir; del despegue de las cosas surgirá una adhesión profunda a la vida en general. Ni en Grecia, cuya más alta manifestación en este sentido constituye la filosofía de Plotino, ni en la India floreció un verdadero y completo misticismo, que se encuentra solo en la religión cristiana.

El estado místico consiste en la búsqueda de una completa y total unión con Dios, que proporciona superabundancia de vida y noble impulso para las más grandes y arduas empresas. El místico experimenta en sí un cambio que lo eleva a la categoría de "ad-jutores Dei", de cuya elevación no saca ningún orgullo, "grande es, al contrario, su humildad".

El amor de Dios entrega al místico el secreto de la creación. Con la ayuda de ese amor buscará y procurará la perfección de la humanidad hacia lo que debe ser, realizando una verdadera obra de creación; porque el sentido de ese amor es el mismo que el sentido del impulso vital, "es ese propio impulso comunicado a los hombres privilegiados que querrian imprimirlo a la humanidad entera".

La mística sin embargo se diferencia de la filosofía y no se confunde tampoco con la religión dinámica. Esta última es una cristalización operada por un sabio enfriamiento del misticismo y es a éste lo que la vulgarización es a la verdadera ciencia.

Tal es en síntesis el esquema de la filosofía bergsoniana que ofrece diferencias tan marcadas e inconciliables con la filosofía tomista.

Quizás la denominación mas aparente, la etiqueta que mejor conviene al pensamiento de Bergson, es ésta: anti-intelectualismo.

El filósofo ha pretendido demostrar que el análisis intelectual conduce naturalmente al error y de preferencia a un error de naturaleza mecanística, como en el caso de los célebres argumentos de Zenón de Elea, por ejemplo. Los defectos sustanciales del análisis, hacen necesaria la intuición.

¿Es cierto que el análisis de un objeto nos proporciona vistas exteriores, fotografías tomadas desde fuera, partes yuxtapuestas de ese objeto? Seguramente que nó. "Un análisis mal conducido, nos ha dicho Maritain, produce elementos falsos, elementos inexistentes y nos dá una noción errónea de la cosa analizada. Pero M. Bergson, nos dice que todo análisis operado por la razón, incluso el bien conducido, no puede tomar sino vistas de fuera, elementos exteriores a lo real, elementos o partes de nuestra representación, no partes de las cosas" (21).

Tal generalización es arbitraria. Es exacto que las ideas pertenecen a un orden diferente del de las cosas conocidas, pero no es verdad que los elementos a que nos lleva el análisis sean exteriores a las cosas analizadas. Por otra parte, descomponer un objeto en partes significa para Bergson, afirmar que el todo no existe como tal sino tan sólo como una yuxtaposición de elementos. Este error no significa que el ejercicio normal de la razón es incapaz de ponernos en contacto con la verdad sino mas bien es una crítica dirigida contra la metafísica que niega la unidad de la sustancia en todos esenciales y la unidad de composición en todos accidentales.

La crítica del concepto también es injustificada. Se acusa al concepto de inmovilizar lo real, de detener su cambio, su fluidez. El origen de este error de Bergson es muy antiguo, se encuentra ya en Empédocles, para quien el alma debe ser materialmente todo lo que conoce. El alma no se confunde con las cosas, lo nota Santo Tomás (22), en el conocimiento el objeto conocido está en el sujeto cognocente según el modo del sujeto cognocente. Tampoco el concepto fragmenta la realidad ni la reduce porque, como señalé tan precisamente la escolástica, hay gran diferencia entre "el modo como conocemos el objeto" y "el modo como es el objeto".

Este falso modo de ver bergsoniano parte de la confusión entre imaginación e inteligencia. Bergson "cuando critica a la inteligencia es a la imaginación tomada por inteligencia a la que se dirige" (23) y por eso formula graves cargos contra ella: ver las cosas sólo en el espacio. Además imagina la sustancia como "soporte sólido" de los fenómenos y confunde las divisiones de pensamiento con las divisiones de la continuidad sensible.

La inteligencia nos ha dicho el filósofo anti-intelectualista, ha surgido para servir a necesidades de la vida práctica, para "manipular sólidos". Grave error. El objeto propio de la inteligencia es el ser, su fin la verdad; pensar lo contrario, ponerla solo al servicio de la vida, es caer en el mas absurdo materialismo.

Apesar de su despiada crítica dirigida en contra de la inteligencia, Bergson, cree, como hemos visto, que podemos llegar a poseer la verdad por obra de la intuición: simpatía de todo nuestro ser con lo real. ¿Cuál es la naturaleza de la intuición? ¿Intelectual o supraintelectual? ¿Es una especie de adivinación? Intuición

según el lenguaje auténticamente filosófico quiere decir conocimiento inmediato, visión inmediata de las cosas. En este sentido la intuición es una función de la inteligencia, base de la razón. Existe una intuición sensible, la conciencia conoce, por otra parte, en forma intuitiva su propia operación y existe además una intuición intelectual. Bergson no se refiere a esas formas de la intuición, a las únicas formas de la intuición. Para el filósofo, la intuición supone el ejercicio de las virtualidades de la sensibilidad. ¿Pero acaso la sensibilidad es el más seguro camino para llegar a la esencia de las cosas? La intuición bergsoniana supone coincidencia íntima e inmediata entre sujeto y objeto sin que este último sea conocido de la manera del yo cognocente. Esta coincidencia es imposible y absurda. No se puede establecer tampoco separación tan honda entre sensibilidad e intelecto. La primera es punto de partida, fuente segura de éste, como ya lo expresó Santo Tomás al constatar el paralelismo entre la inteligencia de los hombres y las funciones del conocimiento sensible. Incluso el conocimiento de lo singular debe seguir ese camino. El contacto directo del sujeto con el objeto es del todo irrealizable tal como Bergson lo entiende.

La filosofía bergsoniana que se presenta como filosofía del cambio puro, de la duración definida como "movimiento sin móvil" se opone radicalmente a la filosofía aristotélico-escolástica que es filosofía del ser.

El ser es el primer objeto de la inteligencia. Todas las cosas presentan ese aspecto permanente que es el ser y "hasta en las cosas mutables y cambiantes, expresa Santo Tomás, existen relaciones inmutables y que no cambian" (23). Si todo lo real es "puro devenir" ninguna proposición es verdadera, ningún principio sostenible, y la verdad, por tanto, será inalcanzable.

Por el camino de la supresión del ser llegó Bergson al panteísmo. Gracias a la intuición de nuestra propia duración, alcanzamos un límite: la eternidad viviente, la concreción de toda duración que es Dios, que se confunde con el cambio mismo, contingente, variable, en el que no existe nada hecho sino que todo se hace. Dios, principio del cambio, pura imperfección, pura potencialidad, sería así concebido un ser immanente al mundo y no trascendente a él.

La filosofía del hombre en Bergson, ofrece muchos puntos rectificables: la relación del alma con el cuerpo, las funciones de la me-

moria, la concepción de la libertad, el origen de la inteligencia, y, por fin, las fuentes de la moral, y los fundamentos de la religión cuyas explicaciones no pueden ser mas distantes, mas inconciliables con las tesis del pensamiento tomista.

Quizás el procedimiento de conciliar los contrarios que emplea Bergson, no sea tan seguro para desenmascarar falsos problemas como lo afirmaba René Berthelot, sino un medio de caer en ellos. Si vivir es durar y durar es cambiar, pasar de un estado a otro, los contrarios marcan el ritmo de la duración. Necesidad y libertad, materia y vida, cuerpo y alma, intuición e inteligencia, percepción y memoria, materia y espíritu se acompañan porque se completan — afirmaba el filósofo — antes que por las diferencias que encierran. Esta voluntad de simetría, esta “adaptación de la oposición”, que forma la arquitectura del bergsonismo — filosofía estética — constituye el origen y la fuente de todos sus errores. Sin embargo Bergson trazó un camino, volvió a suscitar la inquietud metafísica.

Mario ALZAMORA VALDEZ.

BIBLIOGRAFIA

- (1).—Essai sur les données immédiates de la conscience, pág. 76.
- (2).—Essai sur les données immédiates de la conscience, pág. 76.
- (3).—Essai sur les données immédiates de la conscience, pág. 92.
- (4).—Jacques Maritain.—“La philosophie bergsonienne”, pág. 19.
- (5).—Rev. de Métaphysique et de Morale.—Janvier 1903. Introduction a la Métaphysique, pág. 29.
- (6).—L'Evolution Créatrice, pág. 270.
- (7).— id. id. pág. 270.
- (8).— id. id. pág. 228.
- (9).— id. id. pág. 109.
- (10).— id. id. pág. 225.
- (11).— id. id. pág. 164.
- (12).—Matière et Memoire, pág. 25.
- (13).—Matière et Memoire, págs. 6-7.
- (14).—Matière et Memoire, pág. 248.
- (15).—Essai sur les données inmediates, pág. 128.
- (16).—Essai sur les données inmediates, pág. 134.
- (17).—Les deux sources de la morale et de la religion, pág. 106.
- (18).—Les deux sources de la morale et de la religion, pág. 137.

-
- (19).—Les deux sources de la morale et de la religion, pág. 137.
(20).—Les deux sources de la morale et de la religion, pág. 147.
(21).—Maritain.—"La philosophie bergsonienne", pág. 49.
(22).—Santo Tomás de Aquino.—Suma Teológica, I, 673.
(23).—Maritain, ob. cit. pág. 55.
(24).—Santo Tomás de Aquino, ob. cit. 1^a c. 84, art. 1.