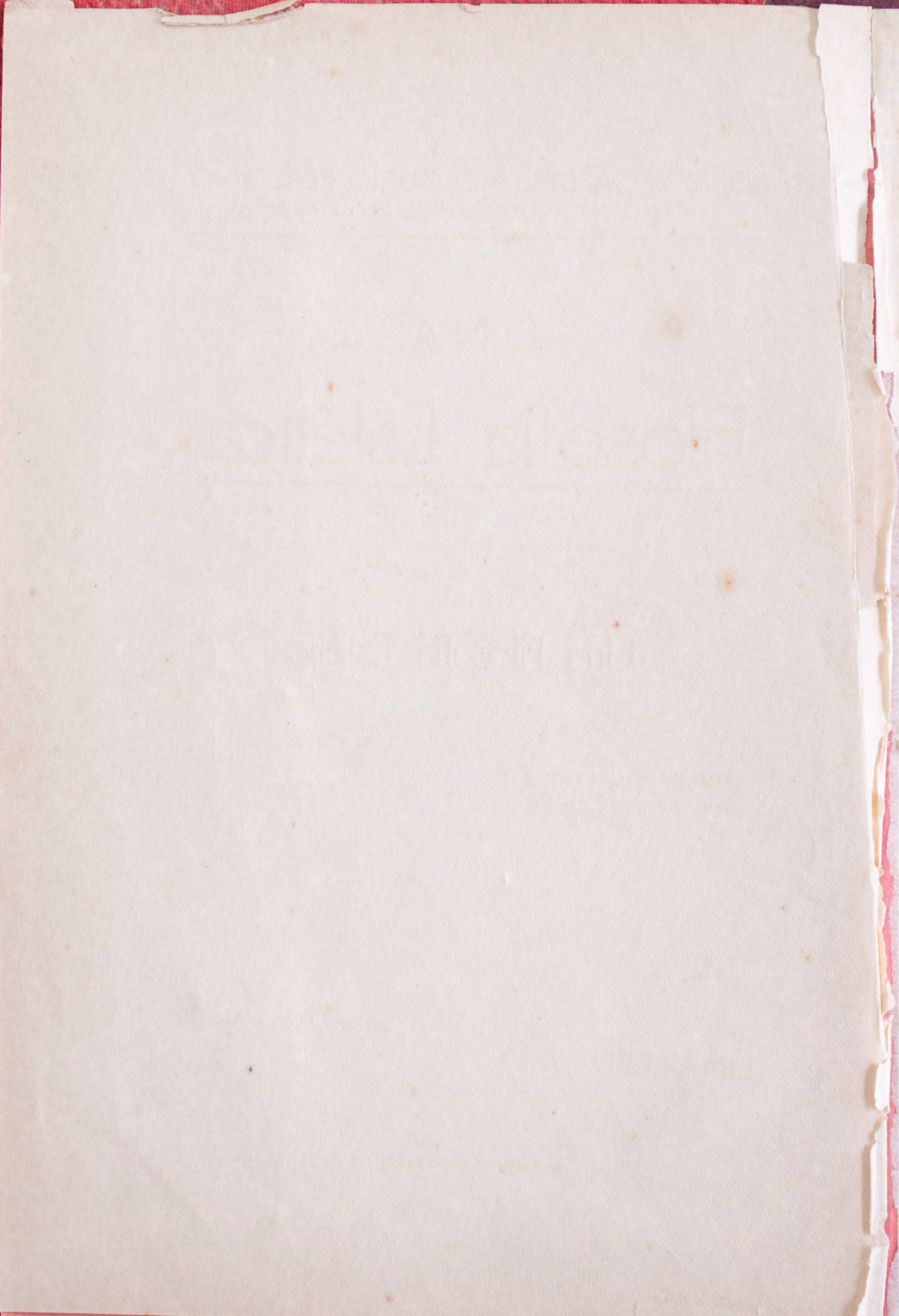


Viernes 22 de Abril / 1927

Una Filosofía Estética



BIBLIOTECA DEL MERCURIO PERUANO

DIRECTOR: VICTOR ANDRES BELAUNDE

UNA
Filosofía Estética

POR



Mariano Ibérico y Rodríguez

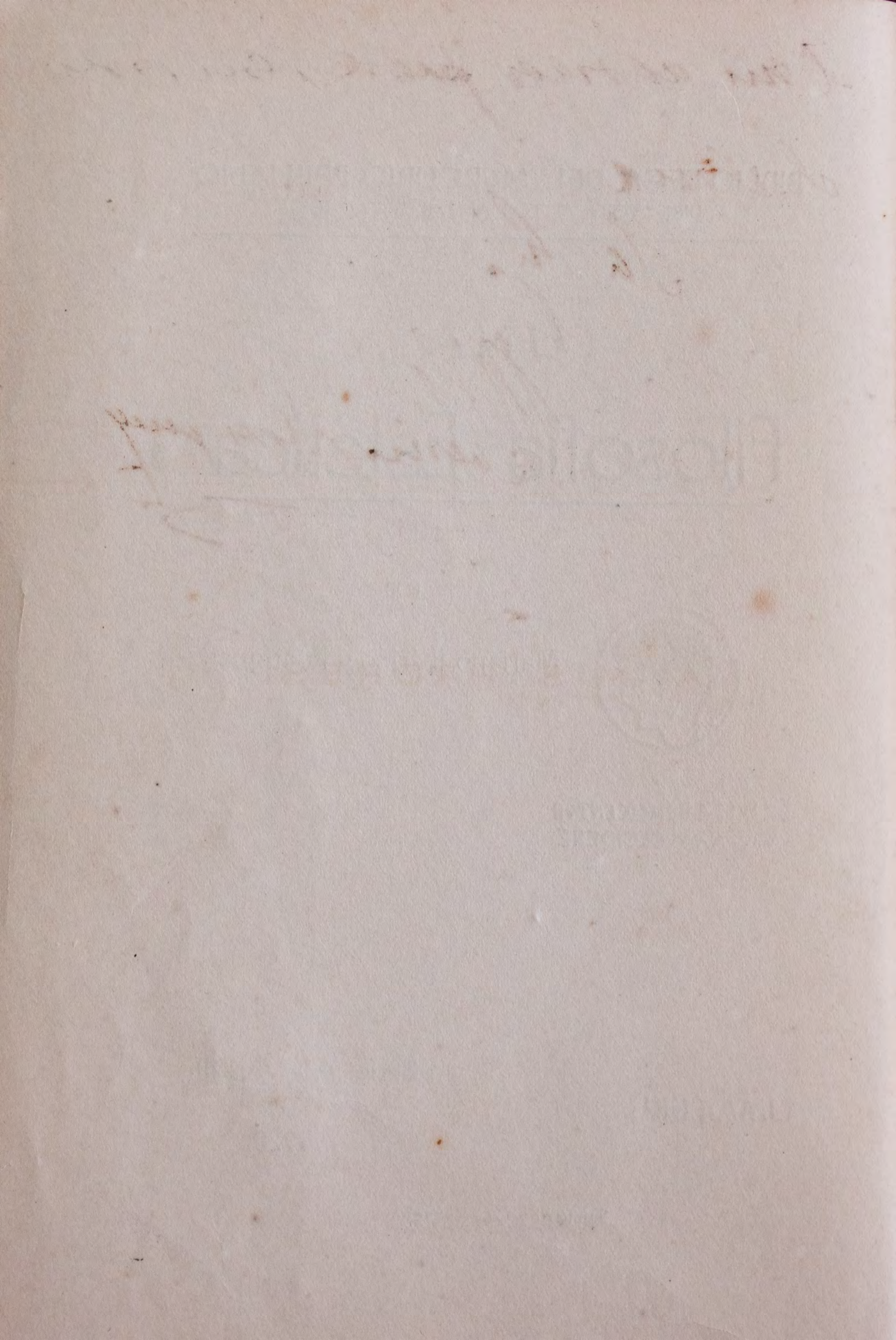
MVLTA RENASCENTVR
QVE JAM CECIDERE

LIMA-PERU

Serie A - Vol. III.

1920.

Sanmartí y Ca.—Impresores



A mi adorado padre, en toda
el alma.

La hija

M. Berio y Rodriguez
F

A MIS PADRES

Faint, illegible handwriting at the top of the page.

Faint, illegible handwriting.

Faint, illegible handwriting.

Faint, illegible handwriting.

A MISPLACED

PREFACIO

Este libro contiene tres ensayos animados por una aspiración progresiva. El estudio de la filosofía bergsoniana nos había conducido a la constatación evidente de la realidad espiritual—entendida como una actividad eminentemente creadora y libre—,y luego, algunas reflexiones fundamentales sobre el problema moral nos habían mostrado en el fondo de la vida humana una constante pugna del espíritu por romper la costra paralizante que la materialidad acumula en la superficie de la conciencia.

Pero este conflicto creaba para nosotros una exigencia de superación. Y es en esta fase de nuestro pensamiento, dónde hemos ensayado una actitud personal. Nosotros consideramos que en último término la oposición apuntada tiene por recinto la interioridad misma de la conciencia y que, por lo tanto, deriva de una cierta actitud de la parte más ideal y más pura del espíritu frente a sus propios productos caídos en la inercia y proyectados en la exterioridad. Al espíritu se le ofrece entonces algo así como una tarea de redención para con estos elementos caídos. Tarea que realiza incorporando dentro de su vitalidad expansiva y creadora toda la realidad.

La actividad estética aparece de esta suerte, como una dilatación indefinida del yo o como una contracción de la realidad entera en el seno de aquél. La conciencia es de tal manera el centro de la agitación universal; de ella parten y a ella vuelven todas las existencias y su luz suscita en el seno insondable del misterio, las visiones innumerables de la realidad.

M. I. R.

Lima, mayo de 1920.

La Filosofía de Enrique Bergson

Carta de M. Henri Bergson

París, 31 Rue d'Erlanger

21 juillet 1917

Monsieur,

M. F. García Calderón a bien voulu me remettre ^{tre} de votre part «La Filosofía de Enrique Bergson». j'ai lu aussitot cette étude: vous me paraissez avoir reussi a faire tenir en peu d'espace un nombre considerable de choses. Ma connaissance de votre langue est maleureusement très superficielle; mais il me semble, autant que j'en puis juger, que vous êtes arrivé a donner de la doctrine un exposé non seulement exact, mais encore vivant.

J'ajoute que je suis très touché de l'idée que vous avez eue de choisir ce sujet de thèse. Rien ne m'est plus agréable que de voir cette philosophie pratiquée par de jeunes, par de penseurs qui ont l'avenir devant eux et qui arriveront, sans aucun doute, a aller plus loin que moi dans la même direction. Un des traits essentiels de la doctrine est de n'être pas un systeme c'est a dire un tout achevé a prendre ou a laisser, mais de ^{ou} prévoir se continuer et se perfectionner indefiniment.

Croyez, je vous prié, monsieur, a mes sentiments bien sympathiques.

H. Bergson.

Monsieur Mariano Ibérico y Rodríguez.

PROLOGO (1)

La juventud actual da muestras de afición por los estudios filosóficos. Se han presentado a la Facultad de Letras dos tesis sobre temas de esta índole que se destacan muy por encima del valor medio de los trabajos universitarios. Me refiero a la concienzuda disertación sobre «La libertad y el determinismo en la filosofía griega» de Humberto Borja García y al brillante trabajo que Mariano Ibérico Rodríguez ha dedicado a la filosofía de Bergson. La sutil y penetrante mentalidad de Ibérico se hallaba apercebida para comprender y sentir el prodigioso sistema del gran pensador francés. Rara virtud la de este filósofo mago, que conduce a los que le estudian, por los variados meandros de su doctrina con entusiasmo creciente y devoción única. Ibérico Rodríguez ha experimentado la seducción imponderable de esta filosofía en que las más profundas ideas se traducen en vivientes

(1) Este prólogo fué escrito para la primera edición de este ensayo, presentado en forma de tesis universitaria. En la presente, hemos alterado, perfeccionándolo, el orden de la exposición y rectificado ligeramente algunos conceptos y expresiones.

imágenes, y que tiene la atracción de los pensamientos fecundos y el encanto envolvente de la forma y del estilo. El trabajo de Ibérico Rodríguez viene a sumarse por la compenetración intensa con las ideas del maestro y por su aceptación integral y calurosa, a las numerosas exposiciones—que podríamos llamar apologéticas—de la filosofía bergsoniana. Como los libros de Le Roy, Segond y Guillouin, la tesis de Ibérico, es un eco intenso de la voz del pensador insigne que sólo interrumpen ditirambos de rendida admiración. Por eso el trabajo del inteligente joven tiene todas las virtudes de la apología y pocas de la crítica. Dirá él—y quizá no le falte razón—que comprender intensamente algo grande, es admirar. Y es difícil no admirar, en verdad, si quiera sea por obra de contagio, la filosofía de Bergson en estos momentos de decidida reacción idealista.

El positivismo por sus fatales conexiones con el intelectualismo, materialismo y determinismo, ha pesado como una carga fatigante sobre el espíritu humano en la segunda mitad de la pasada centuria. Se comienza a desconfiar ya de la ciencia puramente analítica, hecha de la mecánica urdimbre de fenómenos. El análisis experimental lo mismo que en otros tiempos la razón especulativa, no satisface nuestra ansia infinita de realidad. El espíritu humano no se resigna a prescindir de la libertad, negada con fuerza mayor por el determinismo científico y afirmada con igual intensidad por el diario sentimiento de la vida. Las almas nostálgicas de espiritualidad se niegan a ver en el pensamiento y en las manifestaciones de la moral y del arte simples transforma-

ciones de las fuerzas biológicas, inclinándose a considerar la materia y las cosas tangibles como formas degeneradas y degradadas de una sola energía espiritual. La vida no parece seguir el curso trágico de una evolución en círculo, que nos llevaría al pavoroso retorno de Nietzsche, sino una marcha infinita en perpetua aventura, hacia mundos desconocidos. La reacción se dibuja claramente: frente a la inteligencia analítica, el valor de la intuición y de la simpatía que nos ponen en contacto con la vida; frente al determinismo desconcolador, la libertad revelada, no por la falaz inteligencia, sino por el sentimiento infalible; frente a las rígidas transformaciones de la materia, el *élan* creador y vivificante del espíritu; frente a la evolución mecánica de Spencer, la evolución creadora, que resuelve en un proceso único de actitud indefinida los mundos opuestos de la materia, y del espíritu, del fenómeno y del sér.

Wundt, la más sólida y rica mentalidad filosófica existente, había probado que la síntesis psíquica tenía caracteres esencialmente distintos de la síntesis química, formulando para el mundo del espíritu, en oposición a la ley de la conservación de la energía, la de acrecentamiento. La escuela contingentista analizó la idea de la ley natural y fijó el valor relativo de las verdades científicas. William James describe el mundo nuevo de la experiencia religiosa. Rodolfo Eucken, el gran idealista de Jena, proclama con acentos elocuentes el valor de la vida espiritual autónoma, y el eterno conflicto entre la naturaleza y el espíritu. Pero, evidentemente, nadie con mayor originalidad y mayor ímpetu revolucionario, representa la reacción idealista en el pensa-

miento contemporáneo como Enrique Bergson. La duración que no es la infecunda sucesión de instantes iguales y separables, sino la misteriosa y compenetrada continuidad y la absoluta fluidez perennemente creadora—idea cenital de la filosofía nueva—, es un valor de profunda originalidad. Por encima de la rígida evolución de Spencer, del devenir hegeliano, con sus monótonos pasos dialécticos, del tiempo kantiano, homogéneo y aritmético, y por lo mismo espacial, sólo tiene alguna semejanza con el devenir de Heráclito, la eterna fuga de las cosas; pero con estas fundamentales diferencias: en la duración bergsoniana se penetran indiscerniblemente todos los instantes como las notas de una melodía; y el escuchar el ritmo profundo de la vida nos impide dirigir hácia atrás la mirada lacrimosa de Heráclito que ansiara retener un pasado definitivamente perdido, obligándonos a fundirnos en la universal evolución llena de sorpresas y esperanzas, como unidades que formando un ejército infinito siguieran su marcha incansable y triunfadora.

Con acierto califica Ibérico Rodríguez de musical la filosofía nueva porque, en realidad es estética la dirección del pensamiento bergsoniano. «Es la identificación del espíritu artístico y del esfuerzo filosófico». El mérito principal del trabajo de Ibérico, como lo revelan las palabras citadas, estriba en haber penetrado en el carácter de la filosofía de Bergson. Muy útil e interesante es sin duda la exposición detallada de las diferentes partes de un sistema; pero lo importante y decisivo es, en trabajos de esta naturaleza, saber dar la impresión de conjunto y presentar las corrientes subterráneas que

son el *spiritus intus* de una doctrina. Juzgada con este criterio, la tesis de Iberico no merece sino aplausos. Es modelo de claridad y exactitud la exposición que consagra a la libertad dentro del nuevo sistema. Tal vez hubiera convenido dar mayor extensión y poner más detalles a la parte relativa a la memoria, problema al que ha dedicado Bergson sus más serios y largos estudios; y colocarlo en el mismo lugar en que aparecen en la marcha del pensamiento del filósofo, esto es, después de la duración y de la libertad. La síntesis con que termina su trabajo Ibérico es hermosa y elocuente.

Faltaría yo a los deberes de sinceridad que me imponen la simpatía hacia el autor de esta tesis y el honor que me ha discernido al pedirme estas líneas, a guisa de prólogo, sino dijera que Iberico debe completar y ampliar su trabajo. No basta comprender y admirar intensamente una doctrina. Es preciso unir a la exposición entusiasta y palpitante de simpatía, el estudio de los antecedentes del sistema y de sus conexiones con otras doctrinas a fin de designar acertadamente el lugar que ocupa en la evolución del pensamiento filofórico. Y es necesario además analizar las serias y ya muy numerosas objeciones que se han hecho de todos los bandos a la filosofía nueva, ya por los que representan las corrientes científicas, ya por los que siguen las corrientes puramente éticas.

¡Qué interesantes páginas de filosofía comparada puede escribirse estudiando el devenir de Heráclito y la duración de Bergson, el sentimiento y la simpatía de la filosofía nueva, en relación con el amor místico de *Plotino*, el *sprit* de *finesse* de

Pascal y la intuición moderna. Se impone el paralelo entre la filosofía crítica y la filosofía vitalista; entre Kant y Bergson, a quien Guilloin considera como el verdadero y más grande continuador de aquél.

De todos los filósofos, el más próximo a las inquietudes y matices del pensamiento contemporáneo, es Pascal. ¿No es él quien dice que hay tres maneras de conocer: los sentidos, la inteligencia y el corazón?, ¿no es él quien ha escrito que el corazón tiene sus razones que la razón no comprende, y que lo más conforme a la razón es la desautorización de la razón?

Prescindiendo de las objeciones que vienen del campo científico, vale la pena considerar la teoría de los que piensan que, en el fondo la intuición y la razón no son procesos distintos, y que, aunque lo fueran, no se comprende por qué los resultados de la segunda serían menos reales que los de la primera. Y sobre todo habría que ver cómo se desprende de la filosofía de Bergson, con su duración super-subjetiva y por lo mismo individualista y absolutamente libre, un sólido sistema de moral humana. Es verdad que hasta ahora el gran filósofo no ha escrito su ética y no es dable barruntar los nuevos rumbos y originales aspectos que podrá revelarnos una inteligencia genial como la suya, cuando la escriba, pero no podemos desconocer que por hoy sólo puede derivarse de la filosofía nueva una estética y no una moral; y que el perpetuo y trágico conflicto que constituye la esencia de la vida humana superior, no aparece en las armoniosas y plácidas líneas de esta filosofía artística. Y la moral es la piedra de toque de los sistemas filosóficos. Si la

filosofía positiva fracasa, será por la deficiencia y pobreza de su moral. El instinto ético, la santa tortura del ideal, como si fuera en nosotros la revelación de algo superior, es la perenne fuerza devoradora y destructora de los sistemas metafísicos, y cuando ha reducido a cenizas las más arrogantes construcciones de la inteligencia, parece que levantara más alta la abrazadora llama que ilumina, desde la aparición de la moral de Cristo los destinos humanos. Atrevidos arcos de puentes gigantes que lanzándose sobre el infinito, pretendieran unir dos lejanas orillas, son los sistemas filosóficos. Arrancan vigorosos y arrogantes de la naturaleza o del espíritu, del mundo de la materia o del alma, de la realidad tangible y exterior o de la realidad íntima o ideal y se tronchan bruscamente en la cúspide por no alcanzar el apoyo en que asentar su pesadumbre, dejando entrever desde la altitud desolada la otra orilla inasequible y el misterio del abismo insondable. Y se mantiene siempre nuevo en este ritmo el pensamiento humano buscando sin descanso la esencia y el destino de las cosas.

La tesis que motiva estas líneas no es sólo la revelación de una hermosa inteligencia, sino el indicio de que comienza a florecer en el claustro universitario la reacción idealista que representan las enseñanzas de los sabios maestros Prado y Destua. Puede decirse que se aproxima la hora final del positivismo en la Universidad. Aunque no es el momento de juzgarlo, que para ello dedicaré trabajo especial, cabe afirmar que se va sin habernos dejado, por culpa nuestra, lo que nos debió dejar: sentido de la realidad, método y sistematización.

Su bandera entre nosotros: la observación, fué positiva. El positivismo no consintió en ver directamente nuestra vida, sino en recargar nuestros estudios con ideas inútiles y excursiones fatigosas a bibliografías exóticas y pedantescas. No fué un realismo de vida sino de biblioteca. Pero sí dejó en algunos el petulante e injustificado desprecio por los valores ideales y religiosos, y dió aires de ciencia a las conclusiones dogmáticas y mezquinas, que el radicalismo jacobino tenía asentadas y propagadas, agitando el fuego de aquella inquisición roja, tan nefanda y anacrónica como la extinguida inquisición negra del coloniaje. El positivismo sufrió entre nosotros una lamentable deformación: fué el *cientificismo* a la vez erudito y superficial.

¿Qué nos traerá la corriente idealista? Esperemos que no siga idéntica deformación, y que no suceda a la erudita pedantería, el literatismo mentidamente idealista, declamatorio y vacuo. Dios nos salve del retorno a la abominable literatura del liberalismo romántico, preconizadora de las luces y sin luz; de la literatura primaveral sin calor de primavera; de la propaganda idealista, sin ideal; de la prédica de la acción desde las posiciones sedentarias y de los himnos a la lucha que se entonen en la placidez de la sinecuras o de los retiros holgados. Habría que pedir con fervor *letaniaco* que la corriente idealista nos libre de todo eso.

Si la filosofía nueva es, como dice Le Roy, la filosofía de lo inmediato, que nos enseñe a sentir lo y a vivirlo, porque hasta ahora hemos permanecido ante él sordos y ciegos. Inmediatos a nosotros son los sublimes y hieráticos contrastes de esta na-

turalaleza que no inspiró la voz de nuestros poetas; inmediato a nosotros el siniestro colorido, en veces trágicamente grande, de nuestra vida pasada, y que no se refleja en la seca y morosa pluma de nuestros historiadores; inmediata a nosotros, la extraña variedad de esta vida en que se funden tantas razas y se entrecruzan tantos factores, y que no ha logrado impresionar la fantasía de nuestros novelistas; y, por último, inmediata—y tan inmediata—la secreta ansia de un ideal propio que no satisfarán jamás la farragosa ciencia y el verbalismo hueco de nuestros pensadores.

Si la filosofía nueva representa como valores máximos, intuición y sentimiento, cosas que no aparecen de modo general ni en nuestra ciencia ni menos en nuestra literatura, que las generaciones nuevas sepan intuir y sentir; que vean sobre el campo virgen de nuestra tierra y de nuestra historia lo que nuestros geógrafos y nuestros historiadores no han podido ver; que sepan escuchar la voz de la raza. Y este pueblo llegará a tener una cultura que no sea cultura de diccionario, diccionario biográfico en lugar de historia, diccionario geográfico en lugar de geografía, diccionario de legislación en lugar de derecho; sino de obras que resuman savia, en cuyas páginas palpite la vida, en que la tinta oculte la sangre, y que revelen a nuestros ojos atónitos la realidad insospechada y el ideal realizable como las cartas de Bolívar, el Facundo de Sarmiento y las Bases de Alberdi. Si para el advenimiento de todo esto triunfa la corriente idealista, saludémosla con entusiasmo. ¡Bendita sea!

V. A. BELAÜNDE.

La Filosofía de Enrique Bergson

I

FILOSOFIA Y CIENCIA

Nadie discute ya que el pensamiento contemporáneo se orienta de un modo incontenible hacia la profundización preferente de las disciplinas del espíritu. En esta gran corriente, que impregna de su idealidad todas las formas de la cultura, es fácil notar la importancia que toma el valor de la libertad como característica esencial de la conciencia y de la evolución. Pero este esfuerzo implica la tendencia a independizar la especulación de los marcos que proporciona una ciencia totalmente mecánica, excluyente de toda espontaneidad, por lo tanto, de toda vida. Se trata precisamente de vivir, de dar un valor y un significado a las exigencias superiores del espíritu, más para ello es menester sobrepasar la ciencia, condenada a explicarlo todo de manera definitiva, palpable indiscutible, fatal, y que, vien-

do como el círculo de sus leyes y de sus fórmulas por más que se estreche, no extrae de los productos libres de la vida sino la materialidad que ella había presupuesto, concluye negando a estos productos su interior palpitación espiritual. Pero la vida alienta en nosotros imperiosamente, y el sentimiento y la voluntad rompen las barreras que se cree poner al libre vuelo del espíritu.

Bergson es el gran representativo de esta aspiración que agita el pensamiento de la hora presente. Por la fecundidad de sus intuiciones, por la originalidad de su genio, por la brillantez extraordinaria de su estilo animado y viviente como la evolución cuyo proceso desenvuelve, la cultura actual le deberá más de un valor fundamental, más de una impulsión generosa hacia el verdadero idealismo que, según la elegante expresión de nuestro filósofo, «es la única forma de ponerse en contacto con la realidad».

Así esta filosofía profunda y generosa viene a impulsar los anhelos superiores del espíritu que, exasperado en el frío formulismo que puede aprisionar la materialidad de nuestro ser, pero nunca la ansiedad inmensurable de nuestra vida interior, busca una fuente más pura de vida y de acción. Filosofía esencialmente valuatora viene a decir que en medio a los documentos de una enorme elaboración científica que tiende a erigir con más y más confianza un raciocinio material en criterio último de certeza, se yergue legítimamente el sentimiento, inspirador inagotable de toda creencia y de toda fe. Inclinationes y tendencias que hacen la historia y que mantienen siempre alerta el sentido de la rea-

lidad contra los peligros escépticos o dogmáticos de una cultura exclusivamente intelectual.

Para estudiar la filosofía de Bergson es necesario libertarse de la serie de prejuicios derivados de la constitución y del destino de la inteligencia, que vician la concepción del universo y que sitúan todos los problemas fundamentales de la filosofía, en un terreno en el que son evidentemente irresolubles. Desarrollada con el objeto de asegurar al ser humano una creciente acción sobre la materia, la inteligencia ha tomado algo de la estabilidad y de la inercia mecánica de aquella, condiciones que traducen las ciencias perfectamente al pretender explicar la evolución por leyes inmutables y reducir a un mecanismo necesario el proceso creador de la vida.

Por eso los cálculos científicos aplicados a la materia inerte no pueden ser discutidos. Mas no pasa lo mismo en el dominio de la vida, y es que la materia situada en el espacio, es un presente que recomienza sin cesar, en el cual se reproduce el pasado sin ninguna novedad, en tanto que la vida tiene una historia cuyos momentos se interpenetran formando la multiplicidad indistinta y libre, la unidad viviente y creadora que constituye la duración. Así que mientras la materia se presta a las predeterminaciones matemáticas que constituyen el éxito culminante de la ciencia, la evolución vital desborda infinitamente los cálculos que inspira la materialidad y progresa creando formas irreducibles.

La inteligencia se ve obligada a inmovilizar para pensar; la realidad sin embargo es cambio incesante. Los conceptos abstractos de la inteligencia

expresan las cosas en función de lo que tienen de común con las demás; se pierde así de vista la originalidad del objeto que se pretende estudiar. (1) Será preciso, pues, para abordar la duración, para penetrar en el interior del objeto de la filosofía, para adquirir en fin un contacto íntimo, inmediato, viviente con la realidad, superar la inteligencia.

«La verdadera metafísica dice Bergson consiste en una especie de *auscultación intelectual*, en que se siente palpar el alma». Esta obra no la puede realizar la inteligencia en lo que respecta a la evolución creadora, porque presa de los hábitos intelectuales, es incapaz de comprender ni de buscar otra cosa que la repetición de los elementos dados de una vez para siempre, excluyendo toda libertad, toda espontaneidad al movimiento; no la podría realizar tampoco ninguna filosofía que pretendiese ser una síntesis o una crítica de las ciencias, porque aquélla como éstas, impone a la especulación su carácter netamente intelectual y por lo tanto inadecuado para la comprensión de la espontaneidad vital.

Si la inteligencia pues, y las disciplinas que de ella dependen son incapaces de incorporarse al proceso progresivo de la evolución, será preciso recurrir a una facultad distinta, no contaminada del vicio mecánico de la inteligencia y apta por lo tanto para sentir en intensidad y en profundidad de duración. Esta facultad es para Bergson la intuición. Es el instinto hecho consciente que vuelve a recorrer las líneas interiores de la vida. El instinto prolonga la organización, se confunde con ella,

(1) *Introduction a la metaphysique*, Revue de Metaphysique et de Moral. I. XI. 1903.

es la vida misma cuyas sinuosidades en su lucha contra la materia expresa; la inteligencia en cambio, (hecha para la utilización de la materia) debe adaptársele y tomar, como ya habíamos dicho, la consistencia y la solidez de la materialidad. La intuición lejos de descomponer el movimiento en instantes separados unos de otros, los vive todos en un solo esfuerzo, y si no llega a formular principios netos y conclusiones precisas, sino llega a deducir invariablemente como lo hace la inteligencia, en cambio nos proporciona una visión íntima, sincera y profunda de lo que podríamos llamar el alma creadora del mundo.

De todo esto se desprende una diferencia de naturaleza entre la ciencia y la filosofía. La primera estudia la materia descomponiéndola, pulverizándola y volviéndola a componer, procurando establecer leyes invariables; la segunda estudia precisamente aquello en que el tiempo tiene una acción real, aquello en que el cambio es precisamente lo esencial, sin pretender, por lo mismo, descomponer y recomponer en seguida los procesos, desde que la descomposición destruye la vida y desde que la reducción de esta vida a leyes mecánicas e inflexibles al desconocer la originalidad creadora de la duración. importa el tratar ésta como se tratan los objetos materiales que no duran.

La intuición, pues, vive la duración, no tiene interés en las discriminaciones netas que cautivan a la inteligencia y que destruyen la actividad interior de las cosas; la intuición es la simpatía que confunde el espíritu, ya sea con la corriente central de su propia existencia, ya sea con las otras existencias

individuales, con las creaciones artísticas, con los movimientos morales, con todo aquello en fin que pone sobre la materialidad, esclava de la necesidad, la esfera superior a la libertad que anima el desenvolvimiento incontenible de nuevas y nuevas creaciones.

Ha sido un mérito sobresaliente el de haber propuesto una solución tan original y tan profunda al problema del conocimiento. Así solamente ha podido la filosofía salir de la eterna controversia entre el dogmatismo y el relativismo. Entre la afirmación arbitraria y la negación absoluta derivada del desengaño de un espíritu que contempla la realidad sobrepujando el pensamiento, se coloca esta nueva teoría que después de intuiciones definitivas acerca de la vida de la conciencia, de las relaciones entre la actividad del espíritu y la orgánica, edifica la enorme concepción de la evolución creadora, en la que por un prodigio de sugestión nos parece asistir, más que como espectadores, como confundidos en el gran impulso, al maravilloso desenvolvimiento de la vida, por un esfuerzo de intuición, de adhesión simpática que se amplía y que recorre sin deformarlo, el movimiento evolutivo y creador.

Bergson sienta su concepción de la filosofía sobre una hipótesis interesantísima acerca de la génesis de la inteligencia; teoría que da la clave de la adaptación recíproca entre la materialidad y la inteligencia, limitando así por una parte, y confiando un valor absoluto por otra, al conocimiento científico. Puesto que el mismo movimiento crea a la vez la materia y la inteligencia, es natural que ambas se correspondan y hasta se impliquen.

Ahora bien, ni la metafísica, ni la psicología, ni la cosmología tradicionales dan esta explicación.

La psicología no nos da el origen de la inteligencia, por más que estudie su evolución antes de llegar al hombre, porque siempre es de la inteligencia de donde parte.

La cosmogonía (Spencer) al hablar de la materia y de partes materiales definidas y netas, comienza desde este momento a considerar como existente la inteligencia que recorta la materia en objetos, en formas que le permiten actuar, componer, dividir.

La metafísica creyendo partir por su parte «de una nada de inteligencia» es en realidad de la inteligencia misma de donde parte, inteligencia que se resume, se condensa, se expresa en un principio cualquiera, que a la vez que supone la inteligencia, presupone la unidad abstracta de la naturaleza y la génesis recíproca de lo organizado y de lo viviente. Se viene lógicamente a conceder a la inteligencia una aptitud general para interpretar con igual eficacia lo viviente y lo muerto. Unidad de la naturaleza y unidad intelectual, deberían pues ascender a la interpretación definitiva y satisfactoria en la filosofía.

Por eso se exagera en filosofía la confianza en las fuerzas del espíritu individual. Bergson al contrario reclama una filosofía que sea la obra de todos. La inteligencia cuya función capital es obrar y saber obrar, efectúa en el océano de vida en el que estamos sumergidos, solidificaciones parciales, siendo ella misma una especie de solidificación de este género. «La filosofía no puede ser más que un esfuer-

zo para fundirse de nuevo en el todo. La inteligencia reabsorviéndose en su principio revivirá a la inversa su propia génesis. Pero la empresa no podrá acabarse de un solo golpe, será necesariamente colectiva y progresiva. «Consistirá en un cambio de impresiones que corrigiéndose entre sí, y superponiéndose las unas a las otras, acabarán por dilatar en nosotros la humanidad y por obtener que ella se trascienda sí misma.» (1)

Se objetará a esta concepción, implicar un círculo vicioso; se pretenderá que es imposible salir de la inteligencia a la cual somos interiores; toda filosofía, se dirá, debe partir de la inteligencia y trabajar para la inteligencia. Es natural que el razonamiento encuentre este círculo vicioso porque su esencia es la de moverse en el círculo de lo dado. Mas esta objeción entraña el sostener la imposibilidad de adquirir cualquier hábito nuevo. La acción sin embargo, rompe el círculo, por un esfuerzo de voluntad que hace a la inteligencia salir de sí misma; y es muy natural que así suceda porque la inteligencia destacada de una existencia más vasta conserva como un recuerdo de aquélla, una franja envolvente vaga y semioscura que no es otra cosa que la fluidez misma de la vida no del todo extraña a la inteligencia. Para adaptarse a la fluidez de esta franja es preciso efectuar un acto violento que permita a la inteligencia ponerse de un salto fuera de su mecanismo y reabsorverse en su fuente vital originaria.

(1) *L'Evolution Créatrice*, París 1912, pág. 209.

El puro intelectualismo, en cambio, al establecer relaciones inaceptables entre la teoría del conocimiento y la teoría de lo conocido, entre la metafísica y la ciencia, se coloca dentro de un círculo vicioso real. La filosofía abandona la consideración de los hechos a la ciencia y luego toma sus resultados y forma con ellos sus construcciones e hipótesis; superpone una crítica de la facultad de conocer y una metafísica, pero no toca el conocimiento mismo en su materialidad. Así la filosofía se ve condenada a no descubrir ninguna novedad, a no establecer nada útil ni importante; esclava del criterio, de los métodos y sobre todo del resultado en bruto de las especulaciones mecanistas de la ciencia. Especulaciones que por estar informadas en el carácter fundamental de la inteligencia—que es como ya lo hemos manifestado el de la utilización de la materia inerte, lo que supone que cuando la inteligencia trata la vida la materializa indefectiblemente—implican al lado de una concepción mecanista de la vida, la aceptación a priori de la *unidad simple del conocimiento* y de la *unidad abstracta de la naturaleza*. Unidad que puede estar constituida, sea por Dios, sea por la materia, sea por una forma pura; lo importante es que todas estas concepciones implican la igual aptitud de la inteligencia para conocer lo viviente y lo inanimado. Luego se forzará la realidad a deformarse en el marco dado, se dará primeramente a la ciencia un valor absoluto, para caer después en el relativismo total de la ciencia. La metafísica prisionera de la ciencia, registro de las ciencias ¿para qué sirve entonces? El círculo vicioso es inevitable ahora: se busca en la metafísica la unidad

que se admitió anteladamente, al aceptar los datos de la ciencia como indicaciones universales de la realidad.

Habiéndose establecido que la ciencia, aparente para el estudio de la materia ínera, y la filosofía que se esfuerza por estudiar la vida, obtienen cada una en su terreno resultados satisfactorios, concluye Bergson que ambas por su combinación nos dan un conocimiento incompleto pero no relativo de la realidad.

Al trascender de la inteligencia pura nos encontramos con la verdadera unidad interior y viviente, con una unidad más vasta y más alta de donde el entendimiento hubo de desprenderse. La génesis de la materia supone la de la inteligencia y al contrario. El movimiento de la vida se ofrece a la intuición en su pureza y en su gracia y nos hace asistir a la vez al proceso por el cual nuestro entendimiento se plasma sobre la materialidad.

Esta unidad interior y viviente que comunica su impulso a todas las cosas en una unidad libre; es la duración una y múltiple a la vez, irreducible a los conceptos abstractos, incomprensible para la inteligencia si no está vivificada por la intuición. La inteligencia crea símbolos que son sus conceptos y que pretenden sustituirse a la realidad misma. Pero los símbolos son simples traducciones inertes, que es preciso descartar para vivir el movimiento expansivo y creador que es la libertad. Esa es la obra de la metafísica, que al introducirnos de esta suerte al interior mismo de la duración y al indicarnos que ella es de naturaleza espiritual, lejos de permanecer como la ciencia, abstraída en la simple

constatación de lo que es, tiende a exaltarse en una continua labor de superación. Tal es asimismo el objeto de arte que crea un mundo superior e ideal y que confiere un valor y una significación a todas las creaciones de la vida, de suerte que la filosofía de Bergson se identifica con el arte tanto porque representa una visión inmediata, pura y desinteresada de la realidad, cuanto porque lejos de ser una disciplina muerta, se convierte en un estímulo de libertad y de expansión.

II

LA LIBERTAD

En el prefacio al *Essaie sur les données immédiates de la conscience*, consigna Bergson las siguientes palabras que definen claramente el espíritu y la finalidad de su especulación: «Procuraremos establecer que toda discusión entre los deterministas y sus adversarios implica una confusión previa de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad, de la cualidad con la cantidad, y que, disipada dicha confusión, veríanse quizá desvanecerse las objeciones levantadas en contra de la libertad, las definiciones que de ella suelen darse y en cierto sentido, el problema mismo de la libertad».

Con este propósito es preciso estudiar, ante todo la idea muy generalizada entre los filósofos y las gentes vulgares, de considerar los hechos de conciencia como entidades susceptibles de variaciones cuantitativas, concepto que originándose en la confusión de la causa mensurable de la sensación con ésta

que es un fenómeno puramente psicológico, deforma la apreciación de toda la vida consciente.

El análisis de los diversos estados psíquicos que erróneamente creemos aumentar o disminuir manifiesta que estas variaciones no representan cambios cuantitativos sino verdaderos progresos cualitativos. Donde creemos percibir una homogeneidad numérica existe en realidad una melodía de matices, que no se puede alterar impunemente como se alteran las simples agregaciones matemáticas. Este análisis llevado a cabo en lo que respecta a toda la escala de los estados de conciencia, desde la sensación del esfuerzo muscular, hasta los sentimientos profundos, estudiando la sensación de la luz, las sensaciones representativas, la sensación del sonido, las sensaciones afectivas, el sentimiento estético, revela evidentemente como la inteligencia en su afán de calcular y de medir, resuelve la originalidad indistinta de los cambios conscientes, en la impersonalidad homogénea y mensurable de agregaciones o disminuciones cuantitativas. Este error de la inteligencia al ver cambios de cantidad en la evolución de los estados de conciencia, traduce perfectamente la aspiración de la psicofísica a medir, los hechos psíquicos. Pero esta ilusión se desvanece cuando se considera que la pretendida medida psíquica, representa la traslación inconsciente de la causa exterior (excitación), mensurable, al cambio consciente inmensurable. En el mundo físico es posible medir porque en él es posible desinteresarse de las cualidades particulares de los objetos para no retener más que su aspecto extensivo, pero en la conciencia prescindir de las particularidades sería

inconcebible puesto que es el elemento cualitativo precisamente, el que la psicofísica desea retener. Ahora bien, cualidades puras no se pueden medir. La intensidad pues, de los hechos de conciencia, no debe ser tomada como expresiva de magnitudes cuantitativas, sino como una indicación representativa de una causa exterior (percepción adquirida) o como una percepción confusa de una multiplicidad más o menos considerable de estados psíquicos simples en el seno del estado fundamental. Sentidos estos que se penetran en la vida real de la conciencia «La idea de intensidad está, pues, situada en el punto de unión de dos corrientes: la una que nos trae de fuera la idea de magnitud extensiva y la otra que busca en las profundidades de la conciencia para llevarla a la superficie, la imagen de una multiplicidad interna.» (1)

En esta multiplicidad es necesario estudiar si ella se confunde con el número o difiere de él radicalmente, cuestión capital que servirá una vez resuelta para disipar las oscuridades que nos velan los problemas más interesantes de la conciencia comprendidos todos en el de la libertad. Desde luego, Bergson demuestra que la intuición del espacio acompaña siempre a toda idea de número, sea abstracto o concreto. En cuanto al número concreto por el hecho de imaginarnos las cosas que se cuentan, simultáneamente, colocamos ya el número en el espacio. Para salir de él sería preciso no conservar yuxtapuesto a cada término el recuerdo del precedente, y como sin este recuerdo la síntesis cuantita-

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París, 1912 pág. 55.

tiva no sería posible, es claro que la yuxtaposición o sea la simultaneidad distinta entra en la concepción del número por manera fundamental. Del número concreto pasamos al número abstracto olvidando poco a poco las cosas que contamos y al fin queda en nuestra mente la imagen de la cifra que lo expresa. Pensando luego en el número en sí mismo vemos que su concepción solo es posible a condición de representárnoslo en el espacio y no en la duración. Para añadir es necesario retener y ¿dónde podría esperar una unidad para agregarse a la siguiente? ¿en la duración acaso? Pero como resulta absurdo paralizar la duración, se deduce que es indispensable el espacio para la yuxtaposición de las unidades que se adicionan constituyendo el número.

Solo las cosas situadas en el espacio pueden por lo tanto contarse. Los hechos de la duración nó, porque no son simultáneamente distintos y porque en la duración no existen los intervalos vacíos, necesarios para construir el número. Los estados psíquicos se penetran, y se organizan evolucionando hacia contenidos complejos pura y simplemente cualitativos. Contamos las cosas del espacio aún las que pasan sucesivamente (oscilaciones pendulares, sonidos de campana), a través de símbolos espaciales, jamás en la pura duración donde se desenvuelve nuestra conciencia, que vive y cambia con nosotros.

¿Pero por qué nos hacemos la ilusión de contar las cosas que no están en el espacio?: porque las colocamos inconscientemente en el espacio. Una serie de golpes, una asociación de sonidos se juntan por que se esperan los unos a los otros y se alí-

nean conservando entre sí intervalos vacíos y fijos; más como ya lo hemos manifestado el tiempo corre para no volver jamás, y la simultaneidad de que nos valemos para resolver la sucesión, y la homogeneidad donde colocamos escalonados nuestros estados interiores, son espaciales.

Y este simbolismo espacial, cuya naturaleza artificiosa se hace más palpable a medida que la intuición de nuestra vida psicológica es más íntima y sincera, vicia nuestra percepción interior haciéndonos disociar lo que está compenetrado, separar lo que vive por su unión y por su solidaridad orgánica y ver yuxtaposición de estados en los que es fusión profunda, musical, «multiplicidad insdistinta», como dice Bergson.

Los estados de conciencia se penetran a tal punto, que podríamos afirmar sin temor, que cada uno de los hechos psíquicos es toda la conciencia: en una sensación vive el yo todo entero. ¿Cómo confundir esta realidad especial con aquellas que por ser susceptibles de contarse se presentan ineludiblemente como refractarias a toda penetración y a todo progreso libre y original? Cuando se habla por eso de la impenetrabilidad de la materia, es en realidad una propiedad del espacio lo que se afirma, pues como hemos colocado la materia en el espacio, suponemos imposible su penetración como es imposible concebir dos porciones del espacio ocupando al mismo tiempo el mismo lugar, sin añadir con ello nada realmente a la materia. El solo hecho de percibir las cosas en el espacio y de contarlas equivale a enunciar su impenetrabilidad.

Luego pues, si la intuición del espacio es inseparable de la concepción del número, el tiempo vacío y homogéneo en el que creemos situarnos cuando contamos las cosas que se suceden, no viene a ser sino espacio.

Nos vemos así conducidos a analizar las ideas de tiempo y de espacio, así como sus mutuas relaciones. Siempre que pensamos en el mundo exterior, colocamos los objetos en un medio homogéneo. Kant en su *Estética Transcendental* admite la existencia independiente del espacio y las ideas kantianas no han sido modificadas por filósofos posteriores; se trata únicamente en las diversas hipótesis formuladas con respecto al espacio, de averiguar cómo su idea se forma en el espíritu. Se admite inextensivas las sensaciones y luego se hace salir la extensión de su coexistencia, sin observar que este resultado no puede explicarse sino por un acto del espíritu que las abraza y las yuxtapone; por un acto *sui generis*.

Este acto es siempre la percepción de un medio homogéneo; acto que representa una separación de la heterogeneidad ambiente e interna para ir hacia una uniformidad exterior. Se prescinde pues del matiz cualitativo que localiza las sensaciones para considerar la homogeneidad que las subextiende. Son sólo estos matices los que el animal percibe; el sentido de la orientación proviene de que para el animal, el espacio no es un medio homogéneo, concepción propia únicamente del hombre, ya que éste necesita para abstraer y para distinguir netamente postular la idea del espacio. El carácter fundamental del espacio es, como se ve, la homogeneidad, es decir, que el espacio es un medio vacío donde las cosas

se yuxtaponen sin penetrarse. Ahora bien, el tiempo homogéneo, que presenta esta característica, se reduce evidentemente a una cuarta dimensión del espacio. Se ha pretendido establecer un orden de sucesión en los hechos de conciencia y, por consiguiente, la posibilidad de invertir este orden de manera hipotética o real. Pero siempre que semejante cosa se intente, será necesario localizar los estados psíquicos y por consiguiente distinguirlos netamente, en otros términos colocarlos en el espacio. Mientras tanto en la realidad los hechos de conciencia duran, se organizan y se penetran. El tiempo que miden los relojes no es la duración concreta, aunque nos den la ilusión de medirla: cada oscilación es un hecho que se pierde, un presente, y su conjunto simultáneo, algo que se percibe en el tiempo homogéneo que es una forma de espacio. La heterogeneidad pura de la duración no podría pues medirse; tampoco es posible medir por lo mismo el movimiento que es duración. Se medirá el espacio recorrido por un móvil, pero no el movimiento mismo que es síntesis activa hecha por la conciencia. Fuera de ella no hay sino posiciones distintas, hecho que generó la ilusión de las eleatas, que desconocieron el carácter indivisible del movimiento por haberlo resuelto en el espacio.

Las ciencias que estudian el movimiento (mecánica, mecánica aplicada, astronomía) no estudian el movimiento propiamente dicho, el movimiento que dura; operan sobre simultaneidades entre las que hay forzosamente intervalos a cerca de cuya naturaleza no pueden dar ninguna idea. «Lo que prueba bien que el intervalo de duración en sí mis-

mo no cuenta para el punto de vista de la ciencia, es que si todos los movimientos del universo se produjesen dos o más veces más rápidamente, no habría nada que cambiar ni a nuestras fórmulas ni a los números que en ellas hacemos intervenir. La conciencia tendría una intuición indefinible y de alguna manera cualitativa de este cambio pero él no aparecería fuera de ella, puesto que el mismo número de simultaneidades se produciría aún en el espacio» (1)

En la vida interior de la conciencia que es movimiento, cuando distinguimos para contarlos, sus estados sucesivos queda pues establecido definitivamente, que los desenvolvemos en un medio espacial homogéneo, el tiempo homogéneo. Pero hay una multiplicidad interna, cualitativa, heterogénea, irreducible al número: la multiplicidad de los hechos de conciencia despojados de toda delimitación espacial. En realidad nada en la conciencia reviste un carácter realmente cuantitativo; los números todos tienen, según la feliz expresión de Bergson, cada uno, su equivalente emocional. Y es que la vida psíquica es una heterogeneidad viviente en que todo tiene su valor personal y original. Pero ocurre que nuestro espíritu sustituye los estados mismos por sus símbolos espaciales y entonces los descompone arbitrariamente en realidad, pero justamente con la apariencia.

¿De dónde proviene esta aparente legitimidad de división y distinción? «Distinguimos dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones bien diferen-

(1) *Ibid.* pág. 30.

tes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta descubre una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; bajo la multiplicidad numérica de los estados conscientes una multiplicidad cualitativa; bajo el yo de estados bien definido el yo donde sucesión implica fusión y organización» (1)

Hay pues, dos aspectos del yo: uno profundo fundamental, otro superficial de estados definidos y en cierto modo yuxtapuestos. El yo interior dura, vive, cambia perpétuamente y es solo inmóvil en la apariencia proveniente de atribuir a un estado psicológico la constancia de su causa situada en el espacio. En nuestro yo profundo nada hay descomponible y después recomponible; hay más que solidaridad, hay fusión indiferenciada y realmente viviente y original. En realidad la evolución de la conciencia desborda el análisis lógico, y así cuando defendemos una idea, cuando adoptamos una resolución, cuando experimentamos un sentimiento, no son causas exteriores y definidas las que pueden explicarlos. La lógica pueden descomponer las ideas objetivamente consideradas, esto es, materializadas, pero no el producto subjetivo que significa una convicción, un valor intelectual. Cuando discutimos, la lógica es lo convencional, que debe disimular la profunda ilógica de la vida. Pero creemos que la lógica, las palabras, las ideas expresan la vida interior y con esta creencia vivimos exteriormente

(1) Ibid. pág. 98.

falseando el contenido propio de nuestra espiritualidad Así, la concepción bergsoniana nos liberta de la exagerada sugestión intelectual haciéndonos comprender que más allá de los imperativos de la lógica, cuya rigidez material disgusta al espíritu, una vida profunda se desarrolla exhuberante de novedades y de inspiraciones, donde germinan libremente todas las grandes realidades del genio moral, del genio artístico y del genio religioso. El perjuicio intelectual vicía profundamente las teorías sobre educación, sobre arte, sobre todas las disciplinas del espíritu, como que se deriva del perjuicio filosófico fundamental. Creemos que las ideas son el alma, y como las ideas son estables, espaciales y mecánicas, vivimos en el hipnotismo de la mecánica y de la materialidad.

Así se forma un segundo yo que recubre el yo fundamental, yo exterior y hasta impersonal, de momentos distintos, de hechos destacados, aparentes para expresarse por medio de palabras.

Mas una psicología cuidadosa deberá descender a las profundidades de esta multiplicidad indistinta del yo profundo y observarla en duración. Toda tentativa para estudiar el espíritu como un conglomerado de estados separados, no podrá dar sino una vaga idea de lo que ocurre en el aspecto superficial del yo; el hecho realizándose escapa al dominio del hecho realizado o muerto. Se desconocerá empero esta verdad, y se plantearán problemas que desde el punto de vista verdaderamente dinámico no tienen razón de existir.

Aclarada en la forma que acabamos de indicar, la cuestión relativa al carácter esencialmente es-

pacial del número y, por lo tanto, su inaplicabilidad al estudio de la conciencia que es una multiplicidad indistinta, manifestamos que el no comprenderlo así era causa de la oscuridad que envuelve los problemas más importantes de la psicología y, sobre todo, la cuestión fundamental de la libertad. Al tratar de ella se han afirmado dos hipótesis: mecanismo y dinamismo. El primero erigiendo la ley en realidad fundamental, el segundo al contrario considerando el hecho como realidad absoluta. Créese encontrar una mayor simplicidad en la idea mecanista debido a que el mecanismo se presta al cálculo matemático pero la idea de espontaneidad es para los partidarios de la misma, más clara, ya que su génesis no ofrece la complejidad verdadera del proceso que conduce al concepto mecánico. Proceso este último que debe suponer la espontaneidad, punto de vista indudablemente incontestable.

Cuando se argumenta contra la libertad se sostiene: ya un determinismo psicológico, ya una generalización física de las propiedades de la materia (determinismo físico); una y otra tesis reducibles, sin embargo, a una hipótesis de carácter psicológico.

En el determinismo físico, se admite que el universo es una masa de materia cuyos elementos indivisibles son los átomos. Los movimientos de estos átomos explican todos los fenómenos, y determinan sus variaciones y sus modos con absoluta exactitud. El organismo en general y el sistema nervioso, naturalmente, expresan en su funcionamiento reacciones combinadas de las moléculas materiales que integran el cuerpo. Movimientos que se complican y que, en ciertos casos, creemos

libres y voluntarios, pero que nos sería dable predecir al igual que un hecho astronómico si conociéramos las posiciones de las moléculas y, por lo tanto, sus recíprocas influencias. Pero esta teoría no resulta todo lo definitiva que puede parecer. El riguroso paralelismo que ella implica entre las series psíquica y física está lejos de ser evidente y, además, el principio de la conservación de la energía que el determinismo físico consagra, significando una concepción radicalmente falsa de la vida psíquica, manifiesta que el determinismo de base material deriva de un prejuicio contra la libertad. Prevención que teniendo un origen psicológico trata de justificarse extendiendo indebidamente al campo de la conciencia, las indicaciones de la experiencia exterior.

Examinemos el determinismo psicológico. Desde luego todo determinismo psicológico implica una explicación asociacionista de la vida consciente. Los estados psíquicos se necesitan los unos a los otros. ¿Pero se podrían determinar a priori los componentes de los estados psíquicos? Se pretende conseguirlo y lo que se hace es desprender de una idea o de un acto, una serie de antecedentes que lejos de ser causas son en realidad defectos (Ejemplo: los estados posthipnóticos).

Los estados psíquicos están comprendidos los unos en los otros y cuando se les separa para explicarlos, se les deforma, se les despersonaliza, y se les yuxtapone, como si todo no fuera cualitativo y original en el yo. La deliberación es en muchas ocasiones un efecto de nuestra resolución. «La irrupción brusca de la voluntad es como un golpe de estado del que nuestra inteligencia habría tenido

el presentimiento, y que legítima de antemano por una deliberación regular». (1) En suma, el asociacionismo desconociendo la fluidez de la conciencia introduce en su multiplicidad indistinta, distinciones netas y precisas, y erigiendo así, estados destacados de la conciencia en verdaderos factores determinantes, desenvuelve la actividad del yo, no en la duración sino verdaderamente en el espacio. Y es que el yo toca al mundo exterior por su superficie y por eso los estados superficiales del yo adoptan cierta fijeza semejante a la que tienen las cosas colocadas en el espacio con las cuales este yo superficial entra en contacto; formas recortadas y fijas que se yuxtaponen y realizan entre sí separaciones y aproximaciones comparables a la que realizan los objetos materiales. Pero cuanto más descendemos en las profundidades de nuestra conciencia, los hechos tienden a prolongarse los unos en los otros constituyendo una evolución perfectamente indivisible. En este yo profundo se realiza el acto libre, cuya naturaleza trataremos de aclarar.

Cuando un sentimiento, una idea se han realizado en un acto, si ese sentimiento o esa idea ocupaban todo el alma, eran toda el alma, el acto es libre desde que emana del yo únicamente. Es superficial decir que los motivos son fuerzas en lucha, como si el yo fuera una aguja indiferente capaz de sufrir atracciones mecánicas; como si los motivos fuesen cosas fijas y separadas del yo. Nuestras ocupaciones vulgares, nuestras ideas hechas, no son verdaderamente personales; bajo todo eso se

(1) Ibid. pág. 121.

desarrolla el fondo original y libre de nuestra alma, ese fondo que se hincha y estalla en los momentos graves de la vida. Entonces somos libres y nuestra conciencia nos constata sin lugar a duda alguna, con evidencia inmediata, una situación muy por encima de los estímulos y de los factores coactivos de las acciones. Cuando descendemos a la ondulación de nuestra vida íntima, cuando nos confundimos con nosotros mismos, entonces solamente nos es dable percibir la irreducible espontaneidad de la conciencia: irreducible y original, inexplicable, sin razón de ser aparente, porque tiene su origen en el propio y mismo epíritu y solo allí, «Luego somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad toda entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella esa indefinible semejanza que se encuentra a veces entre el artista y su obra» (1). En esta semejanza, en este parentesco entre el alma entera y la decisión tomada que la reivindica como creada por nosotros; en esta originalidad de la acción que expresa toda la vida de la conciencia exactamente como la obra de arte, en este lirismo consiste la libertad.

Los deterministas se colocan en los antecedentes del acto una vez realizado, y lo creen necesario sosteniendo por lo mismo la posibilidad de la previsión. Sus adversarios sostienen, por el contrario, la posibilidad de dejar de hacer lo que se hace. Hipótesis ambas sin fundamento, tratándose de la duración según vamos a verlo. Cuando los deterministas y sus adversarios niegan o admiten res-

(1) Ibid. pág. 132.

pectivamente la libertad, lo hacen formándose de la vida consciente un concepto del todo espacial dentro del que, naturalmente, no es posible sino una explicación mecánica del acto psíquico. Se piensa que el espíritu elige entre los caminos abiertos a sus miradas, como un caminante que se detiene ante una perspectiva de sendas ignoradas. Los deterministas, una vez hecha la elección sostendrán que ella era la única posible, los librealbedristas dirán que el camino preterido también fué posible. Tesis, esta última fácilmente refutable por el determinismo puesto que le será sencillo probar que frente a dos rutas el yo tendría razones para ir por una de ellas dejando la otra que no las ofrecía y que, por lo tanto, se presentaba con menores o nulas condiciones de posibilidad respecto de la opuesta. Mas la verdad está fuera de este terreno; el yo no se detiene nunca y las tendencias opuestas no son fuerzas que empujen o atraigan su actividad; son elementos constitutivos de la misma, elementos confundidos en una sola indivisible e incontenible corriente. Sólo un esfuerzo de imaginación puede separarlas. Las fases de la evolución psíquica que precede al acto, lo preparan, y al producirse, es el resultado de un proceso libre e incomparable con ningún resultado físico o químico. Una vez realizado el acto podrá explicarse más o menos porque ha dejado de vivir porque será una cosa que la inteligencia materializará y descompondrá, pero el acto realizándose, durando no podrá ni determinarse ni descomponerse porque será un momento original, en pocas palabras un progreso y no una cosa. Cuando se habla pues, de que solamente existía una acción posible

(determinismo) o de que había dos o más (indeterminismo), se dá el desenvolvimiento espiritual como una sucesión de cosas, se explica el acto realizado, es decir, espacializado, se sustituye el progreso dinámico de la conciencia por un simbolismo material y se formulan conclusiones que no tienen absolutamente razón de ser. El determinismo, dentro de su error, es más lógico que sus adversarios, puesto que toma en cuenta, aunque materializándolos, todos los elementos que producen la acción, en tanto que los defensores de la libertad olvidan algunos para pensar sólo en aquéllos que representan una coacción favorable. Por esto la polémica sobre la libertad se ha desenvuelto en un terreno donde evidentemente no es posible encontrarla. No hay en la vida de la conciencia caminos que esperen ni direcciones estables: todo cambia, todo evoluciona y en este devenir reside la realidad de la libertad precisamente.

Rechazada por imposible desde todo punto de vista la previsión matemática de los hechos psíquicos, el determinismo llama en su apoyo para sostenerse contra la observación interior, el principio de causalidad: «las mismas causas producen los mismos efectos», lo que importaría una determinación absoluta de los hechos psíquicos. Pero en verdad no se vé porqué haya que trasladar un principio formado sobre la experiencia física donde los fenómenos se suceden regularmente, a la conciencia donde nada se repite por que es, como dice Bergson, una heterogeneidad pura. Determinación significa posibilidad de medir y de prever, cosas absolutamente extrañas a la vida real de la conciencia, agena

a todo cálculo cuantitativo, es decir a toda previsión y a toda medida. No hay porque pues, violentar la naturaleza de los hechos, con el objeto de destruir la libertad, cuya intuición interior no puede menos que imponerse indiscutiblemente, cuando se cierran los ojos a los prejuicios que, derivados de nuestra concepción del espacio y del tiempo homogéneo, nos disfrazan la vida espontánea y creadora de la conciencia.

Las interacciones entre los cuerpos no son pues en manera alguna comparables a la sucesión viva que constituye la vida interior, y es que la relación de causalidad psíquica es puramente dinámica y no tiene ninguna analogía con la relación de dos fenómenos exteriores que se condicionan, entre otras razones, porque los hechos que se realizan en el espacio son susceptibles de reproducirse, en tanto, que los hechos psíquicos no se reproducen jamás siendo el cambio la característica más profunda de su existencia misma.

Estas ideas nos servirán para ver lo que hay de artificial en las diversas definiciones dadas de la libertad. Para percibir la libertad es necesario hacer un vigoroso esfuerzo de recogimiento, es preciso independizarse de los mil prejuicios y hábitos mentales que la vida y el continuo estudio científico han dejado en nosotros y que se han solidificado formando una costra inmóvil. Es indispensable ser *nosotros mismos*; entonces el hecho de la libertad se presenta del modo más indiscutible. Los actos libres emanan del yo profundo, viviente y original; son libres, porque expresan algo que no es posible reducir al análisis, algo que desborda todos sus antecedentes,

algo en fin que es una creación. «Somos libres, cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando ostentan su huella única y original» (1) Se llama libertad la relación del yo concreto al acto que él realiza; esta relación es indefinible precisamente porque somos libres. Empeñándose empero, en analizar la duración, los que pretenden definir la libertad, inmovilizan la conciencia, colocan en lugar del hecho *realizándose*, el hecho realizado, «y como se ha comenzado fijando en cierto modo la actividad del yo se ve la espontaneidad resolverse en inercia y la libertad en necesidad». (2) Puede analizarse y descomponerse el espacio, pero no la duración, de suerte que, cuando se pretende hacerlo se coloca uno inconscientemente en el espacio, se paraliza la duración, se desconoce la espontaneidad; por eso toda definición de la libertad, dará razón al determinismo.

Se definirá el acto libre diciendo de este acto, que una vez realizado, pudo no serlo, con lo que se establece una equivalencia absoluta entre la duración real y su símbolo espacial. Se definirá el acto libre aquel que no es posible prever aun conociendo de antemano todas sus condiciones; pero, o se coloca uno en el momento mismo en que el acto se cumple, en cuyo caso no podría ser cuestión de preverlo, o se cree que la duración psíquica puede representarse simbólicamente de antemano. Esto nos conduciría a tratar el tiempo como un medio homogéneo y por lo tanto a desconocer la libertad. Se dirá que el acto libre no está determinado por

(1) Ibid. pág. 123.

(2) Ibid. pág. 163.

su causa, pero si se cree que las mismas causas psíquicas pueden repetirse y si se despliega la conciencia en el tiempo homogéneo; estrechando la definición, encontraremos una vez más el determinismo.

En resumen, todas estas definiciones conducen al determinismo porque identifican la duración con su símbolo espacial. Nunca se encontrará la libertad si se hace de la duración un medio homogéneo; la libertad será por el contrario innegable si por un esfuerzo de intuición, la conciencia se confunde con su duración real concreta y viviente.

En verdad que es admirable la manera como Bregson ha tratado en esta parte de su obra filosófica la fugitiva realidad de nuestros hechos de conciencia. La solución que él aporta al problema de la libertad tiene el mérito de situarla en un terreno evidentemente inaccesible a las críticas del pensamiento científico, lo que significa haber salvado definitivamente la libertad satisfaciendo así la aspiración más profunda del espíritu y justificando de modo brillante la convicción que en la libertad tienen los hombres por las indicaciones insospechables del sentimiento y por los impulsos de la voluntad.

Y es que el sentimiento no interesado como la inteligencia en fraccionar el yo, encuentra en la continuidad misma de la vida interior que él expresa, algo que la reivindica como eminentemente nuestra, y el sentimiento percibe también lo que hay de indefiniblemente nuevo, personal y profundo en cada uno de nuestros estados interiores, libre como está de pretender, como lo hace

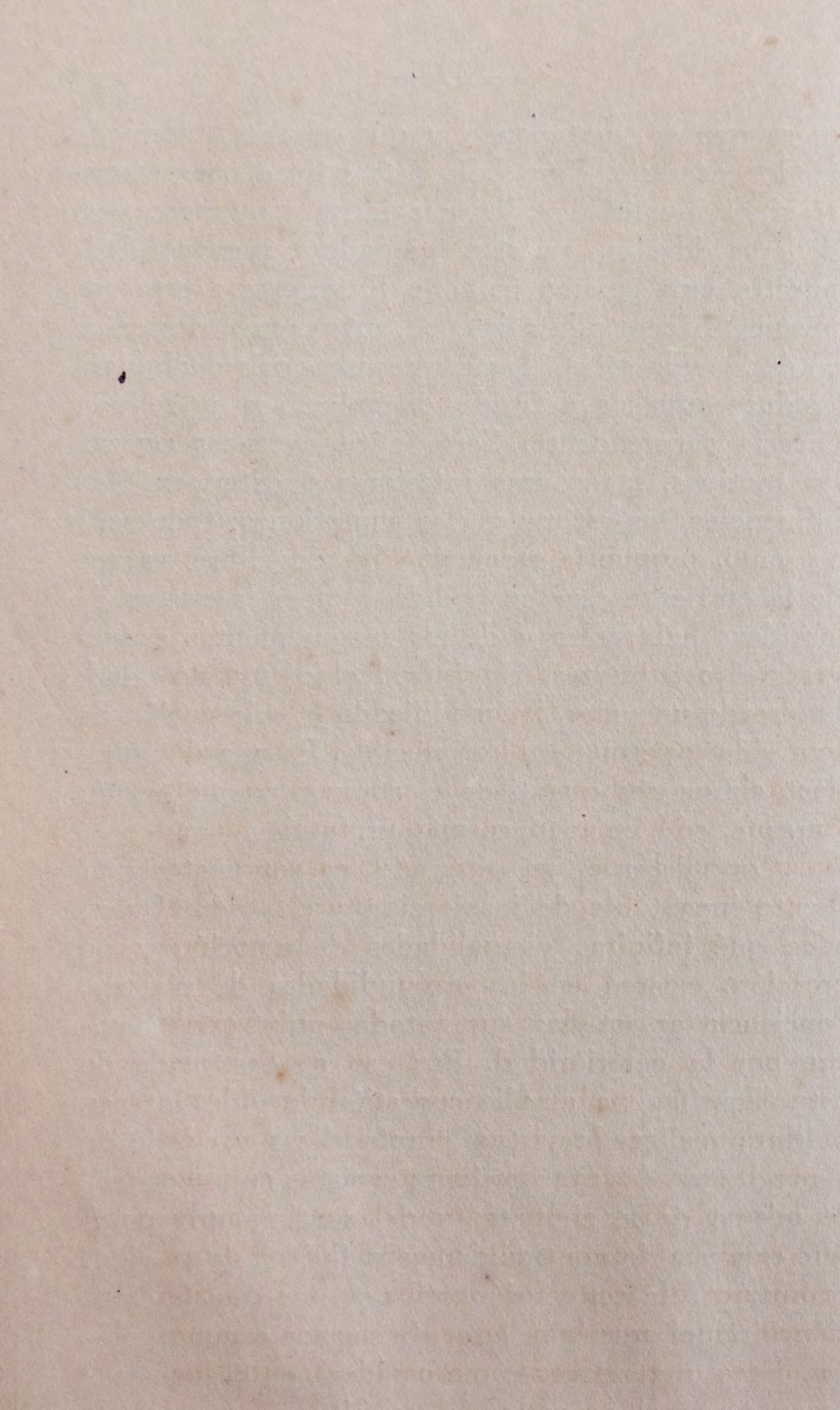
la inteligencia, construir así las cosas materiales como los procesos interiores, con elementos dados de una vez para siempre.

Esta explicación de la libertad que hace de ella un matiz, una relación indefinible entre el acto y el yo, al sostener que somos libres cuando nuestros actos llevan nuestro sello inconfundible, cuando nos expresan, cuando nos traducen, manifiesta también el poder sintético y esencial de la voluntad. Cuando en un momento dado, al tomar una resolución suprema, al experimentar una emoción profunda, un deseo absolutamente personal, sentimos bien claro que en esa resolución, en esa emoción o en ese deseo palpita toda nuestra vida interior con su pasado y con sus ideales, es el yo entero entonces el que se produce en forma definida, sincera, original y por lo tanto libre. La voluntad entonces viene a ser la conciencia misma en su duración, es decir en su realidad más profunda. Y es natural que así se piense desde que en el espíritu humano no se puede concebir la libertad, sin considerar un esfuerzo voluntario expansivo y creador.

Con frecuencia sin embargo vivimos esclavos de la necesidad. Muchos mueren, afirma Bergson, sin haber conocido la verdadera libertad. Para ello, hemos dicho, es necesario vivir realmente en nosotros mismos, en nuestro yo profundo, y no como nos pasa generalmente en la forma impersonal de nuestro yo exterior. Este último, puesto en contacto con las cosas del espacio, traduciendo en reglas invariables las determinaciones sociales y las exigencias de la vida material, acaba por cristalizarse y solidificarse en una costra de hábitos, de ideas hechas, de preocupaciones, de sentimientos imperso-

nales que se yuxtaponen y que se determinan de modo necesario. Pero bajo esta contra corre nuestra individualidad indivisa e íntima; nuestros verdaderos ideales, nuestra verdadera personalidad, nuestra vida en una palabra. Exteriores a nosotros mismos, hacemos la asistencia más o menos mecánica de la vida social, hasta que una crisis cualquiera produce aquellas actitudes inexplicables y de una eficacia sorprendente. Será inútil entonces buscar los motivos, las causas interiores o exteriores, las influencias, los estímulos, las sugerencias; todo será en vano, porque la resolución ha sido libre, escape de la corriente que ha podido romper la costra de las ideas habituales y de los razonamientos esquematizados e inertes. Ha introducido una novedad, ha creado un valor, ha modificado la orientación de una vida y permanece inexplicable. Es una de aquellas sinrazones que tiene el corazón y que, según Bergson, son las razones más profundas.

Conquistar el yo profundo, es conquistar una fuente inagotable de inspiración y de vida. Quien sabe qué infinitas virtualidades de emoción y de creación, existen en las profundidades de nuestra conciencia aplastadas, suplantadas quizá para siempre por la exterioridad. Por eso se desprende de esta filosofía una amplia sugestión de vida intensa y libre: realizar lo virtual, profundizar por bajo de las reglas y de las limitaciones egoistas en la corriente misma de la simpatía y del sentimiento moral que expresan la continuidad y la fluidez de la vida, romper con la convención útil que nos vela la emoción virginal ante la belleza, afirmarnos en una palabra como un valor y como un ideal, en la lucha incesante por el progreso del espíritu.



EL PROBLEMA DE LA MEMORIA

Dentro de criterio que preside toda la especulación bergsoniana y que importa, según se ha podido ya inferir, la consagración de la libertad como valor fundamental, el problema de la memoria es para Bergson, un problema privilegiado porque de su solución depende la de una serie de cuestiones relativas al papel del cuerpo en la vida del espíritu, al valor de la percepción, al problema de la materia y al problema central de la libertad.

Para darse cuenta de lo que significa la memoria mediante una intuición que se ponga de modo inmediato frente a la realidad, observa Bergson que cuando miramos sin prejuicios el mundo que nos rodea, nos damos cuenta de que todos los cambios parecen ser reglados por leyes universales e inmutables, pero también notamos que nuestro cuerpo ocupa en el conjunto de todos los objetos, una situación excepcional, pues mientras aquellos siguen una invariable línea, determinada matemáticamente, no-

sotros podemos introducir algo propio, algo espontáneo y nuevo en el universo. Nos damos cuenta inmediata de que constituímos verdaderos centros de indeterminación. ¿Pero qué quiere decir esto?: quiere decir que en vez de dejarnos atravesar por las influencias exteriores, podemos detener en nosotros esas influencias para darles un empleo en cuya elección habrá de intervenir ya nuestra libertad. Pues bien, si no fuésemos libres no tendríamos conciencia, desde que el efecto de las influencias que nos rodean se cumpliría mecánicamente y ya no tendría significación esta luz que llamamos conciencia y que nos afirma precisamente como una unidad interior, al margen de la sucesión indiferente de los cambios materiales. Constituimos pues centros de indeterminación; los objetos en vez de emitir hacia nosotros la totalidad de sus acciones entre las cuales nos disolveríamos en forma de sacudimientos hasta el infinito, se ofrecen por el contrario a nuestra iniciativa; en esta parte, en que el objeto no nos determina, sino que nos invita consiste la precepción consciente. Así que la percepción es la reflexión de los objetos sobre nuestra libertad. Pero como la percepción nos ilumina la parte del objeto en que podemos actuar, está en el objeto mismo. ¿Cuál es entonces la parte que corresponde a nuestra actividad?: nuestra actividad devuelve la imagen venida de fuera, pero realiza en ella una transformación que es la obra de la memoria. En efecto, la materia, el mundo exterior, ¿qué nos darían si la conciencia coincidiese con ellos absolutamente? Una sucesión de visiones instantáneas, fugacísimas correspondientes a los innumerables sacudimientos

que constituyen el mundo material. Estas visiones serían percepciones puras, pero entonces deberíamos seguir el ritmo de la materia y no seríamos libres. Existe por eso la memoria que contrae las visiones instantáneas en una visión continua, que comprime las vibraciones de una duración muy diluida en una duración más concentrada. De suerte que, si en la percepción pura el espíritu toma contacto con la materia, en la percepción concreta, que es una síntesis de percepciones puras operada por la memoria, independiza su vida de la materialidad.

Pero surge la cuestión interminable de saber si la percepción es engendrada por el cerebro. Desde luego, si la percepción dibuja nuestra acción virtual sobre los objetos, es en estos donde la percepción está y no en una fosforescencia que subyugaría el trabajo cerebral. Esta fosforescencia sería el epifenómeno consciente, inútil, misterioso, hasta ininteligible. ¿Con qué derecho exteriorizaríamos en forma de indicaciones objetivas, las indicaciones de la conciencia si éstas fueran productos meramente expresivos de estados cerebrales?; ¿qué significación podría tener la ciencia del mundo exterior si se sacaran las imágenes de las vibraciones cerebrales únicamente? Si las imágenes no son simples alucinaciones, existen en sí mismas, y la percepción lejos de crearlas sólo nos da una parte de ellas, la parte utilizable, la que interesa a nuestra actividad. Por lo tanto si la percepción está en el objeto no está en el cerebro. Y es que la percepción no tiene un simple papel contemplativo como lo suponen el idealismo y el realismo sino un papel práctico; nos indica un campo de acción, es la luz que ilumina el

margen dejado a nuestra actividad. Ahora bien, el cuerpo es el instrumento de que esa actividad se sirve. El cuerpo realiza su misión preparando un conjunto de reacciones nacientes que nuestra iniciativa deberá accionar. Estas reacciones agotan el trabajo cerebral; la percepción es algo más, es la acción posible de nuestro cuerpo sobre las cosas y de las cosas sobre nuestro cuerpo. Por eso el mayor o menor alejamiento de los objetos respecto de mi cuerpo expresa la mayor o menor eficacia de mi acción sobre ellos y así puede enunciarse el principio de que la percepción dispone del espacio en la misma proporción en que la acción dispone del tiempo. (1) Así que el estado cerebral es nuestra acción comenzada mas nó nuestra acción posible.

Mas por el hecho de dibujar nuestra acción sobre los objetos la percepción es extensiva desde que participa de la extensión misma de aquéllos. Esta percepción, la única que hace posible explicarse la unión del espíritu con la materia, ha sido combatida asimilándosela injustificadamente a una afección menos intensa y haciéndosela por lo mismo inextensiva como la afección. Esta sobreviene cuando nuestra acción lejos de ser virtual como ocurre con los objetos más o menos alejados de nosotros en el espacio, es real porque ya no existe distancia alguna entre nuestro cuerpo y el objeto que en este caso es este mismo cuerpo. De modo que el dolor es una acción real, positiva, una actividad local porque el cuerpo es extenso, un esfuerzo para reconquistar el equilibrio perdido, es decir nuestra libertad.

(1) *Materia y memoria*, Trad. Española. Madrid, 1900, 23.

«En esta interioridad de la afección consiste su subjetividad». (1) Pero teniendo en cuenta que la sensación afectiva es algo subjetivo y erigiendo entre la percepción y la afección una simple diferencia de grado, se va por una sencilla disminución injustificado, puesto que entre el dolor y la ausencia de dolor hay una distancia infranqueable, hácia la sensación inextensiva, que imposibilita construir el mundo externo y esteriliza el intento de encontrar entre lo interno—inextensivo—y lo externo—extenso—un lazo de unión. Pero la afección es más bien la impureza con que la imagen se mezcla y de ningún modo el material con que la imagen podría formarse: la imagen está en las cosas, la afección en nuestro cuerpo. Por lo tanto las percepciones son extensivas y toda tentativa para construir el mundo material con sensaciones inextensivas, envuelve un vicio radical.

Hemos considerado un elemento subjetivo de la conciencia, la afección, consideremos ahora la memoria o sea la aptitud de retener el pasado. Desde la más fugaz percepción comereta hasta las más elevadas operaciones mentales, es la memoria tensión del espíritu que organiza unos con otros los momentos de nuestra duración. Tensión esencialmente espiritual, la memoria es la libertad misma, que retiene en un ritmo propio las percepciones puras y la serie de nuestros estados superiores que también son obra suya, haciendo así de la vida psicológica una vida personal dotada de iniciativa y de espontaneidad. ¿Podrá el cerebro con sus movimien-

(1) Ibid. pág. 317.

tos ser causa eficiente de la memoria? Se ha creído que nada era más claro que el almacenamiento de recuerdos en la célula cerebral; recuerdos adormecidos que una causa mecánica vendría a despertar. Se ha observado que a determinadas lesiones en la corteza cerebral corresponde la pérdida de ciertos órdenes de recuerdos y de ahí se ha deducido que estos recuerdos estaban depositados en aquellas regiones; interpretación que desconoce el carácter de la vida mental y que no observa cuidadosamente por qué se verifica la reviviscencia de las imágenes que constituyen los recuerdos. En primer lugar se hace de la diferencia entre la percepción y el recuerdo una simple diferencia de grado; el recuerdo sería una percepción debilitada y, como se ha hecho de la percepción un duplicado del estado cerebral, resulta que de ese mismo estado cerebral atenuado nacería el recuerdo. Pero entre la percepción y el recuerdo, tomados ambos estados en su pureza, hay una diferencia radical: la percepción es por esencia la acción, el recuerdo puro que no actúa ya, es una mera virtualidad, la misma que confiere el pasado su carácter de tal. De no ser así no podríamos distinguir el presente del pasado, pues que una percepción débil nunca parecerá como el recuerdo de una percepción más intensa, sino a condición de rehacer el trabajo por el cual la sacamos de la oscuridad de la mera virtualidad, el pasado, a la acción que es el presente. Si el cerebro almacenara realmente recuerdos el pasado no podría distinguirse del presente puesto que los recuerdos serían simples percepciones debilitadas y así la vida mental se desarrollaría en una forma completamente distinta de la que tiene.

Esta ilusión de que el cerebro almacena imágenes, deriva del hecho de que lesionadas ciertas regiones cerebrales, resultan abolidos ciertos recuerdos. Para explicarlo consideremos que hay dos formas de memoria: una que forma hábitos motores apropiados para responder a las excitaciones exteriores, memoria que esquematiza los recuerdos, impersonalizándolos en movimientos fáciles de repetir, y otra memoria que retiene los hechos con su individualidad, con su característica y con su matiz propio. Estas dos memorias se mezclan en el reconocimiento, fenómeno cuya explicación conduce frecuentemente a la hipótesis materialista de un cerebro que almacenara imágenes.

Veamos qué es el reconocimiento. Un hecho es reconocido cuando los movimientos que el cuerpo ejecuta son los mismos que alguna vez fueron provocados por la presencia del objeto. La memoria hábito facilita un reconocimiento maquinal porque tiende a la adaptación total de los movimientos a la imagen. ¿Cuándo sobrevendrá el reconocimiento por recuerdos imágenes?: cuando los movimientos presentes por su analogía con los ya realizados, ofrezcan a los recuerdos un marco donde insertarse. Sólo pueden insertarse los recuerdos análogos por algún aspecto a la percepción actual, esto es, los que pueden ilustrar la situación presente con las indicaciones de pasado. De suerte que serán los recuerdos útiles los que se actualizarán, en virtud de la tensión de la memoria que empuja hacia adelante la totalidad de sus recuerdos, pero que no logra realizar sino la parte utilizable de ellos, aquellos que los movimientos concomitantes a la percepción dejan

pasar. La abolición de recuerdos por las lesiones cerebrales no se explica así por incomprensibles localizaciones, sino por que en la incapacidad de coordinarse, los movimientos que prolongan los recuerdos con los que acompañan a la percepción, los recuerdos se vuelven impotentes para actualizarse, pero en realidad no quedan destruidos.

Cabe preguntar cómo y dónde permanecen los recuerdos. Permanecen en calidad de recuerdos puros, esto es de meras virtualidades en tensión, prontas a realizarse si una invitación del presente las llama a colocarse en él. La cuestión del lugar dónde permanecen los recuerdos no tiene razón de ser tratándose de realidades que pertenecen a la pura duración, que no ocupan espacio. En la conciencia, pues, sobrevive toda nuestra vida pasada; se amplía o se contrae, pero ella está implícitamente en cada uno de nuestros estados psicológicos conservando entre ellos la continuidad y la solidaridad que hacen de nuestra vida en todo momento un todo indiviso. Nos retenemos por la memoria y por ella podemos disponer de toda nuestra personalidad para lanzarla hacia las incertidumbres de lo porvenir y para ser en la vida un valor y un centro de creación y de libertad.

Hemos procurado condensar la explicación que Bergson da de cómo la conciencia que es memoria independiza su ritmo de la materia. Queremos ahora hacer resaltar cómo en el problema de la comunicación del alma con el cuerpo y del espíritu con la materia, la idea de duración sirve para plantear primeramente y resolver en seguida la anti-

nomia que constituye precisamente el problema en referencia. Y evidentemente que esta idea ha servido a Bergson para colocar su teoría en un terreno completamente nuevo y fecundo. En efecto las doctrinas tradicionales sobre las relaciones del alma con el cuerpo, encerradas en un criterio incuestionablemente metafísico—aún a despecho de contribuciones científicas—o bien se condenan a no explicar jamás como la materia puede unirse a la conciencia, puesto que planteada la cuestión en términos de espacio, resulta inconcebible cómo lo extenso puede unirse a lo inextenso; o bien se sacrifica la conciencia pasando sobre todas las protestas interiores y sobre las mismas indicaciones de la ciencia que reclamarían una interpretación más cuidadosa. Y es que se parte de conceptos preestablecidos, y es que detrás de los sabios que buscan en el cerebro el sustrato material del espíritu, actúa una metafísica: aquella que pretende reducir la evolución a una fórmula matemática. Y así del paralelismo riguroso entre las series física y psíquica que la metafísica spinozista o leibniziana sostuvieran, se ha pasado mediante el impulso de un prejuicio mecánico y en virtud de apariencias mal observadas, a la conclusión de que los hechos de conciencia son una función cerebral. El prejuicio matemático se destruye si se tiene en cuenta que él se basa en el postulado de un espacio homogéneo y de un tiempo que no vendría a ser sino una cuarta dimensión del espacio; espacio y tiempo homogéneos que por lo demás no son sino meras ficciones hechas en virtud de las necesidades de la acción práctica. Calcular, en efecto, es actuar sobre entidades indiferentes e inertes, colo-

cadav idealmente en un medio vacío y homogéneo sin solidaridad ninguna con dichas entidades. Infinita y arbitrariamente divisible como las entidades que en él se consideran, el espacio—en mérito de la existencia que por efecto de nuestras necesidades materiales le concedemos—acaba por insinuarse en la consideración de los hechos de conciencia y ya entonces no se encuentra obstáculo para calcular sobre ellos incluyéndolos en el mecanismo universal.

Pero si se tiene en cuenta la vida misma de la conciencia tomándola en su pureza original, se observará que lejos de dividirse en momentos destacados y fijos que se alinearían a lo largo del tiempo como los objetos materiales que se sitúan en el espacio, es por el contrario un progreso cuyos instantes se penetran, se organizan, se impulsan unos a otros formando una continuidad indivisible cuyas fases resulta quimérico pretender determinar matemáticamente. Esta continuidad que es la duración, no puede estar en el espacio—medio homogéneo arbitrariamente divisible—, y, por lo tanto, escapa a todo intento de cálculo y medida.

Ahora bien, la materia es el objeto en que la ciencia ha determinado un mecanismo tan riguroso como satisfactorio para la inteligencia, pero es que prácticamente puede decirse que la materia no dura. Habíamos dicho más lejos que la materia es un presente que recomienza sin cesar; sólo la memoria puede retener el pasado para hacerlo fructificar en acción libre. ¿Cómo pueden pues explicarse las relaciones innegables entre la materia y el espíritu, entre el alma y el cuerpo si el mecanismo material no puede por manera alguna alcanzar la

evolución incoercible de los hechos psíquicos? Aparece entonces la profunda explicación del papel del cerebro y más generalmente del sistema nervioso en la vida del espíritu; aparece la concepción originálsima de la percepción pura, extensiva, que establece el lazo de unión entre la conciencia y la materia. Hemos dicho que el papel del cerebro consiste en preparar, detener, combinar movimientos. El cuerpo se adapta a una situación cualquiera por medio de movimientos, que abren el camino a los datos de la conciencia. En la percepción concreta la conciencia es memoria que contrae unos en otros los momentos infinitamente rápidos en que se producen las percepciones puras: en la vida del espíritu en general, la conciencia es también memoria, una memoria inclinada hacia el porvenir reteniendo la totalidad del pasado, pero no revelando sino una parte de su contenido en tensión. Bergson compara por esto la conciencia con una frase que se hubiera comenzado desde el oscuro despertar de nuestra existencia psicológica y que se proseguiría sembrada de comas, pero jamás cortada por puntos. Y dice elocuentemente: «Creo en consecuencia que nuestro pasado todo entero subsiste en la memoria, subconsciente, quiero decir presente a la conciencia de tal manera que esta conciencia para tener la revelación de aquel pasado, no tenga necesidad de salir de sí misma ni de añadirse nada extraño; para percibir distintamente todo lo que encierra, o mejor todo lo que ella es, no tiene más que separar un obstáculo levantar un velo. ¡Feliz obstáculo por lo demás, velo infinitamente precioso! Es el cerebro que nos presta el servicio de mantener nuestra atención fija

en la vida y la vida mira hacia adelante; no se vuelve atrás más que en la medida en que el pasado puede ayudarla a aclarar y a preparar el porvenir.» (1)

El cuerpo es, pues, como el centro de gravedad de la conciencia, más no por eso la vida espiritual queda reducida a una emanación del cerebro. Hay entre él y la vida espiritual relación de solidaridad pero no de equivalencia. ¿Es equivalente acaso la cuerda que mantiene en pie el mástil de un buque no obstante su solidaridad con el resto del sistema en tensión?

Por lo que respeta a la materia misma, colocándonos en ella la percepción pura, se facilita la explicación de cómo pueda unirse al espíritu. Hemos dicho que el espacio homogéneo es una simple creación de nuestras necesidades materiales. Ahora bien, la dificultad del problema de la unión de la materia a la conciencia proviene de que se hace coincidir la materia con el espacio, coincidencia que por hacer los movimientos materiales completamente ajenos a toda duración, imposibilita formarse la idea de su relación con los hechos puramente cualitativos de la vida interior. Pero este problema que se condensa en la doble antítesis de lo extenso y de lo inextenso, de la cualidad y de la cantidad, se resuelve restituyendo a la materia su fluidez y considerando que, desde que la percepción forma parte de las cosas tienen estas que participar de la naturaleza de aquella y por lo tanto su extensión no es múltiple ni geométrica, sino como la extensión indivisa de nuestra representación, y así el análisis de la percepción

(1) *L'ame et le corps*, conferencia.

pura nos deja entrever en la idea de extensión una aproximación posible entre lo extenso y lo inextenso. A la vez la concepción de la memoria pura puede atenuar la segunda oposición, cualidad y cantidad. Como la percepción concreta es una síntesis de las percepciones puras operadas por la memoria, podemos considerar que la heterogeneidad cualitativa de nuestros cambios interiores no es del todo extraña a los cambios que se realizan fuera de nosotros. Esos cambios son también heterogéneos, pero de una heterogeneidad que en nuestra percepción se acentúa por efecto de la contracción que opera la memoria. La cualidad pues, es una mayor tensión por la cual el espíritu recoge una heterogeneidad más o menos lata, así que la idea de *tensión* disminuiría la oposición entre cualidad y cantidad.

Mediante el método intuitivo que lejos de fraccionar los procesos en cosas manejables como hace la inteligencia, se inserta en el progreso indivisible de la realidad, Bergson al separar la materia del espacio homogéneo le confiere la indivisibilidad y la fluidez de la conciencia.

Estas ideas nos llevan a considerar un problema sumamente interesante porque conduce a una materia que implica respecto del espíritu una libertad radical. Nos referimos a la imaginación creadora y más especialmente a la imaginación artística.

¿Qué es la imaginación creadora? Nosotros decimos que es la actividad espiritual por la cual se transforman los contenidos de la conciencia en imágenes nuevas e imprevistas, en combinaciones originales que desbordan, completamente los ante-

cedentes de las mismas. Por lo tanto, la imaginación creadora es la consagración más absoluta de nuestra libertad. Es algo más: es la libertad misma del espíritu evolucionando y transformándose por un impulso puramente interior hasta llegar a la concreción que culmina con frecuencia en la obra de arte. ¿Pero como así se despliega la conciencia sobre las necesidades de la práctica, sobre los intereses y sobre los convencionalismos que hacen de la realidad un campo de lucha, que orientan la actividad hacia una concepción mecánica del mundo, ya que la práctica de la vida reclama de nosotros manejar los hombres y las cosas como objetos inertes desprovistos de libertad y de conciencia? ¿Por qué la conciencia se despliega en imágenes nuevas?

Hemos visto que el cerebro fija nuestra atención a la vida. El papel del cuerpo en la vida del espíritu, repetimos una vez más, es el de llamar a los recuerdos que pueden colaborar útilmente en la situación actual. La conciencia como un gran cono invertido inserto por su cúspide en el plano del presente, regula de ordinario el juego de su contenido por las sollicitaciones de la acción, ya que ésta deja pasar solamente la parte utilizable. Pero la memoria entera está allí pugnando por realizar la mayor parte posible de sí misma. De suerte que cuando la solidaridad entre el imperativo de la acción exterior y el movimiento cerebral se relaja o se posterga, entonces la conciencia encontrando una mayor amplitud en el marco dejado a su salida, se expande y florece en las creaciones de la imaginación y de la fantasía.

De donde resulta que el trabajo de la imaginación implica como lo habíamos insinuado, un desinterés respecto de la acción inmediata. Algo hay por eso, de exacto en la analogía que se cita con frecuencia entre el imaginativo y el loco. El sueño y la locura en efecto obedecen a una desadaptación entre los movimientos que reciben y los que devuelven la acción de las impresiones. No siendo entonces solicitada la conciencia por la vida, en los planos superiores de la memoria ya no hay regla posible para el juego de las representaciones y así se generan los productos extravagantes de los locos y los que todos constatamos en nuestros sueños. Por encima de estos estados hay algo perfectamente normal pero semejante sin duda. ¿Qué es un soñador, un imaginativo, un artista, sino una conciencia destacada, elevada, desprendida del imperativo de las necesidades inferiores? ¿No es algo así como un loco que pasa sobre las cosas y los hombres con la mirada fija en una luminosa visión interior?

Este desacuerdo de la memoria y de la conducta es causa de la imaginación exuberante de los niños y del hombre primitivo. Y así como la infancia y la juventud son en el espíritu individual las edades predominantemente imaginativas por efecto de que la experiencia y el interés material no han aplastado todavía la espontaneidad, así en la especie el período religioso y el período heroico en los que la imaginación alcanza su apogeo, deberían su característica psicológica al hecho de que la experiencia colectiva aún no ha definido relaciones estables con la realidad.

Las necesidades de la vida crean una especie de memoria orgánica que es el hábito: sistema de movimientos destinados a utilizar adecuadamente y en forma estable las impresiones siempre nuevas de la vida. El hábito, pues, crea la sugestión de que todos los hechos de la conciencia se repiten, y es natural y útil que así lo haga porque de otro modo no podría formarse una experiencia prácticamente aprovechable. Pero ocurre que tomamos este mundo deformado y monótono de la vida vulgar por la realidad, y así trasfiguramos la realidad y nos trasfiguramos a nosotros mismos estableciendo dentro de la variedad de nuestros estados psicológicos determinaciones y abstracciones que nos dan de la conciencia una ilusión material. Erigimos nuestras necesidades en verdaderos absolutos, y nos hipnotizamos en una línea invariable, de suerte que llamamos absurdos a los creadores y a lo imaginativos. Absurdos son, sin duda, desde el punto de vista de la acción práctica, determinada, interesada, pero nó desde el punto de vista de la realidad exterior o interior. Ellos saben descubrir bajo la discontinuidad que nuestros intereses han solidificado, las profundas corrientes de la vida; allí donde nadie ve sino un objeto utilizable o nó, ellos ven el infinito, y mientras otros aniquilan la individualidad en la rigidez de los conceptos, ellos hacen de la individualidad un centro de expansión creadora.

Y es que nuestra individualidad profunda es libre; por lo tanto, es una tendencia expansiva, es un impulso creador, es un anhelo inmenso, es la tensión misma de la memoria que trata de realizarse lo más ampliamente posible, y que después de haber confe-

rido a los datos de la experiencia la idealidad y la espiritualidad, los concentra todos en un complejo imprevisto y por lo tanto libre. Así por encima del pensamiento discursivo y lógico que deriva de los hábitos estables que las necesidades prácticas imponen, corre la individualidad de una memoria personal y activa que no puede encerrarse dentro del círculo estrecho de las limitaciones racionales. Y así el arte que rompe con todos los convencionalismos que nos velan la realidad y la vida, nos pone en contacto con la realidad más viviente y profunda.

En resumen la conciencia es memoria y la memoria es la libertad misma.

IV

LA EVOLUCIÓN

Pero nuestra intuición de la libertad no nos mantiene aislados; «por el contrario lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como lo haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos procurar seguir sea hacia abajo, sea hacia lo alto; en los dos casos nos trascendemos a nosotros mismos». Hacia abajo tendemos a lo homogéneo, a la materialidad, hacia arriba a la eternidad de la evolución, pero no a una eternidad conceptual que sería una eternidad de muerte, sino a una eternidad viva donde nos reencontraremos, y que será como la concreción de toda la duración, así como la materia vendría a ser su disgregación. (1)

Este es el criterio que informa la concepción bergsoniana de la evolución creadora. Para Bergson todo es libertad y vida, pero hay, dentro de la co-

(1) *Introduction a la Metaphysique.*

riente universal varios ritmos de duración y así mientras la vida representa un ritmo más activo, una duración más concentrada, y más libre, la materia es la duración infinitamente diluída, pero no por eso reducible a una entidad totalmente inerte y determinable según fórmulas matemáticas.

Para llegar a esta conclusión, Bergson manifiesta de modo preliminar su concepto constante acerca de la inestabilidad y de la mútua penetración de los estados psíquicos. Es nuestra atención discontinua, la que separa hechos en manera alguna separados, la que define en colores limitados los progresos de la conciencia. Entonces, como los estados psíquicos aperecen yuxtapuestos, adheridos, se busca un lazo, un soporte que mantenga esa adherencia arbitraria y se le encuentra en un yo indiferente y estable. Habiendo fijado en colores definidos y por decirlo así sólidos la vida interior, no se encuentra, naturalmente, medio de explicar su fusión y su organización, condenándose por lo tanto a buscar en algo estable el lazo que mantendría unidos los diversos estados de conciencia. Así se viene a desconocer la naturaleza de la conciencia, que es durar o sea tener una historia, pasado, presente y porvenir. Duramos en efecto, porque nuestro pasado sobrevive y nos iluséra y nos auxilia en cada momento; pero los recuerdos vienen cada vez a juntarse a una sensación nueva, el presente, y éste a su vez se explica en parte por la masa cada vez más grande del pasado y, en parte también, de ese progreso saca su originalidad. Mas para tener pasado es necesario cambiar, de lo contrario la existencia sería una repetición, un presente indefinido. Es preciso ser a la

vez uno y múltiple. Esto pasa en la conciencia al contrario de lo que pasa en la materia porque ésta prácticamente no dura: siempre buscamos la inmovilidad en el fondo de nuestras explicaciones científicas. Por eso en esa serie de simultaneidades, en que el pasado y el porvenir se contraen en el presente sin agregar absolutamente nada, es posible la previsión.

Mas esta previsión no es posible cuando se trata del dominio de la vida que es como una gran conciencia. Aquí la libertad, o sea la duración aparece de modo incontrovertible, por lo tanto las determinaciones que la ciencias de la materia pretenden extender a los hechos de la vida tienen su desmentido terminante cuando la intuición penetra en las corrientes interiores de la evolución vital. En ésta, la organización se despliega sen series de cuerpos vegetales y animales cuyos secretos de desenvolvimiento no pueden ser penetrados por la mirada del puro pensamiento científico. Vemos que la vida aparece como una corriente que va de un germen a un germen por el intermediario de un ser viviente, pero en ese fluido se crea constantemente algo. Los fenómenos de la vida representan siempre progresos irreducibles e imprevisibles. Se podrá en cierto grado descomponer un producto actual en la serie de sus factores, pero sobre ese análisis, quedará intocada la novedad, el carácter absolutamente suigéneris de la síntesis; esa novedad que jamás volverá a repetirse es una creación. Pero a la inteligencia formada para la acción y que, por lo tanto, tiende a mecanizar la experiencia a fin de hacerla servir maquinalmente, le repugna concebir que todo pasa para siempre y

que todo acto, todo sentimiento, toda forma son esencial y fundamentalmente únicos. A la filosofía le corresponde por eso disipar la ilusión intelectual para llevar el espíritu hácia la movilidad profunda que constituye el resorte de la evolución universal.

Y para la filosofía la vida se presenta como un surgir incesante de matices y formas originales. Mas la ciencia que ha descompuesto el todo en sistemas aislados no puede menos que establecer un mecanismo cuyo imperio en estos sistemas aislados nadie pretende disputar. Pero si en esta forma es legítima la pretensión de la ciencia, no lo es cuando quiere recomponer el todo con los elementos que el análisis ha arrancado a la unidad de la evolución; precisamente esa misma unidad. Se ofrece entonces a los ojos de la ilusión de haberla alcanzado o una honda desconfianza en su realización.

Se habla de que la vida obedece a procesos totalmente mecánicos y de que, por lo tanto, es posible predeterminar sus formas conociendo la totalidad de los factores que la producen. Pero si un tal conocimiento sólo es posible en verdad en el momento mismo de producirse el fenómeno, el anuncio de una previsión matemática no tiene sentido. Por otra parte, no es por la yuxtaposición de sistemas aislados como la vida se hace: la vida es un movimiento simple, incapaz de ser reconstituído como los productos de la mecánica. Esta indeterminación crece a medida que nos sumergimos en el fluido viviente de las cosas. Y es que nuestras construcciones arbitrarias y estáticas paralizan la corriente de la vida y momifican la libertad en el mecanismo. Por lo tanto no siendo el cuerpo orga-

nizado por modo alguno comparable a los sistemas abstractos de las ciencias, sigue en su evolución misma las líneas que el todo universal, el mismo que es viviente y libre. No es pues con análisis ni síntesis físico-químicas como llegaremos a descubrir las fuentes de la vida. La vida escapa a las reacciones químicas, como una fluidez escapa a los canales que la materialidad quiere imponerle.

Estas tendencias a expresar la vida representan el mecanismo y el finalismo que Bergson refuta valiéndose de la duración como criterio esencial. El efecto el mecanismo radical reposa sobre el postulado expreso o implícito de que que el pasado y el porvenir están *dados* en el presente. Pero la conciencia nos proporciona una realidad de la que no tememos derecho a dudar: la duración. Ahora bien, decir que todo está dado es negar el tiempo real o sea la duración; y como la no existencia de esta es inamisible, el mecanismo radical lo es también. El finalismo rafical parte en definitiva de un postulado mecanista *todo está dado* puesto que la evolución obedece a un plan y la idea de plan indica la previsión del movimiento y la necesidad de que este obedezca a aquella previsión.

Y es que el mecanismo como el finalismo obedecen a la misma impulsión intelectual, llevando por lo mismo, todo lo que la inteligencia tiene de aplicable a la *práctica*, su objeto y razón de ser. Para la vida social en efecto es necesario creer que algo se repite, que a acciones idénticas seguirán efectos idénticos (mecanismo), y es también indispensable desear, prever aquello que es el objeto de nuestra aspiración (finalismo), actitudes ambas que se her-

manan, se compenetran y hasta se confunden. Siempre que pensamos para actuar, y aunque pensemos después desinteresadamente, olvidamos el tiempo real que implica cambios interiores, sucesión irreversible de las cosas, tiempo real que es vivido porque es la realidad de la vida.

La inteligencia humana se ilusiona con la creencia de poseer cuadros y determinaciones donde quepa toda la realidad. La historia de la filosofía hace por otra parte, el criticismo inclusive, posible esta ilusión, porque siempre parte de la inteligencia y la considera como una única facultad capaz de concebir la esencia de las cosas. La inteligencia sin embargo es un producto parcial de la evolución de la vida, el producto característico del hombre, mas no el único ni el más profundo. En derredor de nuestro núcleo intelectual, hay, observa Bergson, una franja vaga que nó debe desdeñarse porque es una advertencia de todo lo que resiste a moldearse dentro de las formas racionales. Si ya la inteligencia toda no puede hacernos percibir, el íntimo movimiento evolutivo de la vida universal ¿cómo será posible hacérselo sentir mediante tres o cuatro ideas simples? La inteligencia es un *resultado útil*, no un instrumento de profundización. Para conocer racionalmente es preciso inmovilizar, e inmovilizar la vida, es hacer su aprehensión inacequible. Mecanismo y finalismo paralizan, como hemos visto y materializan la vida, aunque el finalismo presenta un aspecto de espiritualidad más aceptable. La filosofía de Bergson concuerda con el finalismo radical en cuanto admite una armonía en el universo, bien que esté lejos de ser perfecta. Si se hace de las cosas

una interpretación sicológica será como fines que se las considere, más no es posible sostener que la evolución vital tenga un fin ya que al sostenerlo se volvería al mecanismo más absoluto, como ya se ha visto.

Para confundirse con la duración es necesario verificar un esfuerzo que nos haga salir de los marcos intelectuales para darnos la impresión profunda de la realidad. Verificado este esfuerzo la realidad nos aparece como un brotar incesante de formas, de matices, de seres nuevos, Impresión de novedad y de libertad que sobre todo se intensifica en el dominio de la vida.

Con esta impresión de la realidad movible y expansiva de la vida, la filosofía penetra al impulso mismo que la empuja contra los obstáculos de la materialidad, dando lugar a todas las organizaciones vivas que por eso mismo llevan aunque no sea más que en sus profundidades, algo de su origen común, «como los camaradas separados largo tiempo guardan los mismos recuerdos de la infancia» (1) Este hecho explica el por qué de ciertas similitudes orgánicas, como las que presentan el ojo de los moluscos y el de los vertebrados, similitudes inexplicables por el mecanismo científico. Es solo la filosofía la que puede superar estas explicaciones y buscar en la intuición de un gran esfuerzo creador, la clave del problema. Este esfuerzo es el impulso original de la vida que vence la resistencia fe la materia y, entre variadísimas vicisitudes, se extiende y se amplía en líneas cada vez más alejadas de evolución.

(1) *L'evolution creatrice*, pág. 100.

La vida es movimiento, es decir, irreducible a ideas inmóviles; hay en los productos de su actividad la indefinible síntesis cualitativa que constituye la obra de arte. Nuestra inteligencia apta para el análisis y para la acción práctica, subordina las profundas corrientes de la vida a sus categorías y, mecanista, o finalista, pretende explicarse las formas orgánicas como obedeciendo a simples integraciones accidentales de pequeñas partes o a causas finales que producirían aquellas integraciones. Así pasaría si pudiéramos explicar un lienzo como el agregado de partículas mínimas, como un mosaico. Entonces querríamos, mecanistas, darnos cuenta del proceso creador del arte reduciéndolo a una simple yuxtaposición de partículas o, finalistas, agregaríamos la necesidad de un plan pictórico. Mas en ningún caso sabríamos nada de la intuición indivisible y espontánea que produjo el cuadro. La vida procede con la simplicidad de un movimiento gracioso; nuestra inteligencia deforma la realidad de este movimiento para darse un esquema inmóvil.

La vida evoluciona en líneas divergentes. El impulso primero se expande en una serie creciente de explosiones irradiando líneas que después se bifurcan en otras líneas secundarias. La materia fué un obstáculo para la evolución de la vida y por eso surgieron las formas vivientes como resultados de compromisos—desde luego siempre provisionales—entre la corriente vital y la materia. El impulso original preñado de todas las aptitudes de la vida cuya diversificación contemplamos, encontró en la materia el inconveniente que era preciso salvar y que

fué franqueado en siglos de esfuerzo; animando primeramente corpúsculos mínimos y formando después aquellos mismos corpúsculos un organismo superior. Y frutos de esta diversificación se han desenvuelto las dos grandes direcciones de la vida: las plantas y los animales, cuyas notas de diferenciación no pueden ser determinadas matemáticamente. Bergson las define por caracteres dinámicos, considerando sus tendencias más que sus estados, ya que los elementos vitales de las plantas se encontrarán siempre en los animales, siendo su diferencia, simplemente de acentuación.

Observando con ese criterio los caracteres de vegetales y animales se encuentra, en primer lugar, que la gran mayoría evolucionada de las plantas se alimenta recogiendo directamente (del suelo) por las raíces, del aire por la acción clorofílica) los elementos químicos que le son necesarios, en tanto que el animal toma las sustancias orgánicas ya fijadas por vegetales y animales, habiendo estos últimos extraído dichas sustancias en último término de las plantas. El hecho de tener éstas a su alrededor los materiales de vida hace en ellas innecesaria la movilidad, lo que no pasa en los animales que deben buscar el alimento trasladándose de un lugar a otro. Ahora bien, entre la movilidad y la conciencia, dice Bergson, hay una relación evidente. (1) El sistema nervioso que progresa a medida que se asciende en la serie animal tiende a desenvolver el empleo de más y más complicados y perfeccionados sistemas motores. Pero el sistema nervioso no es por eso causa

(1) Ibid, pág. 119.

de la conciencia: la conciencia ya existe en el organismo más rudimentario en forma de cierta indecisión signo de libertad. El sistema nervioso no hace sino canalizar la actividad de la conciencia diversificándola. Por otra parte, la gruesa membrana de celulosa, contrastando con la leve envoltura de la célula animal, impide a la de las plantas, a la vez que el movimiento, el contacto con el mundo exterior, contribuyendo así a adormecer los primitivos elementos de conciencia que la célula vegetal contuvo al iniciarse la evolución; «sin embargo, conciencia e inconsciencia no son dos etiquetas que se puedan colocar maquinalmente la una sobre toda célula vegetal y la otra sobre todos los animales» (1)

Pero esta bifurcación del impulso creador tiene un significado para el éxito de la evolución. Repetimos que la vida es un proceso expansivo pero no se podría decir que es exactamente un creador de energía o, a lo menos, de energía mensurable; más bien es un utilizador de la energía existente. En la tierra encontró la vida la energía solar; para utilizarla era necesario crear: primero reservorios de energía; segundo organismos de descarga. Las vegetales almacenan la energía fijando como hemos dicho los elementos ambientes, carbono y azoe; los animales descargan la energía. Seguramente la vida debió crear de una vez el explosivo, el alimento y la explosión—y en las células clorofílicas dotadas de movimiento, tal vez se encuentra este carácter integral—pero evolucionando animales y vegetales han olvidado la «unidad del programa». Los vege-

(1) Ibid, pág. 123.

tales fabrican el explosivo, los animales descargan la anergía; más como la explosión es el fin primordial, los animales representan mejor que los vegetales la «intención fundamental de la vida.»

En el animal hemos dicho, que el sistema nervioso revela su progreso asegurando al ser vivo una creciente adaptabilidad a los movimientos y una mayor riqueza de elección. Una cadena nerviosa es una línea definida ciertamente, pero los elementos nerviosos que la forman y que se anastomosan por sus extremidades son verdaderas encrucijadas por cuyas vías puede correr la energía. De suerte que si la vida evoluciona en pos de la mayor indeterminación posible, el sistema nervioso al proporcionar elementos de realización a esa libertad, subraya de grado en grado el éxito creciente de la evolución.

Pero la vida es una fuerza limitada y sus obras no corresponden con frecuencia al trabajo que costaron. Crea una forma, pero al mismo tiempo esa forma la aprisiona y la materializa. El movimiento hacia la forma se detiene en ella como si la vida se hipnotizara sobre sus creaciones. Por eso cada especie detiene un impulso, se fija y se inmoviliza. Algunas excepciones raras han continuado sin grandes entorpecimientos la evolución creadora. Así de las cuatro grandes líneas en que la evolución animal se ha diversificado, dos solamente han podido progresar mientras las otras se han detenido para siempre en la ruta.

No sabemos con evidencia como fueron los animales primitivos, pero es justificado suponer que ellos constituyeron formas ricas en las virtualidades

que integraron la fuente común de Equinodermos, Moluscos, Artrópodos y Vertebrados. Es interesante ver los medios defensivos de que la naturaleza proveyó a los animales cuando recién se hubieron separado de sus hermanas las plantas; era con el objeto de preservarlos, en lo posible a los atentados de las especies más movibles, más ágiles y por lo tanto más voraces. Pero estas envolturas defensivas consistentes, por lo general en gruesas corazas, llevaron a las especies al entorpecimiento conservado hasta hoy por los equinodermos y por los moluscos; los artropodos y los vertebrados salvaron el progreso escapando a la tiranía de las corazas defensivas y haciéndose más movibles, compraron su superioridad a costa de mayores peligros. Pero adquirieron a la vez mayores posibilidades de éxito al convertirse en atacantes, la mejor manera de defenderse, según Bergson. Y como en todo en la vida, la mayor libertad que conquistaron estas especies ha significado un progreso, pero un progreso que desafía el peligro y que a ese precio solamente puede conservarse e imponerse. Siempre habrá en el fondo de toda creación una gran aventura, o sea una gran tragedia latente y a punto de cumplirse.

De este modo vemos como la evolución de la vida ha llegado a tres puntos culminantes: torpeza vegetativa, inteligencia e instinto; correspondientes al reino vegetal, a los vertebrados y articulados del reino animal, entre los últimos, especialmente al hombre y al insecto. «El error capital, dice Bergson, el error que ha viciado la mayor parte de las filosofías de la naturaleza, consiste en ver en la vida vegetal, en la vida instintiva y en la vida racional tres

grados sucesivos de una misma tendencia que se desenvuelve, cuando son tres direcciones divergentes de una actividad que se ha escindido creciendo» (1).

Esto pasa igualmente con las actividades instinto e inteligencia, actividades primitivamente confundidas y que se han diversificado en el curso de la evolución. Es imposible por otra parte encontrarlas en su pureza radical; el instinto necesita de la inteligencia, ésta aún más del instinto. Son productos de la vida, y por lo tanto no tienen nada de abstracto ni de definido, conteniendo por el contrario cada uno algo del otro. Uno y otro aseguran el triunfo de la vida sobre la materia pudiendo decirse según Berson que ambos son de soluciones igualmente elegantes y divergentes de un mismo problema.

Pero se presenta la cuestión de saber hasta qué punto es consciente el instinto. Consistiendo la conciencia en una cierta diferencia entre la representación y el acto, en el instinto esta conciencia se encuentra anulada a consecuencia de la perfecta adecuación entre el acto y el objeto que éste debe utilizar. «La representación está encerrada por la acción», de suerte que en el instinto hay una conciencia neutralizada. Habrá por lo tanto que despertar esta conciencia para convertir el instinto en intuición.

La inteligencia al contrario se orienta hacia la conciencia, pero esencialmente formal carece de la materialidad concreta del instinto; sin embargo, por su mismo carácter formal, la inteligencia se desenvuelve en procesos desinteresados y busca since-

(1) Ibid, pág. 152.

ramente aquello que no podrá encontrar. Hecha para la acción, no puede traducir fielmente la naturaleza cambiante de la vida, porque la acción requiere puntos de apoyo estables y resistentes. Por eso «hay cosas que la inteligencia sola es capaz de buscar, pero que por sí misma no encontrará jamás. El instinto solo encontraría esas cosas pero no las buscará jamás». (1) Y es que la inteligencia no puede pensar sino lo discontinuo, lo inmóvil, lo inerte, todo lo que es posible manipular para hacerlo servir a un fin utilitario; aquello que se distingue por su fluidez inmaterial, aquello que es la movilidad y la continuidad misma, eso escapa entre las manos de la inteligencia, que por más que se estrechen no pueden retener de la vida sino un residuo material.

Obedeciendo a estas características intelectuales se forma el lengüaje producto de la vida social y que tiene por objeto expresar con un número limitado de palabras un número infinito de cosas. La palabra pues, debe aislar aspectos de las cosas, y aplicar estas abstracciones a la variedad infinita de los objetos. Por su movilidad el lenguaje despierta las funciones intelectuales elevándolas a las ideas y a los trabajos desinteresados, pero por haber sido hecho para las cosas el lenguaje hace cosa a cuanto expresa. De ahí los caracteres de la especulación: las cosas son distintas y netas: los conceptos, las cosas de la inteligencia deben tener también las cualidades tradicionalmente celebradas de la distinción y de la claridad. Pero por lo mismo la inteligencia materializada en conceptos fijos no podrá

(1) Ibid, pág. 164

ya darse cuenta de la duración que es cambio interior, puesto que sustituirá el movimiento indescomponible del devenir por una serie de *estados* yuxtapuestos e idénticos así mismos.

Sin embargo, la vida sigue cumpliendo su evolución en la unidad y en la sencillez, mientras por una fatalidad inexorable la inteligencia persigue hasta la exacerbación lo que nunca podrá encontrar por sí sola; pues a cada nueva descomposición surge un nuevo elemento a descomponer y así para siempre, mientras en el dominio de la realidad como acabamos de indicarlo la vida sigue cumpliendo su evolución en la unidad y en la sencillez. Es el eterno prejuicio intelectualista que no llega a darse cuenta de que «la inteligencia está caracterizada por una incompreensión radical de la vida». (1)

Mientras que la inteligencia, ha sido moldeada sobre la materia, el instinto ha seguido la organización. Hay casos en que verdaderamente el instinto ha seguido la organización de tal modo que si la conciencia pudiera aclarar su trabajo, penetraríamos en los más íntimos secretos de la vida. Por la naturaleza del instinto la inteligencia por más análisis y especulaciones que haga sobre la actividad instintiva jamás podrá traducirla en términos intelectuales. Interior a la vida misma por el hecho de prolongar la organización, el instinto y exteriorización de la vida sobre la materia, la inteligencia, uno y otro son intraducibles recíprocamente. Examinando las formas más avanzadas del instinto se viene en cuenta de que el conocimiento que implica con-

(1) Ibid, pág. 179.

siste en un cierto sentimiento de adaptación, de simpatía. Sentimiento que deriva de que el instinto, como hemos dicho, prolonga la organización; de modo que, mientras el secreto de esta no pueda ser averiguado por la inteligencia, tampoco el instinto podrá ser traducible intelectualmente. El instinto y la inteligencia se pueden completar, pero no engendrar uno a otro; las teorías científicas podrán seguir el detalle de las condiciones del instinto, pero no incorporarse a éste como tal, es decir como una forma distinta de la pura inteligencia.

El instinto consciente de sí mismo hemos dicho que es la intuición. En la actividad estética nos convencemos de que esta afirmación es exacta. La filosofía, por lo tanto, debe ampliar la labor del arte, para recoger el espíritu, las corrientes vivas de la evolución. Ese conocimiento no tendrá la precisión científica pero será vivo y profundo. Se valdrá de la inteligencia precisamente contra los prejuicios intelectuales, aún más: gracias a la inteligencia, el instinto progresará en intuición libertándose de la inconsciencia completa y de los intereses concretos que le dan nacimiento.

Ante la intuición, la historia del universo se resuelve en algo semejante a una conciencia. En la evolución progresa la libertad mediante el desarrollo del sistema nervioso que en el hombre triunfa por que la conciencia es el máximo de libertad. El hombre puede realizar un conjunto de virtualidades que en el animal se anulan porque la acción cubre la percepción. La vida vence pues a la materia y se liberta exteriorizándose en inteligencia, la cual puede despertar las virtualidades de intuición

que en ella duermen y darse cuenta del sentido y de la continuidad de la evolución. De suerte que si la inteligencia, garantizando la libertad, expresa el triunfo de la vida sobre la materia, existe, una diferencia de naturaleza y no solamente de grado entre el hombre y los animales. Así se podría decir aunque inexactamente que el hombre es el fin de la vida, porque el hombre es conciencia y libertad, esto es la vida misma.

De toda esta serie de indicaciones podemos desprender el criterio que nos permita contemplar la vida como un impulso que se diversifica creando las formas nuevas e irreducibles que componen la escala de los seres vivientes y que van desde la célula indiferenciada de los organismos primitivos hasta la prodigiosa organización humana; es una conciencia que a través de la materialidad busca su realización, es decir, su liberación. Solo el organismo humano, mediante el sistema nervioso cerebro-espinal que abre a la espontaneidad de la conciencia innumerables vías de acción entre las cuales podrá escoger, ha dejado pasar la libertad y por eso el hombre representa el triunfo de la conciencia en la Tierra. Mas como la vida lejos de ser una línea recta es más bien un conjunto de líneas divergentes a partir de un centro de impulsión, cada una de sus tendencias, al diversificarse, ha tenido que dejar algo de sus virtualidades primitivas para especializarse en algún aspecto solamente de la actividad vital. Por eso, vemos que, en cuanto a la serie animal, hay dos líneas fundamentales que han llegado a dos resultados culminantes: la inteligencia en el hombre, el instinto en los insectos. Instinto e inteligencia represen-

tan así las dos profundas virtualidades de la vida que, compenetradas primitivamente, se han separado al aventurarse en los asares de su lucha contra la materia. El instinto, prolongando la organización, haciendo que la actividad siga una orientación simple; la inteligencia orientada sobre todo a utilizar la materia inerte fabricando instrumentos destacados de la organización, plasmándose sobre la materialidad su campo de acción y de progreso. Pero la inteligencia tenía que sacar de la naturaleza misma de su papel una mayor ventaja que el instinto, pues mientras que en éste la conciencia permanece adormecida, cubierta, cerrada por la acción, la inteligencia, precisamente a causa de la imperfección de sus creaciones, permanece siempre viva, movible, consciente. De este hecho, de la génesis recíproca de la materialidad y de la inteligencia, derivan todas las modalidades de la facultad intelectual: abstracción que aísla el aspecto utilizable; ciencia que construye con abstracciones un esquema utilizable de la realidad, aunque inmediatamente pueda parecer desinteresada; lenguaje que da a las abstracciones signos materiales, para hacer posible la vida social. Pero estos servicios que la inteligencia ha prestado a la vida, asegurándole un dominio cada vez más perfecto sobre la materia, han tenido un efecto perjudicial tratándose de la especulación, porque no se ha considerado que la inteligencia tenía sobre todo un carácter práctico, erigiéndosela en fuente única de verdad e imposibilitándose de tal suerte, la comprensión y la visión espontáneas y naturales de la vida.

La vida es duración, fusión de partes que se compenetran, continuidad indivisible de cambios

originales, creación esencial, íntima, profunda, incontenible de los procesos vivientes por el solo hecho de existir. Ahora bien, la inteligencia, que para fabricar debe inmovilizar, porque si considerara que la realidad es fuga incoercible jamás podría realizar sus finalidades, está incapacitada, adherida a lo inerte, para incorporarse por sí misma al movimiento original de la vida. Pero si la inteligencia fabrica, el instinto organiza, si la inteligencia yuxtapone unos elementos a otros elementos, el instinto funde en un solo acto indiviso la pluralidad de esos mismos elementos. El instinto sigue pues las líneas interiores de la vida. Hacerlo consciente, hacerlo progresar en intuición, he ahí la obra de la filosofía. En este esfuerzo de resurrección solo el hombre será capaz empeñarse, porque solo en él la libertad puede darse ese lujo, y será precisamente por la inteligencia que convencida de su incapacidad para darse cuenta de la vida, irá a buscar en la intuición la fuente primordial. A su vez la inteligencia servirá para desinteresar el instinto y para ampliarlo en una visión destacada de la necesidad y extendida al panorama cambiante e infinito de la evolución.

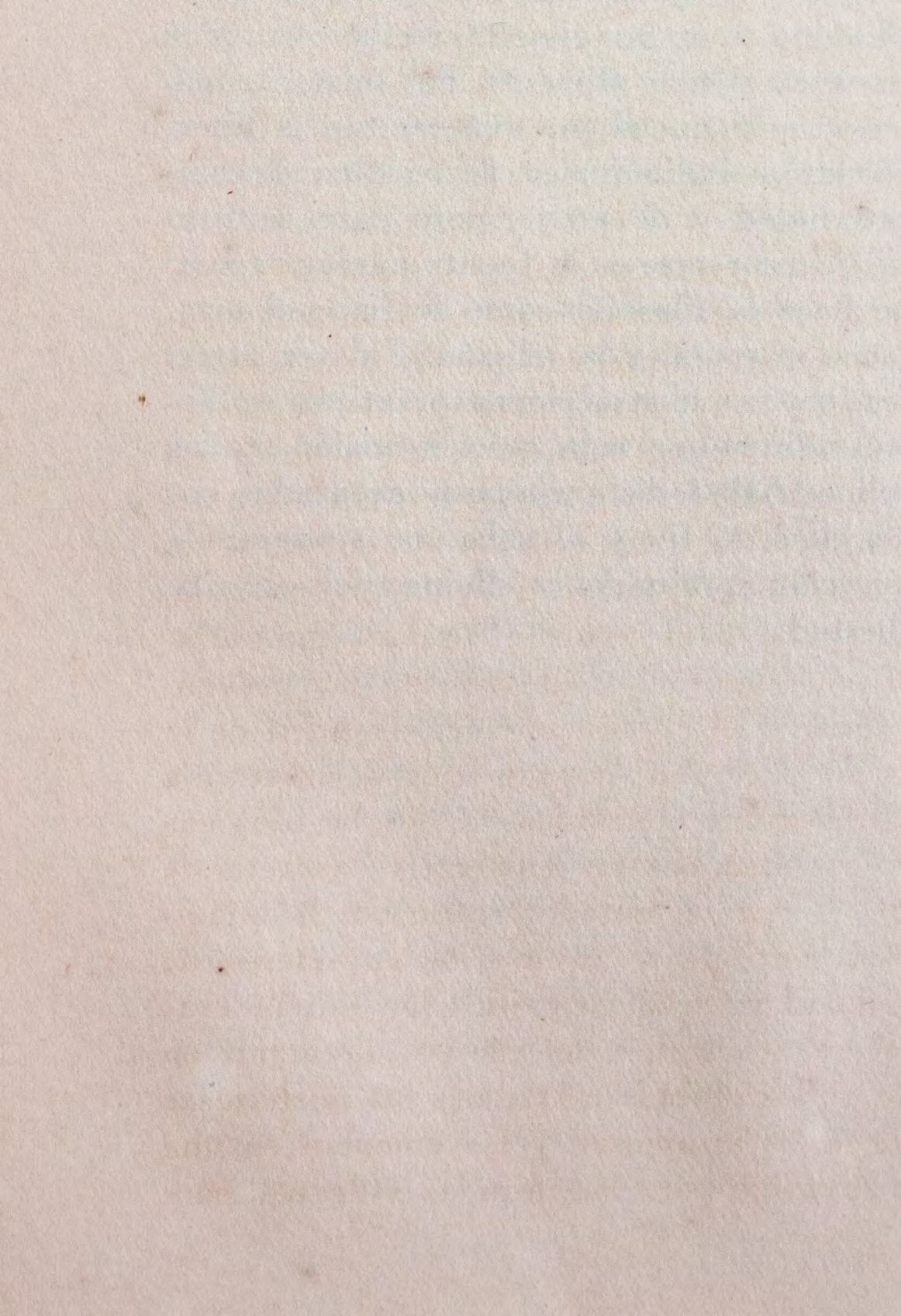
En este inmenso panorama presenciamos como avanza una gran actividad creando formas, colores, matices absolutamente nuevos, y en esta actividad ascendente que es en su esencia duración y libertad, vemos a la materia representando un movimiento de descenso, un movimiento de inversión al que produce las formas superiores de la vida, o sea aquellas que aseguran la mayor suma posible de espontaneidad y de creación. La materia es algo que se *deshace*, dice Bergson, a través de una reali-

dad que se hace. Pero este movimiento descendente de la materia, sin embargo no llega hasta hacerla coincidir con el espacio homogéneo, límite ideal donde naufraga toda libertad. La materia es extensión concreta, de modo que si bien obedece a un movimiento que tiende hacia la espacialidad, movimiento que prolonga aquél de que en nosotros mismos podemos darnos cuenta cuando lejos de contraernos en una intuición personal, dejamos que nuestros estados de conciencia se definen y se separen unos con relación a los otros, la materia sin embargo, conserva, por el hecho de ser aún duración, algo de espontaneidad.

Pero esta espontaneidad es prácticamente despreciable para la ciencia y por esto las leyes científicas se erigen como verdaderos absolutos pretendiendo regular los cambios materiales dentro de un criterio netamente matemático. Este criterio implica como lo hemos dicho más lejos la consideración de un medio vacío y homogéneo, cuya artificial creación, probada por el hecho de derivarse de nuestras necesidades prácticas que la inteligencia expresa y consagra, al ser evidenciada como una simple forma ficticia del conocimiento, sirve para restituir a la materia su fluidez y su continuidad. Fluida y continua la materia, se presenta como una duración sumamente diluida y, por lo tanto, las leyes que la rigen, como formas contingentes, como expresiones de una realidad, que lejos de estar sometida a sus determinaciones absolutas, es por el contrario la que crea esas mismas leyes.

En esta concepción toman un nuevo aspecto, los problemas trascendentales del individuo y de

la especie, del hombre y de la sociedad, de la ciencia y del arte, de la filosofía y de la religión. En lo relativo a la primera cuestión, es claro que si la vida es una tendencia expansiva, el individuo que representa un valor exclusivamente personal no podrá resolverse en la especie, como un producto químico entre sus componentes, pero al mismo tiempo si el individuo es un ser viviente recibe con todos sus hermanos el mismo alimento del mismo soplo animador, de suerte que al par que exaltan la libertad y la iniciativa individuales, se reclama el espíritu de fraternidad y de amor; pero para sentirlo es necesario reabsorberse en la fuente común, movimiento que hace la filosofía como lo hace el arte, como lo hacen la moral y la religión. Tal vez algún día rompiendo con abstracciones prácticas se lleguen a confundir en una sola gran intuición, todas estas disciplinas habrá distanciadas y separadas como si todas ellas, al fin y al cabo, no sirvieran la misma aspiración profunda y divina del espíritu hacia la libertad.



V

CONCLUSION

Examinando para concluir las relaciones de la especulación bergsoniana con las disciplinas superiores del espíritu, no puede menos que resaltar la identificación que hace Bergson del esfuerzo artístico con el esfuerzo filosófico. El arte es un esfuerzo de profundización y de sinceridad. Al unirse íntimamente a todas las cosas y al conferir a todos los objetos de la creación un valor y una vida, el arte es simpatía y es también verdad. Simpatía, porque ante su emoción se desvanecen las preveniciones utilitarias y el mundo se eleva al orden de la vida espiritual y verdad, porque lejos de la tiranía de las abstracciones metafísicas y de los dogmas científicos nos introduce en la síntesis concreta de la realidad. Y así el mundo creado por la imaginación y el sentimiento asume los caracteres de una profundidad y de una significación imponderables: Ver el alma a través del cuerpo, distinguir en el conjunto de los objetos materiales las misteriosas corrientes que los atraviesan y los vinculan en una ondulación invisible para las miradas vulgares; sor-

prender en nuestra vida interior aquellas imperceptibles pulsaciones que insinúan el ritmo de una gracia trascendental; expresar lo inexpresable. Pero el arte hace algo más, el arte crea un ideal de vida más amplia y más libre, el arte nos eleva hacia la concepción de un mundo superior donde viven con vida plena y fecunda nuestras más elevadas aspiraciones. Por eso el arte tiene en la vida mental de la humanidad un papel preponderante. La filosofía que debe penetrar por la intuición en la vida original e íntima de las cosas, no se diferencia del arte sino porque la filosofía hace de modo integral, lo que el arte realiza de modo parcial, por manera que la emoción estética penetra profundamente en la interpretación del desenvolvimiento universal que es la materia de estudio filosófico.

De lo dicho se desprende que el arte debe expresar una vida más y más amplia y libre; de modo que una obra de arte será tanto más bella y significativa cuanto mayores sean la libertad y la vida que exprese. Por lo tanto, para ser artista, como para ser filósofo, habrá que recoger el ritmo de la propia vida porque sólo así será posible realizar la vida que ese ritmo manifiesta. Y así la obra de arte constituye el prodigio de manifestar a la vez que la originalidad radical del creador, originalidad inexpresable por nada que no sea su misma obra, la onda que levanta en una curva inmensa las existencias individuales. Mas como la vida es libertad, movimiento, multiplicidad indistinta, el arte que mejor la expresa, es evidentemente la música, puesto que ninguno como ella, que es un proceso realmente dinámico, puede revelar con más fidelidad, la gracia imprecisa de

nuestra conciencia y aún el movimiento inexpressable de la realidad entera. Diríamos nosotros que la filosofía de Bergson es una filosofía musical porque desenvuelve toda la evolución como una melodía cuyas diversas notas se organizan siguiendo una inspiración espontánea y simple.

Para Schopenhauer, solo existen dos medios de penetrar en el *noumeno*, el espíritu, la esencia de las cosas: la piedad y la música. La piedad no es otra cosa que el amor, y la música expresión directa del alma, viene a ser el inefable lenguaje del amor. Esta misma concepción de la música se deriva de la filosofía de la intuición: si por medio del arte penetramos en la vida, en la realidad más profunda, la música el arte libre por excelencia, ajeno a todo convencionalismo, es el lenguaje natural de la intuición.

En cuanto a la moral, la filosofía de la intuición abre horizontes de una riqueza inestimable. Si la más alta expresión de la conciencia es la libertad, entendida en el sentido de una actividad que se enriquece y crea originalmente, claro es que la moral no puede consistir sino en realizar en cada momento de nuestra vida, nuestra libertad. En menos palabras: realizarnos a nosotros mismos. Labor profunda y ardua empero, porque nuestro yo profundo corre bajo la costra superficial de mil prejuicios, bajo la malla estrecha que los intereses materializados de la vida interior cierran más y más. Así que para recogernos y desentrañar el sentido de nuestra propia existencia deberemos romper por un acto supremo, todo el conjunto de los convencionalismos prácticos que crece cada día por la adición de elementos impersonales. Deberemos formarnos un

ideal libre y autónomo que nuestra voluntad deberá cumplir, ideal que la imaginación creadora y el sentimiento elaborarán, por lo que la actividad estética señalará al fin y al cabo las orientaciones de la moralidad.

Nuestra conciencia profunda es libre, espontánea, penetrada de esa bondad invisible de que habla Materlinck; en ella deberemos vivir y con ella trabajar incesantemente; en su intimidad habremos de encontrarnos a nosotros mismos, pero también encontraremos a la humanidad entera, a la vida en general, a la impulsión generosa que alienta el desenvolvimiento universal. Somos un matiz de la vida, una línea, una tendencia, individualizada, pero al propio tiempo hay en las raíces mismas de nuestra personalidad, algo que nos integra en la marcha progresiva de todos los seres humanos; y así se consagra la fraternidad universal. ¿Pero como serviremos al ideal? Llevamos en nosotros un sagrado tesoro de virtualidades que realizar, virtualidades que nos pertenecen exclusivamente y que, por lo tanto, confieren a nuestra vida personal un significado y un valor que no tenemos derecho de ignorar. Realizarnos: he ahí la moral, más para ello es necesario conocernos y así «conócete a tí mismo», la vieja máxima, se renueva ahora como el fuego sagrado del ideal por el fervor de los nuevos creyentes.

La moral se convierte en un estímulo de actividad y de creación, puesto que nuestra originalidad es vida, y, por lo tanto, tendencia expansiva, impulso creador, anhelo libre, donde germinan las semillas inconscientes de nuevos matices y de nuevos

deseos. De suerte que el ideal moral, expresión de nuestra personalidad, no debe ser un esquema inmóvil sino una aspiración cambiante pero coherente y progresiva: penetraremos en nosotros mismos por un esfuerzo realmente estético para sorprendernos en nuestra originalidad. Y así al par que se reivindicamos mediante un ideal viviente y fecundo, la unidad y la coherencia de nuestra historia personal, se consagra la espontánea producción de los actos como criterio decisivo de la moralidad. Se podría llamar a esta ética la moral de la originalidad o moral estética, sin descender por ello a lo inmoral exaltación de la anarquía y el desorden. El ideal es la forma de nuestra colaboración en el gran acto del desenvolvimiento de las cosas y de los seres. Por lo tanto las múltiples direcciones personales se hermanan en la prosecución de una obra más vasta, como pueden concertarse muchas melodías en el seno de una armonía fundamental. Después de todo, ser moral, es dar a los otros lo mejor de nuestra alma y lo mejor que tenemos es nuestra originalidad, es decir nuestra manera inconfundible de amar y de pensar. De nuestras alegrías y de nuestros dolores, profundos y sinceros, tal vez saldrá para los hombres una nueva verdad, extraña al egoísmo, extraña al interés y a las pasiones materiales y disolventes. Porque lo que nos rebaja y nos daña, no es ciertamente nuestra verdadera espiritualidad, sino aquella disolución impersonal que las necesidades inferiores nos imponen, y que desvirtúa los valores espirituales materializando el amor en egoísmo, la felicidad en goce fatigante de minutos dispersos, la belleza en placer sensorial. Así disgregados e incoherentes,

somo egoistas porque nos adherimos a las cosas en que hemos simbolizado nuestros deseos, porque erigimos estas cosas en verdaderos absolutos, y entonces creyendo amarnos a nosotros mismos, agotamos nuestro amor en la exterioridad. La moral no podrá consistir más que en un esfuerzo para reconquistar la verdadera personalidad. En esa profundidad libre el egoísmo progresa en amor desinteresado porque la vida se expande, se da, se ofrece como un beneficio, se complace en levantar las conciencias en un mismo soplo de armonía y de felicidad; el dolor mismo al indicar al ser libre que aún tiene algo que vencer, se convierte en una fuerza y en un nuevo centro de ilusión y de fe—cuando el hombre vive en sí mismo sobre las ruínas de mil esperanzas desvanecidas, se enredan los brotes de una inagotable primavera—; la belleza finalmente, que no es otra cosa que la armonía consigo mismo, se ofrece en su pureza y en su verdad.

Hemos visto que el arte representa la libertad absoluta, la moral, el cumplimiento por la voluntad de una aspiración que el arte inspira, finalmente, dentro de este criterio que toma la libertad como centro, la religión si bien nos liberta de la materia, en cambio nos confunde en el seno de la realidad divina. Pero la religión recibe también del arte sus inspiraciones y sus formas: así que la actividad estética es en el espíritu, lo que hay de más profundo y comprensivo.

Llegamos a esta conclusión tomando la actividad creadora como eje al rededor del cual gravitan todas las ideas de Bergson, y que constituye

todo el ideal humano y, si es permitida esta frase inexacta, todo el ideal de la evolución. Al realizar nuestro deber de vivir, nos ponemos en armonía con la obra que cumple una conciencia más vasta. La materia es un peso que cae, es una tensión que se afloja, es una unidad que se disgrega. Levantar ese peso, reanimar nuestra fuerza interior de síntesis activa es una ascensión fatigosa, pero jamás desalentada: he ahí la obra moral, he ahí también la obra de arte y la obra filosófica, porque todas ellas importan el triunfo del espíritu, que es belleza y bien, vida y libertad, sobre la realidad hostil y petrificada de todos los males. Mientras el mal cae, asciende la marea de los buenos hacia las playas ideales ¿Las alcanzará? Si el ideal fuera un término de reposo y de paz inmutable seguramente la humanidad llegaría hasta él. Pero entonces el progreso se inmovilizaría y la ansiedad que alienta la vida iría a naufragar en un oceano incomprensible de anonadamiento. No podemos esperar que esto suceda porque la evolución creadora no puede desvirtuarse en una quietud perfecta. Siempre habrá un desequilibrio, un déficit, pero, por lo mismo, siempre habrá un ideal que conduzca eternamente las conciencias hacia esferas más amplias de amor y de libertad. Bergson nos ofrece una hermosa sugestión optimista cuando compara la humanidad con «un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, detrás y delante de nosotros, en una carga arrebatada capaz de derribar muchos obstáculos y de vencer muchas resistencias, la misma muerte quizá». (1)

(1) *L'Evolution Créatrice*, pág. 249.

La intuición moral

Un des traits essentiels de la doctrine, est de n'être pas un système, c'est-à-dire, un tout achevé a prendre ou a laisser, mais de pouvoir se continuer et se perfectionner indéfiniment.

BERGSON.

I

EL PROBLEMA MORAL

En la historia de las ideas morales es fácil encontrar dos tendencias predominantes relativas a la determinación del fundamento y del contenido de la moralidad. Una que pretende justificar, o mejor, derivar la moral valiéndose de consideraciones que podemos llamar extramorales—morales del placer, de la utilidad individual o social—y otra que, lejos de buscar un fundamento interesado y exterior constata la realidad independiente de la ética y la estudia como una disciplina infinitamente más elevada y vasta que un simple cálculo de proyecciones útiles.

Desde luego, pensamos que la pretensión de resolver la moral en una serie de elementos extramorales es errónea. Por dos razones: primera, porque nunca podremos extraer la moral de donde no la habíamos puesto; y, segunda, porque desconoce la

intuición profunda, innegable, que poseemos de nuestra capacidad moral, esto es, de la aptitud que nos permite libertarnos de toda consideración de interés o de placer, y decidimos en vista de los imperativos absolutamente característicos que llamamos deberes.

Salida de lo íntimo de nosotros mismos, la cuestión moral es eminentemente metafísica. Su resolución implica la de una serie de problemas relativos al valor de la vida humana y al sentido espiritual de la evolución. La moral, como el arte, es inexplicable por razones prácticas, pero tal vez tendrá un significado para el hondo sentimiento de la vida que a todos nos es dable experimentar. Encontramos la moral en el fondo de nuestro corazón, que es como decir, en el fondo esencial de las cosas. Traerla al terreno de las explicaciones y de las deformaciones materiales, es como traicionar la sublime emoción de un poema inspirado, atribuyéndole mezquinas finalidades o disecándole entre las rigideces de una crítica incomprensiva.

Tratemos de penetrar en el contenido de esta intuición moral y de ver si logramos sondear su significación profunda. Para ello deberemos incorporarnos a la corriente central de la conciencia, vivirla en su íntima originalidad, porque sólo allí habrá de encontrarse ese matiz perseguido, que confiere a los sentimientos y a las acciones un valor propiamente moral. Luego habremos de esforzarnos por relacionar aquel matiz con todo el fluído de la realidad. Estudio que nos proporcionará una noción de la personalidad moral y de su determinación activa mediante el ideal.

II

LA LIBERTAD

¿Puede crear la actividad humana? Parece del todo inútil e inmotivada esta pregunta ante el magnífico espectáculo que la historia nos presenta como fruto de la iniciativa innovadora de los hombres; ante el cambiante y enorme panorama de la civilización, impregnado de espíritu y de ansiedad; más particularmente, ante el drama de nuestra vida personal, donde una inquietud perennemente alimentada subraya el continuo y asombroso renovarse de la conciencia íntima.

Y sin embargo esta pregunta responde a cierta actitud—más general de lo que podría pensarse—que resuelve las creaciones irreducibles de la vida en las fatales manifestaciones del juego de las fuerzas mecánicas. Se pasa, de esta suerte sobre el poderoso instinto de la espontanéidad y de la personalidad, para negar a la conciencia la insigne aptitud de producir por propia virtud, esto es, de crear.

Es que, de ordinario el hombre se contempla a sí mismo inerte e imitativo. Mira el ser propio como un simple juguete de las circunstancias. Y así,

al margen de la vida que palpita anhelante en el fondo mismo de su personalidad, pasa entre las cosas como el autómata de un sueño sin sentido y sin alma. La materialidad de los fenómenos exteriores es trasladada al campo de la conciencia y, de este modo, se sacrifica la realidad incoercible de los hechos psíquicos, en aras de analogías falsas y, por lo tanto, profundamente perjudiciales para una verdadera apreciación de aquéllos.

Por influencias de este género y por el imperio de las necesidades prácticas que acumulan en la superficie de la conciencia un conjunto de disposiciones *utilizables*—que, en consecuencia suponen la repetición de los hechos de la vida y la precisión de crear conceptos y palabras aplicables a un número indefinido de cosas y de seres—se forma el *yo superficial*, complejo de elementos despersonalizados, sometidos a un determinismo mecánico y, naturalmente incapaces de proporcionar una intuición de la libertad.

Colocados en este yo exterior fascinados por la acción, encadenados por una serie fatal de estados psíquicos, negamos la libertad y al negarla, despojamos de todo sentido al ideal, condenamos por absurdo el anhelo indestructible de ser algo más que una piedra del camino o una nube que pasa, rehusamos su legitimidad a la creciente, a la inagotable aspirabilidad de nuestro espíritu.

Tales inquietudes existen empero. Y si ellas son para nosotros lo más valioso e íntimo, ¿tenemos el derecho de negarlas? Más exactamente: ¿tenemos el derecho de negarnos a nosotros mismos? ¿En nombre de qué principio? ¿De la inteligencia? Y dado

que ésta fuera radicalmente incapaz de percibir la libertad ¿por qué hemos desacrificar a la inteligencia mecánica y abstracta aquella otra actividad que sentimos como el aliento mismo de nuestra existencia espiritual?

Este aliento de espontaneidad y de creación, que evidenciamos en nuestros momentos de mudo recogimiento interior es nuestra libertad. Aptitud de creación y expansión percibida todas aquellas veces en que realizamos actos *integrales*, llenos de nuestro pasado que se hace presente y activo, llenos de fresca novedad virginal, llenos de virtualidades, cuya originalidad, cuya personalidad, cuya propiedad son absoluta y definitivamente nuestras.

Cuando nos producimos de esta suerte, cuando en el drama siempre interesante que constituye la íntima trama de nuestra existencia psicológica, asistimos a aquellos desenlaces inesperados, pero en los cuales colabora hasta el más escondido rincón de nuestro espíritu; cuando hemos podido decir una palabra de emoción o de heroísmo sobre todos los obstáculos y convencionalismos, entonces, desde el fondo misterioso de nuestra afirmación o de nuestro sacrificio, algo nos grita que aquéllo estaba *bien*. Y sabemos que lo que hemos pensado, querido, realizado, *debía* ser pensado, realizado, querido, no por la fuerza de ninguna imposición extraña, sino porque la existencia y la expansión son los imperativos supremos de la vida que circula en nosotros.

El estado de espíritu que emerge de esta serti-dumbre, es un sentimiento de dignidad. Tenemos conciencia de que nos realizamos libremente, de que en el acervo de las fuerzas universales representa-

mos también una fuerza y un valor. No en vano vivimos, no en vano aventuramos nuestra iniciativa. Algo de nuestra sustancia va a colaborar en la perenne renovación del todo. Todo es posible, todo se crea, por el esfuerzo inagotable de la vida, cuya llama alimentan y propagan los espíritus libres.

Pero también experimentamos un sentimiento de armonía y de belleza. Porque es altísima belleza, sentir la unidad del yo, hundirse en la fluidez de una conciencia donde viene a reflejarse con resonancia inefable la música de la creación, hacer brotar sobre la tierra petrificada y fría la floración de un ideal viviente y ardiente, crear como el artista un tipo de existencia y un modelo de vida, divisar a través de los intereses y de los egoísmos, las rutas por donde han de ir las almas a abrevarse en la fuente común de la bondad y del amor.

Pero estas indicaciones se refieren ya a la conexión de nuestra libertad con una esfera más vasta. Por esto corresponden a otro aspecto de nuestro estudio; el mismo que será materia de la parte siguiente.

III

LA VIDA

Cuando actuamos libremente, cooperamos en la obra que cumple una realidad más vasta que la mera individualidad: la vida. Para ponernos en contacto con ella, debemos profundizar en la propia conciencia que, con las demás conciencias individuales, representa una diversificación de la corriente vital. Pero la vida es esencialmente libertad; por manera que nuestra vida es nuestra libertad, siendo la vida en general la libertad total.

El universo es una gran corriente vital; pero en ésta, junto a algunas corrientes intensamente activas y dinámicas, se encuentran otras diversamente laxas, que tienden a inmovilizarse y a embarazar la prosecución de las más profundas, esto es, de las que llevan los secretos más precisos de la evolución. Antagonismo entre lo dinámico y lo que tiende al estatismo; digamos entre la vida y la materia que constituye la historia de la evolución y también la historia moral de la conciencia.

La vida es libertad, la materia es necesidad; la vida es juventud y actividad, la materia es inercia; la vida es inquietud, la materia es indiferencia. Libertad, juventud, inquietud que pugnan en el fondo del espíritu individual dando origen a todos aquellos conflictos en que, por una parte, tiende a afirmarse y expandirse la vida, mientras por la otra, la materialidad invasora trata de acumular sus sedimentos sobre la espontaneidad creadora de la conciencia.

Mas, ¿qué lleva en sí esta ansiedad de la vida?

Ya lo hemos insinuado al manifestar que todas las conciencias llevan el aliento de un impulso primitivo y único; el *élan vital* que dice Bergson. La vida, pues, contiene, en primer lugar *simpatía*, porque proviniendo todos los hombres de un origen común, lo que constituye el sostén espiritual de la humanidad es una misma esencia, una misma actividad, una misma confusa aspiración. Pero ¿qué es esta simpatía? Es la intuición de una cierta fraternidad, el sentimiento de que, bajo cualesquiera diferencias o separaciones, se tiende un vínculo moral. Ella es más profunda a medida de que por una más íntima compenetración emocional, se descubren en el espíritu ajeno mayores y más armoniosas resonancias respecto del propio. De suerte que la simpatía tiende a tenuous infinitamente lo que la individualidad tiene de material y de hermético, para Hermanarla, para confundirla con otra individualidad.

Análogamente a lo que pasa en la emoción estética: ante la belleza natural o artística, abandonamos una serie de prejuicios, nos libertamos de un conjunto de preocupaciones, dejamos de lado todo lo que determinara en nosotros el frote con la

materialidad de la vida vulgar, para incorporarnos a la vida interior del espectáculo estético. Rehacemos así la emoción del artista o vivimos el oculto sentido de la naturaleza. Sufrimos o gozamos la tragedia o el triunfo que nos es dable adivinar a través de las líneas, de los colores o de los sonidos. No simplemente como espectadores; como actores. Nos confundimos con el inexpresable secreto de las cosas. Nos reabsorbemos en el océano de la vida con un confuso sentimiento de amor universal.

En el amor humano, quien ama se desinteresa, se da. Olvida sus propias preocupaciones, deja de existir para sí, mientras vive más intensamente, más verdaderamente quizá, en la personalidad que su amor ha divinizado y engrandecido. Realizándose entonces la fusión indecible de estas dos realidades: la realidad propia que se afirma, porque no hay nada más personal que nuestra manera de amar, y la realidad ajena con que se enriquece aquélla. El ser amado viene a ser así una obra de arte, de un arte insigne y maravilloso, en donde a la contemplación estética, afinada y sublimada, se junta aquella actividad creadora de felicidad que es, sin duda, la esencia misma del amor. Y es que simpatía moral y simpatía estética son dos formas de una misma intuición que adivina la ruta invisible de nuestro destino espiritual.

Pero la vida nos trae al propio tiempo un sentimiento de originalidad intraducible y, como ya lo habíamos dicho, de dignidad. Por donde al par que tomamos conciencia de nuestra personalidad, esto es, de nuestro infinito dinámico«, nos damos cuenta

del significado que la libertad de la conciencia humana tiene en el conjunto de la evolución.

Sentimiento explicable, porque si consideramos la conciencia como un fluído que para libertarse de la materia envolvente y aplastante, tuviese que renunciar a algunas de sus virtualidades, abandonándolas en el tránsito, las especies vivientes inferiores al hombre se nos presentarán como colaboradoras en la obra espiritual que lleva a la libertad, a la altitud, a la realidad privilegiada de la conciencia humana, y el mundo parecerá disponerse para que la virtualidad indecisa de la humanidad pueda pasar. Pero al vida es multiplicidad de tendencias que se diversifican en el curso de la evolución. Dentro de la humanidad el fluído se diversifica también en los individuos que integran aquélla, y que, por lo tanto, representan separadamente un matiz, una tendencia, una aptitud irreducible: «La vida entera dice M. Bergson, desde la impusión inicial que la lanzó en el mundo, aparecerá a la intuición como una onda que asciende y que contraría el movimiento descendente de la materia. Sobre la mayor parte de su superficie, a alturas diversas, la corriente es convertida por la materia en un remolino que no avanza. Solo en un punto pasó libremente, arrastrando consigo el obstáculo que embarazará su marcha pero que no podrá impedirla. En este punto está la humanidad; allí está nuestra situación privilegiada. Por otra parte, esta ola que sube es conciencia y, como toda conciencia envuelve virtualidades innumerables que se compenetran, y a las que no convienen, en consecuencia, ni la categoría de la unidad ni la de multiplicidad, hechas para la

materia inerte. Sólo la materia que acarrea consigo y en cuyos intersticios se inserta, puede dividirla en individualidades distintas. La corriente pasa, pues, a través de las generaciones humanas, subdividiéndose en individuos. División que estaba dibujada en ella vagamente, pero que no se hubiese acusado sin la materia. Así se crean sin cesar almas que, sin embargo, en un cierto sentido preexistían. Ellas no son otra cosa que los riachuelos, entre los cuales se bifurca el gran río de la vida, corriendo a través de los cuerpos de la humanidad» (1) Así aparecen estas dos tendencias tanto en los animales como en la humanidad: la tendencia a la individualización y la tendencia a la asociación. La primera, debida a las corrientes ya canalizadas por la materia; la segunda que representa la comunidad del impulso original.

La vida es expansión, tendencia a conquistar la mayor amplitud de actividad posible. Hecho que se interpreta como una indicación de que en la moral bergsoniana, ha de afirmarse el valor esencial de la voluntad de poder. (2) Pero es necesario entender ésta, no como una tendencia de conquista brutal cuyo progreso excluya la existencia de otras formas de vida. El individuo que se afirma, afirma toda la vida, puesto que no es posible aislar la individualidad y, desde que, al pretenderlo, la traicionaríamos, abstrayéndola de la vida como una cosa inerte. La individualidad tiene un significado, por su relación con los demás seres vivientes. Al revelarse, entrega un nuevo secreto, un nuevo tesoro, una nueva nota al acervo de la vida espiritual.

(1) *L'Evolution Creatrice*, pág. 292.

(2) Ernest Seillière, *L'Avenir de la Philosophie Bergsonienne*, París, 1917.

Afirmarse es, pues, sin paradoja, darse. El artista genial, el apóstol, el héroe, se dan, pero al propio tiempo, se imponen como un factor de la evolución humana. Aquéllos seres humildísimos que tuvieron alguna influencia y algún valor, encubrieron con su humildad, la indomable, la férrea, la avaslladora voluntad de que triunfara su ilusión, su ideal, su quimera.

Pero la voluntad de poder superar el egoísmo. Este es el apetito insaciable de satisfacer las propias necesidades, refiriendo todos los elementos de la vida a una situación exclusiva. Es prescindir de los demás en vista de un deseo personal; es, sobre todo, el ansia de proporcionarse un goce sensual en el reposo o en la actividad. El placer es el ideal, y por lo mismo, en todo egoísta hay un epicúreo y un calculador, un espíritu que absorbe en lugar de expandirse. La voluntad de poder es algo más. La conciencia de una vida plena y desbordante encierra elementos de placer; más no puede decirse exactamente que el placer sea el ideal. El placer acompaña y subraya el proceso creciente de una voluntad poderosa y libre, pero es incapaz de atrerla por modo exclusivo ni de enervarla en las fiestas del triunfo. Además la originalidad creadora no puede prescindir de los demás. Síntesis viviente, los comprende y exalta por la simple razón de que en ellos y por ellos va a efectuar sus creaciones y sus revelaciones.

Es verdad que según M. Bergson «la especie y el individuo no piensan más que en sí mismos; de aquí un conflicto posible con las otras formas de la vida» (1) Pero el hombre puede y debe elevarse por

(1) *L'Evolution Créatrice*, pág. 55.

encima de esos conflictos posibles. Está bien que las especies inferiores luchan entre si en la forma impulsiva a que la lleva sus escasa dosis de libertad. Mas el hombre, en quien esta libertad, que es la virtualidad sin límites, triunfa no puede recurrir, contra sus semejantes a la misma impulsividad que sería perjudicial precisamente a esa vida en cuyo servicio está llamado a empeñarse. En el reino de las voluntades libres es absurdo concebir que la vida sea hostil a sí misma. Los exclusivos, los incomprensivos, sirven por esto, mal a la vida; sobre todo, interpretan mal su intención fundamental. La elevación de cada uno es la elevación de todos, de suerte que cuando hemos alcanzado para nosotros mismos alguna libertad interior, hay un servicio—muy pequeño, tal vez, pero efectivo—que nos debe la conciencia universal.

Repetimos, pues, que por el hecho de vivir, al par que un matiz individual, llevamos un contenido vital universal, y que se dibuja un conflicto que el hombre libre supera, como ya se ha visto.

Ahora bien, si la evolución es la historia del esfuerzo realizado por una actividad libre que en el hombre llega a triunfar de la materia, es claro que el contenido espiritual de aquella, no sólo encierra una virtualidad de expansión, sino algo más: un imperativo interior de continuar el movimiento de la vida. Mas ¿cómo hemos de cumplir este imperativo?; ¿como hemos de continuar y propagar el movimiento de la vida? Realizando nuestra vida, lanzándola contra la imposición de lo material y de lo inerte. Pero nuestra vida es nuestra originalidad al par que el soplo común que viene desde los remotos comien-

zos de la evolución. Realizarnos integralmente: he ahí el mandato de la vida.

Así daremos a nuestra personalidad y a nuestros actos el carácter cósmico que reclama Eucken. Así nuestro esfuerzo de interiorización será a la vez un esfuerzo para romper la exterioridad inmóvil y estéril que separa las almas; desde que el constante empeño por alcanzar las fuentes de la vida ensancha hasta el infinito el espíritu individual, poniéndole en comunicación con el misterio de una serie de actividades que se interesan en la misma labor: la labor enorme del triunfo de la conciencia y de la libertad. Vivir no es solamente vivirse, sino participar en la vida grandiosa del Todo.

Por un proceso idéntico al artístico, al profundizar en el propio espíritu, el hombre descubre y vive la vida espiritual de otros seres. Lo objetivo y lo subjetivo se confunden en la actividad del genio creador. Al vivirnos, hacemos que nuestra conciencia adquiera la aptitud de vibrar con todos los movimientos con todas las pulsaciones de la vida.

Y ya tenemos aquí la moral. La encontramos, no como un resultado lógico, no como un organismo de deducciones dialécticas, sino como una realidad viviente y actuante. La moral se ofrece como el contenido mismo de nuestra personalidad, especialmente como su aptitud para establecer una jerarquía de valores; como un supremo discernimiento—intuitivo, activo—de lo que conviene o nó con la exigencia creadora del mundo espiritual; como un discernimiento, en fin, de lo que favorece o contraría el movimiento de elevación y de liberación en que pugna la vida. La realidad a que aspira, o mejor,

la realidad que encarna la moral es la libertad. De suerte que ella es el valor supremo de la vida moral.

Característica de una existencia que crece en amplitud y en profundidad, la libertad solo puede ser sentida y amada por un espíritu que renueva constantemente en sí mismo un vigoroso esfuerzo de concentración. Este esfuerzo está lejos de consistir en la ejecución de un abstracto sistema de ideas—las ideas resultan vanos ornamentos del espíritu, cuando en ellas no alienta la vida de la emoción y del deseo—: consiste en una cooperación activa y vehemente de toda el alma. Proceso en donde la personalidad se orienta por el impulso interno, y por lo mismo autónomo, de la síntesis expansiva operada en las capas más profundas de la conciencia, entre la masa total de nuestro pasado y los reclamos ansiosos de nuestro porvenir.

Los conceptos estereotipados de la inteligencia no pueden contener la espontaneidad creadora del espíritu. Por esto, cuando la inteligencia pura hace moral, degenera ésta en vanas teorías, a veces quizá admirables pero jamás fecundas. Sólo un acto penetrado de sentimiento y de voluntad, un acto de intuición que rompa con la inercia de las consideraciones abstractas, podrá hacer que nuestra conciencia coincida con aquella tendencia íntima e inexpressible que se llama moral. Y es que, en realidad no se trata de construir moral, sino de encontrarla, allí donde no es una imposición, sino una genuina y perfecta forma de la vida.

Es decir, que la vida es el bien. El mal es la negación de los valores de la vida. Esta es libertad y el mal es renunciamiento ante las condiciones me-

cánicas de la existencia; es la felicidad que se agosa en el hastío de goces estériles, es el amor invirtiéndose en el egoísmo, es la belleza degradándose en placer sensorial. Todas las esclavitudes reaparecen y todas las desiluciones son definitivas, porque la savia central de la conciencia no alimenta la incolora floración artificial. El mal es una derrota y una abdicación de poder que, por el hecho de ser hombres, estamos en el deber de afirmar como el único medio de asegurarnos una posición en el universo.

Bien, esfuerzo positivo; mal, abandono, y traición; libertad y fatalidad, iniciativa y repetición, espíritu y materia, en fin el dualismo eterno entre lo que aspira a vivir y lo que tiende a la muerte: dualismo entre cuyos extremos no es posible dudar.

La vida es un deber y es una recompensa. Y la vida está en nosotros mismos.

IV

EL DEBER

Las indicaciones precedentes delínean ya un concepto del deber. Este se presenta como una cierta tensión del espíritu que le impide degradarse en materia, como una exigencia de creación, como libertad que idealiza la actividad humana.

Crear, vivir: he ahí el deber. Pero aquí se realiza algo difícil de expresar. Para cumplir nuestro deber de vivir necesitamos haber alcanzado ya una alta plenitud de vida; para conocer el contenido del deber necesitamos poseer ya, en cierto modo, ese contenido. Por esto hay en la moralidad una actitud previa de concentración; un esfuerzo hacia la vida, hacia la libertad, hacia lo que llamamos deber. Nos es preciso alcanzarnos para alcanzar la moral.

De suerte que el deber no nos viene de fuera. Y si es aún un imperativo, lo es tan sólo por relación al yo periférico que diría Eucken. El deber se elabora en nosotros y por nosotros. Es el índice de nuestra altura espiritual. La menor laxitud le haría descender hacia una inferioridad de orden material. Como la vida es cambio, variación, movimiento, el deber es algo dinámico. Es, en cada momento, la

expresión de una cierta síntesis viviente. Es nuestra personalidad concentrándose y afirmándose cada vez con un nuevo matiz, con una más grande riqueza, con una significación más profunda y amplia.

Sorprender el deber que vive en nuestro yo esencial: he ahí el contenido de toda verdadera inquietud moral. Mas, ¿por qué signo reconocemos el deber? No es por la consideración de ninguna ley extraña a nosotros mismos. No es por ningún proceso lógico. Le reconocemos por aquel sentimiento intraducible que nos indica la conformidad con nuestro propio ritmo de vida, por la convicción de que nada hay ya superior a nuestro impulso ideal, por la intuición de que nos ponemos en armonía con una realidad infinita y suprema.

El deber es el extremo de un dilema: de un lado, un atractivo sensual—amor, placer, reposo—; de otro, el ansia de ser nosotros mismos, de mantener activa la aptitud creadora de nuestra conciencia. Ahora bien, la intuición moral nos dice que el estímulo dado compromete solamente nuestro yo exterior; es la fantasía de unos minutos frívolos, es la llama de un apetito apremiante, es el magnetismo de una situación artificial es, en fin, lo que atrae, lo que domina, lo que arrastra el espíritu convulso como un parálítico. Comprendemos entonces nuestra esclavitud, y el deber aparece como una protesta que formula el alma, contra la exterioridad y la materialidad de la coacción. El espíritu, pues, en su esencia, se conserva a menudo puro e intacto, en medio a la disgregación de la miseria moral, como esas floraciones de lotos que emergen sin mancha sobre la descomposición de los pantanos.

El deber es el alma misma; cuando vemos esta última vemos también el deber. Pero así como para conocer nuestro placer, necesitamos estar a punto de perderle, para conocer y amar nuestro deber necesitamos también, a menudo, estar a punto de delinquir. En las crisis se destaca más bella y más fuerte la moralidad. Hay un placer doloroso al vencer la muchedumbre de pequeñas inclinaciones que nos asedian. Es una tragedia silenciosa que se anuda en el fondo de nuestra vida. Es una tragedia pero es también una compensación.

A esta compensación la llamamos nosotros felicidad. En efecto, la felicidad que podemos alcanzar no consiste, precisamente, en la ausencia de todo sufrimiento—el dolor es inevitable y hasta útil, porque nos impide caer para siempre en la indiferencia. La felicidad es la satisfacción indestructible de la constante adhesión al ideal que preside la historia interior. Es feliz quien por la fe en un mundo superior, tiene en su conciencia una fuente inagotable de emoción y de acción.

La felicidad, por otra parte, se vincula con un cierto concepto de belleza y de gracia interior. Cuando presas de nuestros hábitos mentales o prácticos, de nuestros egoísmos o de nuestras pasiones, llevamos una vida sin originalidad, sin emoción, sin ideal, el espíritu experimenta muy claramente la sensación casi material de estar comprimido, sepultado, presionado por una exterioridad indiferente y pesada. Inversamente, las emociones desinteresadas del arte o de la afirmación moral, se nos aparecen como liberatrices, nos dan una impresión de agilidad, de ingravidad. «Las las del genio» simbolizan

la libertad que habiendo vencido a la materia se expande y eleva graciosamente. En todo conflicto moral hay un peso que es preciso levantar, una costra que precisa romper. La realización del deber, nos vuelve a los hombres ágiles de espíritu. Y como una sugestión perenne, nos muestra sobre un horizonte inmenso nuevas cumbres que coronar.

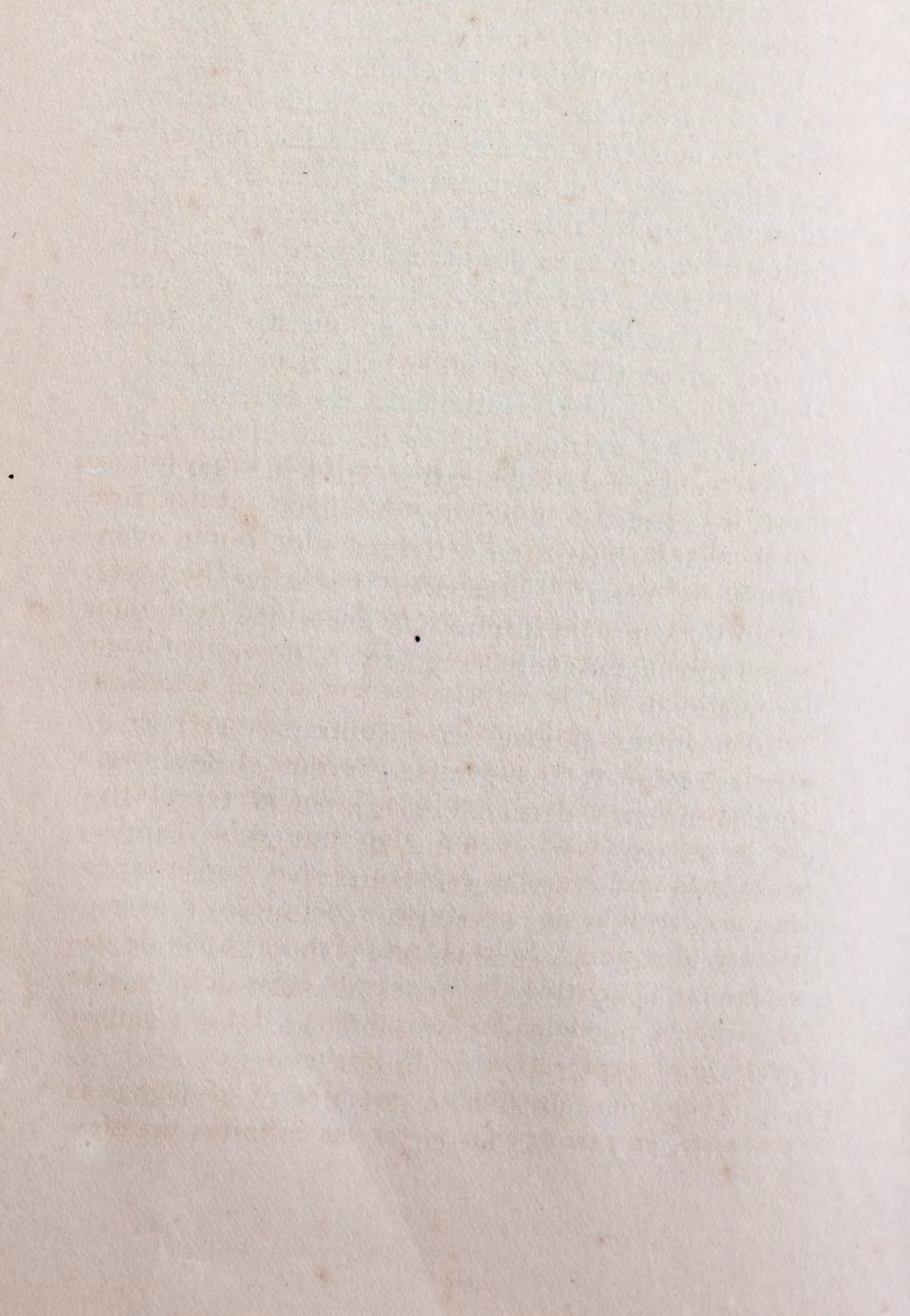
En consecuencia todos los actos morales tienen un esencial valor estético. En verdad, el hombre moral es un artista que hace de su vida un hondo y original poema. La moral es lírica, como lo es el arte. Pudiendo decirse que a medida que el hombre coincide más completamente consigo mismo, la moral y la estética se hacen más difíciles de separar. Allí donde el espíritu ha logrado triunfar de una resistencia material, allí surgen indisolublemente unidos la belleza y el amor, la moral y el arte, como la expresión más alta de la unidad fundamental de la vida: «Llena tu corazón de lo invisible, por profundo que sea, dice Goethe, y si con ese sentimiento eres dichoso, dale el nombre que quieras: felicidad, corazón, amor, Dios.....»

El deber es el ideal; los deberes son las determinaciones concretas del ideal. Pero es necesario afirmar acentuadamente, esta idea: el ideal sale de nuestra conciencia como la inconfundible originalidad que nuestra vida pone en el conjunto de la vida humana; más, al propio tiempo, el ideal tiene un vasto contenido de amor, de abnegación, de altruismo. Porque al profundizar en la corriente, a la vez una y múltiple, que se llama conciencia, por un fuerte empeño de voluntad y una intensa concen-

tración intuitiva, nos pasa como cuando por debajo de la dispersión material de las notas musicales, descubrimos la tendencia que las anima y las organiza en la bella sucesión de una melodía. Y así como entonces incorporados al ritmo profundo, sentimos dentro de nosotros mismos una indecible impresión de anticipación y de sorpresa, de novedad y de familiaridad,—pues si la música ha penetrado hondamente en nosotros, es porque en nosotros encuentra alguna inefable fraternidad emocional—así, cuando hemos podido sorprender en nuestra melodía interior su sentido y su alma, experimentamos el profundo y fecundo sentimiento de sabernos a la vez autores y oyentes, dueños de una divina inspiración, capaces aún de extraer de ella sorpresas llenas de fuerza, de bondad y de vida.

En este esfuerzo de actividad y de penetración consiste la moral. Escucharse y obedecerse, vivir dentro de la propia inspiración, hacer que cada uno de nuestros actos contenga un tesoro de verdad y de personalidad.

Encontrar el ideal es encontrarse a sí mismo, pero es, sobre todo superarse. Porque el deber reivindica nuestra personalidad y, por lo tanto, nos señala un papel en el drama del mundo. Mientras los hombres son criaturas inertes y vacías, nada tienen que hacer por el espíritu, como nada le deben las piedras de los caminos. Son simples elementos de labor inconsciente. Pero el hombre que se sabe poseedor de un tesoro de posibilidades, ese hombre *sí* tiene un deber. Ese hombre *debe* darse y se dará, porque el alma que se ha conquistado a sí misma no se desvirtúa ya en la inercia.



V

EL IDEAL

Después de todo lo dicho resalta la importancia ética del ideal. La intuición moral es la intuición de un ideal característico. Por eso siempre resulta aventurado señalar un ideal para todos los hombres; predicar la soberbia, exaltar la humildad, aconsejar el goce del instante fugitivo o llevar el espíritu hacia la vaguedad de la subconsciencia o del anonadamiento. Más sencillo, más conforme además con las enseñanzas de la realidad, es considerar el ideal como una creación original, como el valor representativo de la personalidad, como algo que debe enraizar en lo más profundo del espíritu, y que, por lo tanto, es insusceptible de prestarse a definiciones herméticas y abstractas. Sólo el individuo es capaz de desentrañar el sentido de su propia existencia, y sólo él también puede saber lo que le es dable alcanzar en la gran perspectiva de lo porvenir.

Todas las disciplinas morales y pedagógicas trabajan, empero, por someter las infinitas manifes-

taciones del sentimiento y de la acción, a la inflexibilidad característica de las leyes materiales, aprecian los actos libres como si fueran fenómenos físicos y empujan, de esta suerte, la riqueza de la vida humana al fondo de la uniformidad más arbitraria y funesta. La realidad desborda los canales por donde quieren conducirla los forjadores de ideales artificiales, y las lágrimas y las alegrías, las noblezas y los heroísmos más hermosos florecen en una región muy superior a aquélla en que sistematizan su vida y matan su espontaneidad los autómatas del deber o de una falsa felicidad; pero, con frecuencia también, aunque aparentemente, esa misma realidad les da la razón; y así es fácil ver como a menudo, los hombres prescindan de sus más elevadas disposiciones, de sus recuerdos, de su poesía interior, para seguir el mecanismo de las ideas hechas, en los intereses creados, de las posiciones adquiridas. Muchas son las almas atónitas sobre la ruta abierta, frente al mar infinito de la emoción, sordas a sus propias voces interiores.

Esas voces que todos alguna vez hemos oído, son el llamamiento de nosotros mismos a nuestra disipación exterior o impersonal; son nuestra originalidad que quiere vivir y actuar. Por eso al recogerse así mismo el hombre, habrá recogido también el ideal, que es la forma de su colaboración en el gran acto del desenvolvimiento universal. La fidelidad a esa fórmula, la fidelidad a sí mismo, es el valor supremo de la vida moral.

A realizar ese valor debe tender la educación, llevando al hombre al ritmo más hondo de su vida. Conocernos, vinene a ser mejorarnos. Progresar de

la materialidad del mal a la espiritualidad profunda del bien, a la pureza del dolor y del arrepentimiento, del amor y de la felicidad verdadera, puesto que cada secreto arrancado al contenido esencial de nuestra personalidad, es una aproximación al ideal, y desde que sólo es posible dar a la vida un interés elevado y permanente, reivindicando su continuidad y su coherencia mediante el ideal.

Y ya podemos explicarnos los desistimientos irremediables, el hastío y el desprecio a la vida que vienen a ensombrecer las ruinas de las ilusiones más queridas. El hombre que ha errado frívolamente sobre todos los anhelos y sobre todas las esperanzas, ha vivido lejos de su verdadero ideal, ha sustituido a la unidad viviente de su desenvolvimiento interno, la multiplicidad superficial de mil finalidades yuxtapuestas. Porque la felicidad y la inagotable emoción de la vida, se adquieren renovándose, pero al propio tiempo conservándose y organizándose en una armoniosa progresión interna.

Inagotable y siempre nuevo, así es el ideal. Centro y expresión de la vida consciente, no es una mera idea, un simple producto intelectual al que se adhiere cierta simpatía. Es un foco de luz interior, un matiz, una fuerza que sintetiza las actividades superiores del espíritu. Indeterminado al comenzar su evolución el ideal progresa, enriqueciéndose con miras definidas. Ser viviente, no puede alcanzar una realización perfecta. Perfección es equilibrio eterno, y el ideal es tendencia expansiva, impulso creador, anhelo libre que alimenta las semillas inconscientes de nuevos matices y de nuevos deseos. Infinitamente más veloz que nuestra duración real, no se congela den-

tro de ningún triunfo ni de ninguna situación. Todo éxito es un nuevo centro de actividad y de vida. Así es como la acción consciente ocupa círculos cada vez más vastos por el progreso del ideal.

Pero, ¿qué significado puede tener para la vida social, la afirmación de esa realidad interior irreducible, que el ideal encarna y realiza? No se tema el desorden, ni se hable de un individualismo absurdo. Todas las melodías individuales cuando son salidas del corazón, se conciertan en una armonía fundamental. Y el ideal humano no es sin duda el anodamiento de la libertad, en aras de no importa qué principio, sino el desborde creciente de la actividad y de la vida, de la felicidad y del amor que sólo nacen y se desenvuelven en el fondo de un yo que se vive profundamente a sí mismo.

Encontrar el ideal, mejor dicho, encontrarnos a nosotros mismos; he ahí la máxima mejor. Para realizarla es preciso cultivar la energía voluntaria la fuerza de atención, la facultad intuitiva. No dejar que pasen para siempre los raros instantes en que las puertas del misterio humano se entreabren ante nuestros ojos. Sorprender en la fugacidad de nuestros cambios interiores las grandes corrientes características.

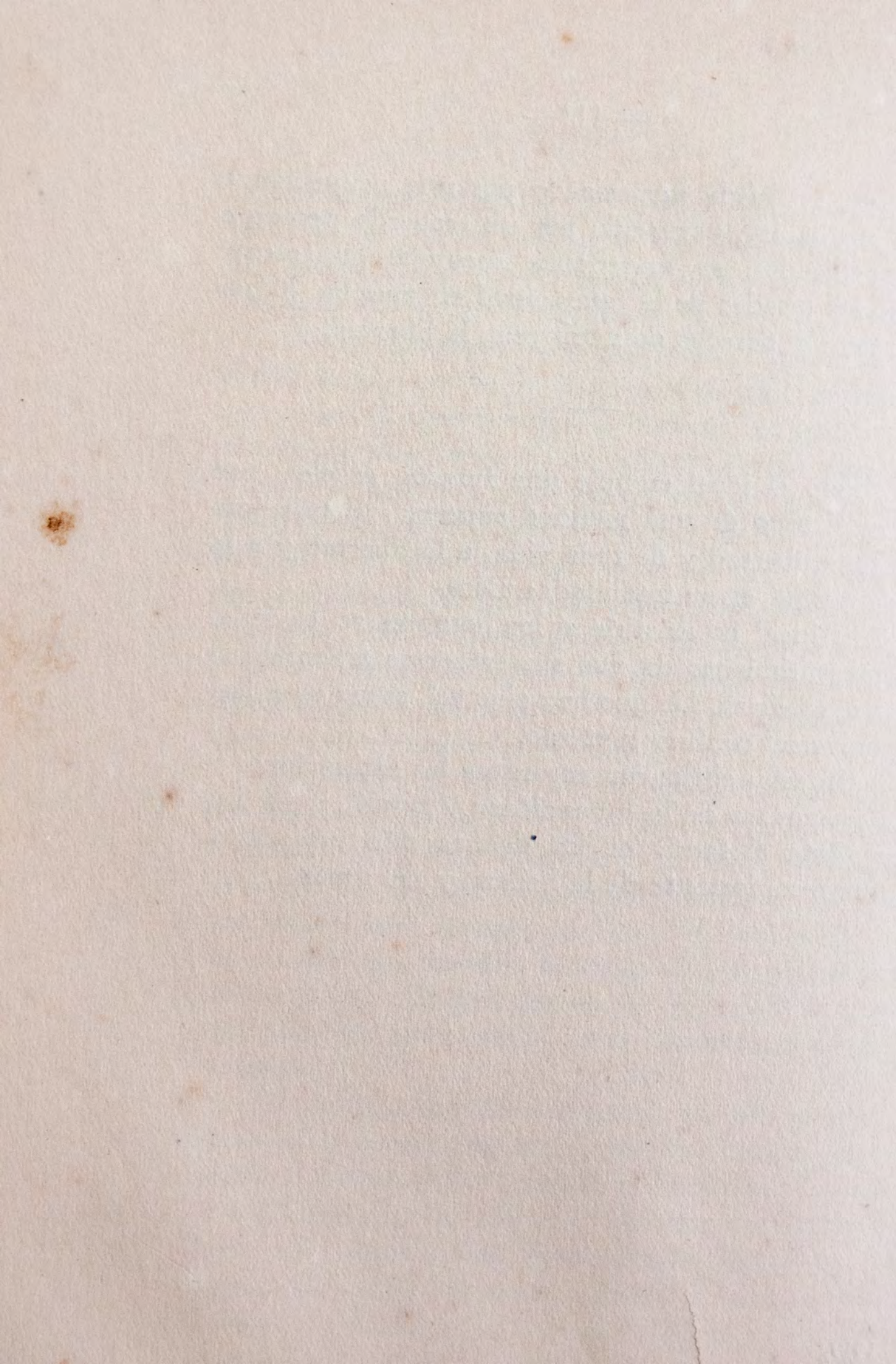
El ideal se hace de actividad, por eso es indisoluble de la lucha por su afirmación. Luchar por el ideal es luchar por el triunfo del espíritu, es decir, la vida misma. Tal vez si el esfuerzo individual no logre sino hundir una huella imperceptible en las rocas que bordean la senda; al fin y al cabo, aquéllas habrán de desvanecerse por la adición de infinitos surcos. Esforzarse y avanzar; así se hace el progreso

El que se queda mecanizado por una ocupación o por un hábito, absorvido por un recuerdo pesado e inmovilizador, se materializa sucumbe fatalmente bajo las pisadas de la humanidad en marcha. Y nadie tiene el derecho de morir para la libertad.

Pero el ideal cumple una función excelsa: nos lleva al seno de una realidad suprema, al principio de toda libertad y de toda vida, a la libertad y a la vida misma, en su totalidad: a Dios.

El ideal no existiría si los hombres no tuviesen el presentimiento de que sus esfuerzos trabajan en una obra eficaz. De que hay algo así, como un anhelo universal confuso y eterno.

En ese anhelo van envueltas las aspiraciones y las esperanzas de la humanidad; y por él, suele llegar hasta el fondo de los dolores más profundos, la luz reconfortante de la belleza y del amor.



La intuición estética

INTRODUCCION

Este ensayo no es un resumen de los manuales de estética. De suerte que no deben buscarse en él ni definiciones ni explicaciones. En su lugar hemos preferido reunir una serie de indicaciones penetrantes y vivientes sobre la realidad estética. Si de este trabajo resultan una conclusión, un principio, una noción, cristalizarán en virtud de la espontánea finidad de los elementos que en él entran en juego, sin ser ni el férreo prejuicio que mata la libertad, ni la abstracción intelectual que es un esquema inerte. Si algo resulta de esta labor espiritual será una intuición, que tal vez sea indefinible pero que aspirará a ser palpitante e íntima.

Esta intuición ha de insinuarse como un estímulo en el espíritu del lector, donde quisiera suscitar un movimiento de simpatía que pase entre las cosas, como los ríos que al reflejar la vegetación de sus orillas, le confieren una temblorosa y como musical idealidad.

I

EL PROBLEMA ESTETICO

Definir! He ahí una extraña necesidad del espíritu. Buscar lo que las cosas no son para saber lo que son. Investigar lo que una realidad ha sido antes de ser lo que es. Reducir unos objetos en otros y conservarlos, no obstante, netamente delimitados y fijos. Separar, recortar, dibujar; marcar zonas en el fluido incesante de la realidad. Mientras un sutil descontento interior, siente que la definición no agota su materia, porque en el conjunto de las cosas, nada está limitado.

Algunos pintores han reaccionado contra la artificialidad del dibujo que marca entre los objetos y el ambiente, una solución de continuidad que no existe. Como no la hay en las cosas pertenecientes al dominio ^{del} espíritu. La especulación, sin embargo, se empeña en recortar figuras netas y se imagina que la realidad es tan exacta como sus figuras. Terrible sed de claridad que desconoce esas degradaciones insensibles que reintegran las cosas espi-

rituales en la continuidad trémula y penumbrosa de la vida.

En esa continuidad emergen las inquietudes que llamamos estéticas, morales, religiosas, y que desfloran la superficie del misterio como los vagos contornos de los objetos que se destacan de la sombra en una sala débilmente iluminada por el crepúsculo. Ignoramos dónde principian y dónde acaban. Ignoramos si son las mismas cosas o cosas diferentes. Pero sí sabemos que sólo un esfuerzo de adivinación podrán iniciarnos en la vida indistinta y oscura de dónde brotan.

Por esto siempre nos ha parecido estéril la pretensión de encontrar algo así como una génesis histórica del hecho estético. Reducirlo a cualesquiera aspectos extraestéticos de la actividad animal o humana, es, a nuestro juicio, desnaturalizarlo para disolverlo en una serie de elementos extraños e incapaces de proporcionar ninguna indicación profunda sobre la producción de la belleza. Por la sencilla razón de que—abandonada inicialmente la realidad misma de lo bello—lo que tenemos en las manos ya no tiene nada que ver con lo que pretendíamos encontrar. Viciándose de esta suerte, todas las investigaciones sociológicas o de otra índole, que pretenden derivar la moral o el arte del juego más o menos complicado de factores meramente sociales, o de formas distintas de la actividad espiritual.

En el fondo, es el empeño intelectualista de componer por síntesis lo que se ha descompuesto por análisis. Empeño siempre frustrado porque quiere sustituir a la intuición indescomponible de la vida, la fría yuxtaposición de los conceptos.

Croce observa que no se puede encontrar históricamente la génesis del arte porque es precisamente el momento creador de la realidad. Y refiriéndose a la arbitraria asimilación que suele hacerse entre el arte y las instituciones, dice: «Entre el hecho estético y una institución humana, como el matrimonio o el feudo, hay una diferencia comparable a la que existe entre los cuerpos simples y los compuestos en la Química: no puede indicarse la formación del simple porque si se indicase dejaría de ser simple y si se encontrase pasaría a ser compuesto» (1).

La pretensión de disolver el hecho estético en otros que no sean estéticos con el propósito de *definirlo* no es, por otra parte, exclusivo de esta especulación. La Moral, la Teología, se debaten en la interminable e inútil labor de resolver sus contenidos emocionales en conceptos que se bifurcan en nuevos conceptos y así hasta el infinito, en una red trágica por cuyas mallas corre desatentada la ansiedad de nuestro pensamiento. Queda siempre un residuo en el cual la inteligencia vuelve a encarnizarse despedazándolo hasta que se da la ilusión de haberlo eliminado. Fugaz ilusión, porque en esas partículas, como en los elementos biológicos, queda siempre alguna cosa rebelde, eternamente rebelde.

Mas el pensamiento no se da por vencido y sigue adelante y plantea problemas y los resuelve, o cree resolverlos, sin tocar con sus tentáculos la fluída gracia de la vida que fuga. ¡Problemas! Al pensamiento, todo lo desconocido se le presenta en forma de problema, y es que, esencialmente geométrico y

(1) B. Croce, *Estética come scienza dell' espressione e linguística generale*. Milán, Palermo, Nápoles. 1902, pág. 22.

cuantitativo, el pensamiento cree que basta combinar los datos para encontrar la incógnita. Mas como los datos se mueven en un plano distinto de aquél en que se encuentra la verdadera incógnita, el pensamiento obtiene una solución lógica pero a menudo errónea. En el fondo, el mecanismo del pensamiento consiste en buscar relaciones nuevas de elementos ya conocidos. Jamás, podría sin traicionarse a sí mismo, esperar ni buscar una realidad irreduciblemente original. Por eso los problemas consisten en encontrar la relación de elementos ya conocidos. Por eso también despejadas las incógnitas, reducidas las diversidades de las cosas a determinaciones cuantitativas, el pensamiento iría de ecuación en ecuación hasta la fórmula suprema de la realidad.

Pero la aptitud adivinatoria de la conciencia no procede así. Lo que la conciencia no conoce es lo que ella no ve. Ver: he ahí la cuestión, que el espíritu resuelve colocándose de un golpe en el interior mismo de la realidad. Por manera que no es por una elaboración conceptual ni por la virtud exclusiva de los datos, por lo que el espíritu ahonda en sí mismo y vive en su intimidad toda la inquietud y toda la tragedia del mundo. Intimidad al propio tiempo lejana e inmediata, en cuyo seno el espíritu crea y sabe esa verdad sin bordes, rica e indistinta donde, más allá de los juegos de la inteligencia, brota como una flor esquisita la emoción de lo bello.

En este sentido nos atrevemos a decir que en el dominio del espíritu no hay problemas. Habrá muchas cosas que ignoramos, muchas virtualidades que desconocemos, muchas indicaciones cuyo sentido no podemos percibir. Pero nunca, sabremos nada

de ellas, si no somos capaces de adivinarlas, de penetrarlas en su individualidad, de cogerlas en su frescura, de amarlas en su esquiva imprecisión. El espíritu tiene planos de realidad determinados, cada uno, por un género de actividad irreducible. Un soplo expansivo anima y unifica, en una unidad libre, la vida interior. Pero si en cada momento de la vida consciente, está toda la existencia psicológica, en cada momento hay también algo absolutamente inusitado y nuevo. Esa verdad, esa perenne sorpresa de la vida, no puede ser explicada; debe ser vivida. Y bien: *la vida estética es un gran momento ideal del espíritu*. Aquél en que la actividad interior adquiere su máxima liberación y también su máxima intimidad. El momento supremo en que el espíritu se pone ante sí mismo como el gran enigma—como el enigma más grande que todo el universo. Y es, también, el momento en que el espíritu encontrándose a sí mismo, obtiene la asombrosa convicción de que él es todo.

El espíritu es todo; el único enigma y la única clave. El conjunto de visiones, de sentimientos y de impulsos que constituyen la realidad estética y que se ofrecen en el arte, en la naturaleza y en la vida más íntima y más inexpresable no pueden recibir una explicación fuera del espíritu mismo. Mas si, como dicen los lógicos «explicar es deducir», la palabra está mal empleada y debemos reemplazarla por otra que signifique intuición, comprensión integral, indecible, como la propia naturaleza espiritual.

¿Pero entonces qué será la especulación estética? Será una actitud artística ante el conjunto de las manifestaciones llamadas estéticas. Mas, al fin

y al cabo, se nos dirá, debéis llegar a un concepto de lo estético, que no lo podréis obtener sino por una abstracción puramente intelectual. Más aún: debéis partir de un cierto concepto previo sobre la extensión de vuestra investigación. Y así, empleando a pesar vuestro, el método de la ciencia, volvéis a reducir la estética a una disciplina intelectual y volvéis a someter vuestras intuiciones al control de la inteligencia.

Podríamos responder que el espíritu tiene la impresión profunda de que en la experiencia total de la vida hay un conjunto de hechos que se vinculan por un lazo indefinible pero viviente; una exaltación, un goce, una plenitud, un salir de sí mismo y volverse a encontrar en las cosas, en fin, una inexplicable fusión entre lo interno y lo externo, una liberación de la materialidad, un éxtasis, una embriaguez. ¿Hay entre las manifestaciones de la vida humana que llamamos arte, al goce contemplativo de la naturaleza y la visión de las peripecias interiores, alguna unidad, algún parentesco esencial y viviente? Sabemos que sí.

¿Cuál es entonces ese vínculo?

Nosotros creemos que para encontrarlo es menester sentir hondamente las manifestaciones estéticas y que para sugerirlo a los otros, es preciso valerse de medios artísticos: la imagen y el ritmo. De la alquimia de estos elementos inefables se cuajará en el espíritu la impresión global, que no será una definición sino un sentimiento y que, al hacernos vibrar en el gran acorde de la vida estética, nos dará, con la alegría contemplativa, el goce aún más hondo de la creación.

II

LA CONCIENCIA ESTETICA

La cuestión que se formula preguntando: ¿cuándo decimos que una cosa es bella?, puede ser mirada desde dos puntos de vista y plantearse así: ¿qué experimenta la conciencia cuando califica de bella una cosa? O bien, ¿qué condiciones reúnen los objetos que nos hacen exclamar *esto es bello*? Fácil es, por lo demás, darse cuenta de que lo verdaderamente interesante es contestar a la primera interrogación: que, en cuanto a las condiciones externas, objetivas de la belleza, adviértese claramente el papel transfigurador de la conciencia, capaz de suscitar belleza, donde quiera que se ejerza.

Insistamos, pues; ¿qué experimenta la conciencia cuando dice esto es bello?

Ante todo observaremos que toda constatación estética es la constatación de un movimiento interior. Para decir «esto es bello», precisa que nuestra conciencia realice una cierta evolución, por donde se ponga de acuerdo con la vida interior del espectácu-

lo estético. Proceso donde sentimos como si desbordáramos de nosotros mismos y como si en esta expansión nos volviésemos a encontrar indefinidamente en todo: en los innumerables aspectos de la naturaleza y en las creaciones del genio.

En este encontrarse por haber salido de sí mismo, es en lo que parece consistir la belleza.

Podríamos, en consecuencia, y esquematizando un tanto nuestra observación, decir que la belleza consiste en la *fusión de sujeto y objeto en un movimiento intraducible*. Es bello todo lo que es capaz de suscitar un movimiento interior que se incorpore al movimiento interior también del objeto. Por lo cual, sin duda, algunos estéticos afirman que en la base de toda adhesión estética está la simpatía. Simpatizar con una realidad, es en efecto, seguirla, anhelarla, buscarla en sus más íntimas vibraciones, levantarla en la onda creciente de nuestra ansiedad; es confundirnos finalmente, con ella, acompasando con su ritmo, el ritmo de la propia conciencia.

En el arte y en la vida, se engañaría, sin embargo, quien creyese que la adhesión simpática esclaviza nuestra espiritualidad, pues si bien es verdad que la simpatía entrega nuestra alma al ser amado, también lo es que nos entrega la de éste. Y por eso, en aquella vida no sabemos con certidumbre si es la propia conciencia o es la ajena quien siente y aspira. En realidad son ambas que se confunden en un proceso misterioso. Vivimos la íntima, la irreducible realidad del ser amado y al mismo tiempo, vivimos en la región más arcana y esencial de nuestro ser. Hemos salido de nosotros mismos y hemos vuelto a encontrarnos en nuestra *manera de amar*

que constituye nuestra nota más profunda y más característica. «La verdadera esencia del amor, ha dicho Hegel: consiste en abandonar la conciencia de sí, en olvidarse en otro uno mismo, y sin embargo, en este olvido, reconocerse y poseerse verdaderamente» (1)

A este movimiento que revive la espiritualidad de la obra de arte—o del ser amado—le llaman *Einfühlung* los alemanes. Según ellos, en efecto, la *Einfühlung* es la aptitud de vivir estados psíquicos ajenos. Y distinguen varias formas de *Einfühlung* no todas estéticas; lo que nosotros no aceptamos, por parecernos que toda intuición adivinatoria—y toda *einfühlung* lo es—tiene aquel carácter. Como que por esto se lo atribuimos también al amor. Por que al fin y al cabo, el amor ¿qué es? Es un instinto que adivina los sutiles movimientos del espíritu amado. ¿Y el amor engañado? Engañado en la apariencia que proviene de tomar por amor el apetito o la simple predilección sexual; pero que se disipa cuando se piensa en el amor espiritual, en esa forma mística que suele tomar cuando es profundo y dónde, apesar de la inquietud y aún de la desilusión, el sentimiento persiste por estar adherido a algún inefable y quizá ignorado elemento de bondad y de poesía. Nadie puede dar cuenta exacta de la razón de su amor. No es la belleza física, no es la exterioridad en veces brillante del espíritu: es lo que nosotros llamamos *gracia interior*, movimiento íntimo en el cual el amor se incorpora. La intuición de esa gracia íntima que nuestra alma sigue en la naturaleza, en

(1) *Estética* Traducción castellana. Madrid 1908, Vol. I, pág. 221.

el arte, y en general, en todas las cosas amadas en sí mismas y por sí mismas, es lo que nos brinda, apesar del dolor y de la inquietud, cual la adorable y sublime sonrisa de Andrómaca, la indestructible felicidad de la belleza.

Lalo (1) tiene razón cuando afirma que la estética de la *Einfühlung* se encamina al misticismo. Lo cual a nuestro entender es un mérito que aquella tendencia parece no atribuirse. Pero preguntemos ahora: ¿Qué es el misticismo estético? Lo que todo misticismo: una manera de conocer inmediatamente, sin intermediarios y sin definiciones, una aptitud de trasmigrar a otro ser o lo que es lo mismo, de incorporar este ser al nuestro.

El misticismo es—y nos repetimos deliberadamente—una forma de conocimiento que se *ensimisma* con su objeto y que lejos de descomponerlo para clasificarlo y reducirlo a ideas generales, lo penetra y al mismo tiempo lo absorbe. La verdadera contemplación estética se vincula por eso, muy estrechamente al éxtasis. Y así como el místico religioso ignora si su visión está en él o él en su visión—confundiéndose en el fondo de su arrobamiento, lo interno y lo externo, el ensueño y la realidad en una vida suprema—así también el místico estético incorpora tan íntimamente la obra a su alma, que no sabe donde termina la exterioridad del arte ni donde comienza la interioridad de su impresión. Todo es uno, y en esa unidad interior, más que objetiva, más que subjetiva consiste la belleza.

(1) *Les sentiments esthétiques*. París 1910, pág. 91.

En resumen, simpatía o *empföhlung* expresan sustancialmente, la intuición que es capaz de adivinar un sentimiento esencial en el objeto estético. Este sentido no es otra cosa que el impulso vital que la naturaleza o la obra de arte explicitan. Sentido, alma, espíritu, que cristalizan lo que se suele llamar *forma* y que, compenetrándose íntima e indisolublemente con ella, constituye el todo individual y viviente en cuya realidad entra a vivir el contemplador estético.

Porque no hay sino una manera de conocer *verdaderamente*: convertirse en el objeto conocido y, sin embargo, conservar la propia individualidad; en otros términos vivir otra vida en la nuestra. Lo que quiere decir que dicho proceso es una creación, puesto que significa una dilatación de nuestra conciencia y lo que es más, una verdadera obra de vivificación operada por nosotros en el conjunto de la experiencia. Nosotros tenemos que *volver a crear* la obra de arte, y, si es que no hay un artista supremo, tenemos que ser artistas para crear estéticamente la naturaleza. Toda efusión estética es, pues, una creación y nos suscita un goce, ora se produzca ante las obras del arte o de la naturaleza; ora provenga de cualquiera otra compenetración espiritual. Por eso en toda solidaridad moral,—y sobre todo en la solidaridad por el dolor—hay un hondo placer que deriva de que el espíritu ejercita su excelso privilegio de adivinar y de crear.

Mas para adivinar es menester que las cosas concuerden con el espíritu en algún matiz ignorado y profundo; y para crear es menester que la libertad se apodere del objeto estético y lo incluya en la co-

riente de la conciencia más íntima. Entonces el objeto estético ya no podrá distinguirse de la actividad estética: es ella misma, que se ha encarnado en una nueva realidad, afirmando nosotros, por eso, que la belleza ilumina el ^{cer} centro del espíritu consigo mismo. El cual obtiene al par que la conciencia de un enriquecimiento inesperado, la satisfacción de constatar su radical espontaneidad.

En este proceso el espíritu se amplía hasta incorporar en su seno todo el conjunto de las manifestaciones estéticas; suprime el dualismo sustancial que suele establecerse entre el espectáculo y el espectador, reduce, en una palabra, la integridad de la experiencia a un estado interno.

Y aquí podemos ya expresar—después de tantas indicaciones provisionales—que es bello todo lo que constituye nuestra experiencia en cuanto es considerado como formando parte de nosotros mismos. Ahora bien: no toda experiencia, no toda actividad son apreciadas por la conciencia como sus productos genuinos; por el contrario, hay algunas de ellas que automáticamente desplazamos de nosotros mismos y colocamos en una zona impersonal tales como la actividad económica y la actividad teórica.

En cuanto a la primera, cabe afirmar que, por mucho que apasione a algunos temperamentos, en lo que tiene de fundamental se dirige siempre hacia objetos extraños al espíritu y se gasta en una irremediable dependencia de lo externo. Por eso el individualismo económico es mera apariencia; individualismo de la periferia más no de la interioridad, ya que el verdadero, el profundo reside en la acti-

vidad de una conciencia capaz de sentir y crear originalmente. Actividad que, en la red de las fuerzas económicas, o acaba por hipnotizarse en el atractivo de las ventajas materiales o en la sensualidad de un esfuerzo y de una tensión que en lo que tienen de afirmativo y espontáneo confinan ya con el esfuerzo estético. Lo económico, empero es extraño a la pura idealidad del espíritu, que lejos de esclavizarlo a la fijeza material de las cosas, le confiere la aptitud de transfigurarlas y de redimirlas.

Al tratar de la actividad teórica, cabe distinguir la ciencia de la actividad lógica. La ciencia considera la realidad como esencialmente exterior al espíritu. Al investigar las leyes de los hechos, considera, forzosamente, a éstos como cosas que existen independientemente de nuestra actividad interior, ora se trate de hechos materiales, ora de hechos psicológicos. Como que su aspiración, tanto respecto de los unos ~~unos~~ como de los otros, es establecer un orden que sea real y objetivo. Es decir que en ambos casos se trata de erigir entidades impersonales, existentes fuera de toda intervención creadora y propiamente interior. Conocer, en el sentido en que la ciencia emplea esta palabra, es percibir una relación independiente de nuestra adhesión espiritual, es percibir algo cuya existencia no necesita de nosotros.

La actividad lógica persigue la correspondencia exacta entre las consecuencias y los principios. Tiene una apariencia de interioridad porque prescinde de la verdad objetiva y sólo se preocupa de la verdad formal. Pero dicha apariencia se disipa si pensamos en que la filiación de las consecuencias

respecto de los principios, se establece, en realidad, automáticamente y que al espíritu sólo le toca contemplar una correspondencia que él no ha creado, como no ha creado nadie la relación entre un teorema y sus corolarios.

Entre la práctica y la teoría se coloca la técnica. Es práctica porque es una actividad dirigida hacia un fin exterior; es teoría porque estudia la adecuación de los medios al fin. Su éxito consiste en la producción de obras *perfectas*; es decir, de obras que revelan al par que la ciencia en la elección de los medios, la capacidad para servirse de ellos. Por eso el goce que proporciona la técnica perfecta es, ante todo, un goce de carácter lógico, derivado de constatar la perfecta relación entre la regla, el principio, y la obra, la consecuencia. En una palabra es el placer de la deducción, de la inferencia. Placer que algunos tienden a exhibir como fundamentalmente estético al juzgar la belleza artística y aún la belleza natural (1) desde el punto de vista de la técnica, esto es, de la perfección lógica y formal de la obra.

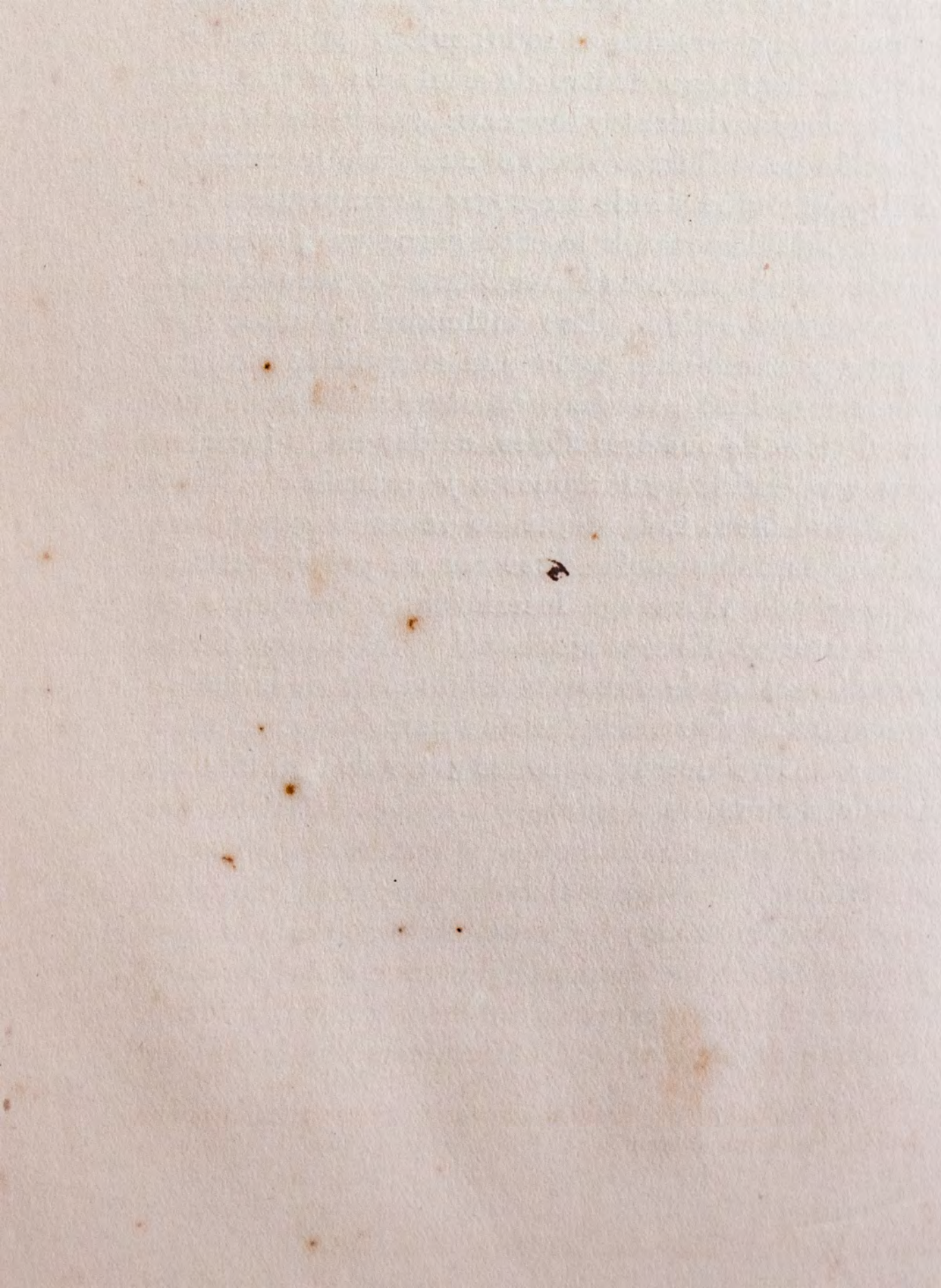
El goce estético no se compone de sentimientos técnicos, los cuales pueden acompañarlo y aún enriquecerlo, más no constituirlo. Porque o bien, la técnica es un conjunto de reglas preestablecidas, de arquetipos platónicos e inmóviles que esterilizan la inspiración y de los cuales no es posible derivar sino un goce académico y convencional, o bien la técnica es una creación genuina del artista y en ese caso sólo puede llamársele técnica, por una extensión indebida del vocablo, que ya no expresará ahora

(1) V. Lalo Ob. cit.

la regla impersonal del *metier*, sino el camino libre del impulso interior.

Y queremos ahora decir que no se tomen las anteriores indicaciones como reveladoras de una creencia en la realidad exterior al espíritu. Nosotros creemos que el espíritu es todo: sujeto, objeto, teoría y práctica; pero dentro de sí mismo, el espíritu efectúa dos movimientos inversos: uno hacia la solidificación de la fluidez vital, el cual crea la exterioridad; y otro que tiende a recoger nuevamente todo el contenido disperso de la experiencia para reincorporarla en la intimidad cambiante y fecunda de donde había salido. Esa intimidad semioscura, fecunda y cambiante es lo que el espíritu indica como su realidad esencial, acostumbrándose a tomar el resto de sus creaciones, caídas en la inercia, como una entidad yuxtapuesta y extraña.

Ahora bien: todas aquellas veces en que al espíritu le es dable confundirse con su propia intimidad, surge la vibración interior que llamamos el hecho estético. Es una resonancia y al propio tiempo es la emisión de una nota original. Y es la inefable confusión de realidades que parecían separadas y que se interpenetran como las gotas de una misma cascada sonora.



III

EL ARTE

Witasek define el arte diciendo que es la actividad humana dirigida a crear objetos de eficacia estética (1). Definición cuya deficiencia lógica es manifiesta pero que, precisamente por eso, es preferible a cualesquiera otras que en su empeño de fijar el contenido de los conceptos, incurrieran en el defecto de desnaturalizarlos y de desconocerlos. Aceptada la definición por lo que valga veamos como actúa el espíritu creador.

Todo es uno y es vario, todo es armónico y confuso, y todo es inefable; y a través de tantas desarmonías y contradicciones, a través de tantas inquietudes y resistencias, hay no se qué tendencia que pone en todos los movimientos del universo, una vibración de bondad y de amor. ¿Qué será esta tendencia que nos reconcilia siempre con la íntima realidad de las cosas? ¿Qué será esta aspiración que

(1) *Principi di Estetica generale*. ^{Traducción} ~~Federación~~ italiana. Milán, Palermo, Nápoles.

abraza todas las peripecias de la vida y las orienta hacia la felicidad, hacia la plenitud de una existencia fecunda y libre? Ningún nombre podría expresarla pero sabemos que existe porque existen algunos privilegiados capaces de revelárnosla. Esos privilegiados que perciben en las cosas y en sí mismos la oculta vida del espíritu son los artistas.

La belleza no es sino el sentido espiritual de las cosas. Cuando algunos hablan de que la belleza es relativa, apoyándose en que ^{lo que} es ~~lo~~ bello para unos no lo es para otros, hacen su sofisma derivado de definir sensualmente la belleza. Creen que la belleza es un motivo de placer sensual, algo así como una voluptuosidad más fina, si es que no la confunden con la voluptuosidad pura y simple. Y están en un error, porque el placer, por sí solo, es insuficiente para caracterizar el hecho estético. La belleza es el índice entre la conformidad de nuestro espíritu y un espíritu que él ha descubierto, no importa dónde. Descubrimiento que tiene un valor absoluto porque toca una raíz de la realidad. Descubrimiento realizado en un plano tan alto o tan profundo, que prevalece contra cualesquiera estímulos externos, siendo un placer no porque halague los sentidos, ni porque se preste, a un amable juego de la fantasía, sino porque representa un verdadero enriquecimiento del espíritu, una ampliación de su actividad, *un movimiento de simpatía que ha tenido éxito.*

¿Exito?—Sí, porque le ha sido dable percibir en las cosas una secreta espiritualidad. Porque ha encontrado en los objetos aparentemente yuxtapuestos entre sí, una unidad interior, una vida con la cual la conciencia coincide a lo largo del proceso de

la *contemplación*. Palabra impropia usada, pues que suscita una cierta idea de pasividad, siendo así que estaría llamada a expresar algo eminentemente activo y dinámico. Esta evolución expansiva es por esencia creadora. Decimos pues que *contemplar es crear*.

Emocionarse y amar y seguir un movimiento íntimo y asociarse a una tragedia o festejar un triunfo, es crear. Es crear en nosotros un mundo espiritual hecho de mil peripecias, de mil contrastes de hondas y progresivas inquietudes ¿Cómo podremos sufrir, sino creamos el dolor? ¿Cómo podremos amar sino creamos el amor? Sentir es crear, porque es transformar un dato en un sentimiento. Y ver y oír son también creaciones porque son nuestra realidad espiritual frente al universo. Pero hay una creación más penetrada de nosotros mismos que ninguna otra; esa creación es el arte.

Los hombres vulgares nos emocionamos ante las obras de arte que son ya la belleza, por decirlo así, elaborada. El artista se emociona—es decir contempla y por lo mismo crea—en el espectáculo de toda la vida. Adivina una alma en las líneas confusas de la vida. El pintor y el poeta adivinan el alma de los paisajes, el alma de las fisonomías, el alma humilde y profunda de los objetos familiares, el músico adivina lo que ya no puede decirse: el alma del alma. ¿Pero qué es adivinar?

No es simplemente percibir, es interpretar y añadir al descubrimiento palpitante la propia sangre. Por eso el que adivina, el que instituye, digamos mejor, el artista o el místico, se asimila la realidad que ha profundizado y la elabora en una

entidad más significativa y más espiritual. El artista lejos de permanecer descotado del espectáculo estético, se lo incorpora y—habiéndolo convertido ya en un proceso psíquico—lo anima con toda la vitalidad y toda la fluidez de su conciencia. Fradique Mendes—aquel admirable personaje de Eça de Queiroz—decía que el arte es un «resumen de la naturaleza hecho por la imaginación». Mas quizá el arte no es precisamente un resumen sino una sublimación de la naturaleza, una revelación, una liberación. Es la realidad que se hace conciencia; y es al propio tiempo la conciencia que adquiere su máxima realidad.

El arte es de esta suerte una actitud emocionada ante las cosas. En esta actitud el artista encuentra que en el infinito panorama de las existencias innumerables, alienta su mismo espíritu, palpita su propio corazón. La vida es el esfuerzo de una voluntad, las formas de la naturaleza son los éxitos que esa voluntad obtiene y que una ansiedad invencible la lleva siempre a superar, la vida interior es el ritmo de la actividad individual en que esa vida inmensa parece contraerse. Y el arte, el esfuerzo por alcanzar ese confuso anhelo de la interioridad universal, que es la propia interioridad, esa «universal aventura que es nuestra propia aventura».

Pudiera inferirse que el arte debe perseguir la sugerencia de una idea abstracta; y nada sería más opuesto a la naturaleza del arte. El fluído irreversible de las cosas es de una variedad y de una heterogeneidad que no se compadecen con la armazón de los conceptos escuetos. En ese río, el artista sigue una onda fugaz, y por eso en su obra, hay un no se

qué que se escapa y que fluye, un encanto desconocido y secreto como el temblor de un recuerdo que no podemos fijar pero que aletea en el alma suscitándonos una impresión de graciosa esquividad. Y bien, esa onda, ese matiz, esa vibración, constituyen una realidad única, viviente y concreta, que se identifica con la obra y que es arbitrario pretender intelectualizar. Por eso la ideología, la tesis, es una obra artificial, la obra de la crítica que a menudo resulta estéril y aún nociva cuando, interponiéndose entre la obra y el alma, teje una extraña red de pensamientos y de palabras.

Es sumamente difícil, confusa, inquietante, la cuestión de saber qué expresa el arte; o mejor, la cuestión de saber si realmente el arte expresa. Porque al fin y al cabo expresar es indicar la existencia de un objeto por medio de otro. Y esto es evidente, porque de lo contrario no habría medio de diferencia la presencia efectiva de una cosa de su simple expresión. La palabra *luna* no es la luna; como la palabra *virtud* no es la virtud. Quiere decir entonces que si el arte expresa, habrá que buscar más allá de la obra (entidad expresiva) la entidad expresada. Algo así como los metafísicos que buscan, a través de la forma, una materia informe.

Nos vemos pues forzados—si el arte es realmente expresión—a admitir ese dualismo tan artificial y tan viejo de fondo y de forma. Y debemos echarnos a buscar el fondo de las formas estéticas. En poesía, en pintura, y aún en música buscaremos de preferencia ideas; y cuando busquemos emociones, buscaremos también, en último análisis, ideas. Pues si las emociones son definidas, son ya, para el

efecto del análisis crítico, ideas; y si son indefinidas serán por lo mismo indiscernibles de la obra (1). No hay en la obra de arte algo expresado y algo expresivo, como no hay una sustancia espiritual distinta de los hechos concientes.

Cuando hablamos de que el arte expresa, generalmente nos le imaginamos con una lente que nos dejara ver una perspectiva más o menos lejana, o para usar la acertada comparación de Hanslick relativa a la música, como una botella colmada de un champagne ideológico y sentimental (2). Pero ni la lente es la perspectiva ni la botella es el champagne; hay un dualismo insalvable, una rigidez espacial como si el contenido viniera a adherirse al continente por acción mecánica.

Y es que la obra de arte no expresa un sentimiento; es un sentimiento único, incomparable, intraducible. Una vez más: cuando separamos lo que suele llamarse contenido de la obra de arte, extraemos un esquema indiferente que no satisface nuestro sentimiento, pero que deja tranquila nuestra lógica.

Todo esto proviene de considerar al espectador y a la obra de arte como yuxtapuestos uno al otro; el arte aparece entonces como un objeto que el contemplador debe interpretar. Y así, se prescinde de la obra de arte en sí misma y se le confiere una situación arbitraria y geométrica. La realidad puramente estética, empero, es otra. Cuando yo leo un poema o asisto a un concierto, en realidad vivo un espec-

(1) V. Eduardo Hanslick. *De la belleza en la música*. Traducción española. Madrid.

(2) „ „ „ pág. 61.

táculo interno. Yo soy el poeta y también el músico. Los sonidos y las imágenes están en mí, y por lo tanto, yo los poseo y los contemplo exactamente como vivo mis recuerdos o mis esperanzas. Y así como a nadie se le ocurre preguntar qué expresa un recuerdo,—desde que la integridad de la vida del recuerdo palpita en él,—al verdadero contemplador no se le ocurre tampoco preguntar qué expresa la obra de arte, porque todo lo que ella contiene está en él. El arte es el champagne nó la copa.

Ante la realidad estética, el artista se encuentra a sí mismo. Mas para apreciar estéticamente la realidad es necesario, como afirma Bergson, apartar los símbolos prácticamente útiles que nos la velan. Que nos ocultan no sólo la realidad externa sino aún la interna; puesto que, envueltos en una red de hábitos prácticos, perdemos el contacto con la individualidad de las cosas y aún con nuestra propia individualidad. Perdemos también así nuestra libertad y la aptitud creadora que es la aptitud estética.

Parece, en efecto, que el movimiento libre y expansivo del espíritu tuviese que luchar con una cierta laxitud, con una cierta inercia. De allí que debiendo todos ser artistas lo sean en realidad pocos; o mejor que todos sean artistas de derecho más bien que de hecho. En el arte como en la moral, aquella laxitud materializante de que hablábamos, contraría la íntima y esencial tendencia a crear; y así mecánicamente vamos sin ver y sin oír. Aquí como siempre parece que la vida tuviese que adoptar los hábitos de la materia para dominarla en su lucha por el paso de la actividad creadora y viviente. Mas este ^{es} ~~es~~ *modus vivendi*, el mecanismo de nuestras

necesidades inferiores insinúase con tanta insistencia y de tal suerte, en nuestra vida interior, que ésta acaba también por reducirse a un mecanismo donde toda creación, donde toda elaboración artística parecen imposibles.

Indiferentes ante el espectáculo del universo circundante: indiferentes ante el espectáculo de nosotros mismos, sufrimos, trabajamos y morimos casi todos sin haber realmente vivido. «Yo miro dice Bergson, y creo ver; yo escucho y creo oír; yo me estudio y creo leer en el fondo de mi corazón. Pero lo que yo veo y oigo del mundo exterior, es simplemente lo que mis sentidos extraen de él para esclarecer mi conducta, lo que yo conozco de mí mismo es lo que brota a la superficie, lo que toma parte en la acción. Mis sentidos y mi conciencia no me ofrecen, pues, de la realidad más que una simplificación práctica. En la visión que ellos me dan de las cosas y de mí mismo, las diferencias inútiles al hombre han sido borradas, las semejanzas útiles al hombre, acentuadas y están trazadas de antemano las rutas por donde mi acción se ejercerá. Esa rutas son aquellas por donde la humanidad entera ha pasado antes que yo. Las cosas han sido clasificadas en vista del partido que de ellas podría sacar. Y es esta clasificación lo que yo percibo mucho más que el color y la forma de los objetos. Sin duda el hombre es ya muy superior al animal a este respecto. Es poco probable que el ojo del lobo haga una diferencia entre el cabrito y el cordero; son para el lobo dos piezas idénticas, igualmente fáciles de coger; igualmente buenas de devorar. Nosotros hacemos una diferencia entre la cabra y el carnero; ¿pero dis-

tinguimos una cabra de una cabra, un carnero de un carnero? La *individualidad de* las cosas y de los seres se nos escapa todas aquellas veces que no nos es materialmente útil percibirla y aún allí donde la observamos (como cuando distinguimos un hombre de otro hombre), no es la individualidad misma lo que nuestra vista recoge, es decir una cierta armonía completamente original de formas y de colores, sino solamente uno o dos rasgos que facilitarían el reconocimiento práctico» (1).

Son los artistas quienes por un desinterés de la percepción están capacitados para recoger las interiores y originales vibraciones de la realidad. Más exactamente son los artistas quienes poseen la aptitud para absorber la realidad en sí mismos y vibrar, sufrir y gozar con ella.

Esto quiere decir que el arte es un trabajo interior que asimila la realidad a la conciencia, confiriéndole una alma profunda y un contenido lírico. De este modo nosotros rehacemos la realidad en nosotros mismos y así podemos decir que nuestro mundo es el mundo, nuestro Dios, Dios. Pero en el conjunto total de nuestras imágenes hacemos siempre una distinción entre aquellas que consideramos—por lo menos provisionalmente—como extrañas a nosotros y aquellas que se confunden con nosotros mismos. Bien entendido que la misma imagen puede ser vivida en ambos aspectos y que lo que aquí distinguimos son dos actitudes del espíritu, más que dos condiciones de las ~~dos~~ imágenes.

(1) *Leffe Rire*. Paris 1912 pags. 155 y 156.

Estas dos actitudes del espíritu determinan dos orientaciones en el arte. Una orientación plástica y una orientación lírica. Dentro de la primera, el mundo es tomado como una apariencia y el artista goza con esa apariencia. En la segunda, el artista se funde consigo mismo, pero no con su personalidad externa, periférica, sino con aquello por lo cual su espíritu se conecta con la esencia primitiva e indecible de las cosas. «El yo del lírico dice Nietzsche, se hace oír desde el abismo del ser» (1) y agrega, para diferenciar la inspiración plástica de la lírica: «el genio lírico siente nacer del místico abandono de sí mismo y del estado de unidad, un mundo de imágenes y de comparaciones que tiene una coloración, una causalidad y una velocidad completamente distinta de las del mundo del plástico y del épico. Mientras este último vive en estas imágenes y sólo en ellas con placentero agrado y no se cansa de contemplarlas amorosamente en sus rasgos más pequeños, mientras que hasta la imagen del irritado Aquiles, es para él sólo una imagen cuya irritada expresión disfruta con aquel placer de soñar en la apariencia, —de modo que está protegido mediante este espejo de la apariencia, contra el unificarse y fundirse con sus figuras—; por el contrario, las imágenes del lírico no son más que él mismo y por decirlo así, sólo diversas objetivaciones de sí. Por lo cual, como punto medio, movible de ese mundo puede decir «yo». Sólo que su individualidad no es la del hombre despierto, empírico, real, sino la única individualidad verdaderamente existente y eterna en absoluto, que

(1) *El origen de la tragedia*. Traducción española, Madrid, pág. 51.

descansa en el fondo de las cosas; mediante cuyas imágenes ve el lírico hasta el fondo de las cosas» (1)

Sería erróneo creer, empero, que estas por nosotros llamadas *actitudes* del espíritu son dos posturas fijas y hieráticas. Sería erróneo marcar entre las artes una línea divisoria y elaborar un concepto en cada campo. En realidad hemos hablado impropriadamente porque habríamos debido reemplazar la palabra *actitud* por alguna otra que indicase algo así como una *veleidad* y tomar ante el panorama interior una de las dos direcciones indicadas. En ocasiones el espíritu sube la pendiente lírica—la verdadera pendiente del arte—pero lleva siempre como un lastre precioso el material del plástico. Así como este último vivifica sus imágenes con el calor de su corazón.

Por esto creemos que el verdadero origen de la división de las artes, está en la mayor o menor espontaneidad con que el espíritu del artista y también el del contemplador, se funden y reconocen en el objeto estético. A partir de la arquitectura y de las artes simplemente decorativas, pasando por la escultura, la pintura, la poesía y la danza, hasta llegar a la música, el espíritu camina por grados de una creciente interiorización. Sin que deba creerse por esto que lo que aquí queremos sugerir consista en una división conceptual de las artes y que, por lo tanto, sea posible encontrar en la realidad de la vida artística un cierto número de inspiraciones tipos. Los grados a los que aquí aludimos no son etapas fijas, sino una sucesión de matices,

(1) *Ibid.* pág. 52.

reveladores de una aspiración fundamental. La aspiración a sentirse vivir, el esfuerzo incesante por disolver los datos de la experiencia en combinaciones cada vez más fluídas y más significativas. Es un impulso de concentración de donde se precipitan los éxitos artísticos. Aquí, como en la vida es la misma corriente que al encontrarse con el ritmo fatigado de la materia, se diversifica y corre en canales divergentes. Pero si es ~~to~~ una misma corriente, un mismo soplo animador, es posible concebir un arte todavía no aparecido que reconcentre en una profunda intuición casi sobrehumana, todas las virtuales que las diferentes artes explicitan cada una a su manera. Parece que hay algo así como una emoción universal y que la inspiración consiste en experimentarla. Emoción cambiante, cada vez más rica y más inmensa. Como nuestra alma, por lo general, sólo nos descubre una de sus fases; más también así como en cada recuerdo está toda la memoria, en cada intuición está toda la vida. Por eso las diversas artes tienen todas virtualmente, algo de las demás. Así habrá, por manera fundamental y no como simple aspiración de escuelas aisladas, una como una visión evanescente en las artes musicales y algo como una musicalidad fugitiva en las artes plásticas.

Es verdad— y aquí precisamos nuestro concepto sobre la división de las artes—que la escultura, la pintura y quizá algunas formas de la poesía, pertenecen a esa clase de goce estético que se complace en la *apariencia* y que contempla el mundo como un *sueño*, es verdad que la poesía lírica y la música nos insinúan en una realidad esencial y

profunda, pero sería absurdo creer que lo que Nietzsche llama *apolíneo*, no contenga ningún elemento lírico, y lo que el mismo llama *dionisiaco* prescinda en lo absoluto de todo elemento épico y apariencial. Por el contrario, lo cierto es que dichos elementos se encuentran siempre fundidos y sintetizados en la obra concreta, representando las artes plásticas un movimiento no terminado hacia el exterior y las artes propiamente líricas, un movimiento indefinido de contracción interior. (1) Aunque es necesario tener en cuenta que cuando el alma se plasma en una estatua o en un cuadro, plasma en ellos su interioridad, y que cuando canta o solloza en la poesía o en la música, funde en estas expresiones—como los componentes fluídos de un licor inefable—todas las imágenes de la llamada experiencia exterior. Así es como la escultura es lírica en lo que tiene de sugerencia misteriosa, de palpitación inquieta y viviente; y es así también como en la música nuestros ensueños danzan en una ingravida idealidad. Si bien en el lirismo, es más fácil prescindir de los aspectos puramente representativos de la conciencia y elaborar un arte capaz de decir en forma trémula y casi inarticulada la siempre ansiosa realidad de nuestro mundo interior. Por lo demás siendo el espíritu una actividad anhelante y dinámica, se encuentra más profundamente en la fluidez y en la movilidad de la poesía, la danza y la música.

(1) Plástico y lírico son términos que usamos para diferenciar dos actitudes del espíritu y que no se refieren exclusivamente a la materia expresiva (sonido, barro, etc.) el lírico puede invadir la ~~esfera~~ esfera de las artes llamadas tradicionalmente plásticas y el placicismo la esfera de las llamadas comunmente líricas.

La poesía es como el asombro del espíritu ante su propia vida. Sentirse vivir, sentirse amar, sentirse sufrir, sentirse feliz; he ahí la poesía. Ser poeta es tener una emoción siempre fresca para las inagotables contribuciones de la existencia. Es tener una alma trémula e ingenua, capaz de decir lo que siente con la candorosa semi-inconsciencia de un niño. El lírico habla con las imágenes en que espontáneamente se encarna su emoción; las imágenes son así como el cuerpo de un estado de espíritu concreto y real. Suelen llamarse símbolos, aun que es de advertir que nunca podrían ser símbolos arbitrarios, convencionales, sino naturales, intuitivos, inspirados. Pero la inspiración poética no puede seguir su contenido de emoción valiéndose de los recursos exclusivamente verbales. La palabra, símbolo del concepto estático y recortado, no está hecha para sugerir el sagrado rumor del espíritu. De aquí que el poeta deba vivificar la palabra mediante una acertada disposición de sonidos y de ritmos.

La poesía hace decir a la palabra algo que la palabra no está hecha para expresar, y lo consigue mediante procedimientos musicales. Mas ya hemos dicho que toda contemplación es un movimiento. Lo cual equivale a decir que es como una danza interior. Para adaptarnos al contorno de las figuras plásticas, al vaivén de la inspiración poética o musical, debemos efectuar una íntima evolución rítmica. Debemos, en una palabra, danzar, ser los inconscientes bailarinas de una música profunda. Y bien, la danza misma ¿por qué nos agrada? Por que incorporándola a nuestra inquieta movilidad interior,

conferimos a ésta la misma gracia y la misma idealidad que el espectáculo.

Exteriormente la danza es la materia que se vuelve ingrávida y que dibuja en el aire una pura línea fugaz. Interiormente, es el sentimiento de la movilidad universal, traducida en el vaivén interrumpido de nuestra propia vida. Tiene algo de irreal, de increíble, porque nada o casi nada es capaz de sugerirnos en la existencia cotidiana, esa maravillosa sucesión de formas, tan diversas entre sí y tan armónicas, que se engendran unas a otras con la esencial naturalidad de las formas vivientes.

¿Qué expresa la danza? He ahí la difícil pregunta a la que deberíamos responder si la danza fuera un alfabeto o una inscripción lapidaria. Mas, la danza está dentro de nosotros mismos y no tendremos necesidad de buscarle ningún sentido abstracto, porque algún sentido inefable fluirá de ella; y sólo nosotros podremos sentirlo, como tan sólo a nosotros no es dable sentir la emoción de un recuerdo, la alegría de una ilusión que vuelve o la tragedia de un ideal que muere lentamente sobre nuestro corazón. ¿Qué hay más allá de ese sueño quimérico?; ¿qué hay más allá de ese dolor íntimo? Más allá está lo que no se puede pensar, ni decir, ni imaginar. Y así como para cada ilusión que muere necesitaríamos inventar una palabra, para cada línea que se mueve y que pasa, necesitamos un ritmo singular y un sonido único.

■ Hay en la danza el placer de vivir sin esfuerzo, sin violencia, sin ruido. Hay en una palabra el placer de vivir con gracia. Los que asisten a un espectáculo de danza, experimentan placer porque dan-

zan también. Inmóviles sobre sus butacas, acompañan con movimientos interiores las ondulaciones de la escena y así, si pudieran verse aquellos movimientos, presenciárase un *ballet* etéreo en todos los ámbitos del teatro. Aquí, como siempre, ser espectador equivale a ser actor y creador a un mismo tiempo.

Pero en el fondo, el movimiento gracioso de la danza es como la corporificación de alguna corriente más fluída, más indiferenciada y más íntima: la música. La realidad de la conciencia es de una indistinta, inquieta movilidad, que en vano pretende traducir la palabra. El sonido que no tiene ningún valor convencional, es, sin duda, capaz de sugerir con sus sutiles oscilaciones este vaivén de la conciencia.

La música responde a una ansiedad innominada que quisiera satisfacerse ora en un como vago naufragio de la vida, ora en una exaltación sin objeto y sin límites. Responde al anhelo de encontrarnos a nosotros mismos en lo que tenemos de más vivido y de más inesperado. De reconocernos y de sorprendernos indefinidamente. Por eso, cuando en el fondo de alguna noche profunda llega hasta nosotros una lejana y ténue melodía, nos aferramos a su dulce resonancia, y parece como que enredáramos en sus cadencias girones de nuestra alma. Hay evidentemente un misterioso parentesco entre el sonido y la emoción, entre la gracia ondulante de la vida interior y el trémulo ascender de una nota. Es que el sonido es algo que se produce y evoluciona en la duración como la conciencia. Ningún sonido que se prolonga es el mismo sonido; ningún sonido que se extingue, deja en cierto modo, de vibrar to-

davía. Fórmase de este modo aquella maravillosa realidad de la música, donde el cambio se realiza conservándose y donde la permanencia sólo tiene valor por el cambio. Cada nota, cada variación, contiene en sí toda el alma musical; pero al mismo tiempo le agrega al pasado sonoro algo original e inefable. Es verdaderamente una evolución viviente que arranca de las fuentes mismas de nuestra alma, y que, sin deformarla, la canta en su vaga, pura, fluída idealidad.

Las imágenes de bordes precisos, definidos, netos, pierden su rigidez, se disuelven, se funden, y corren en el flujo irreversible del río musical. El ritmo es como el aliento misterioso de la vida ondulante, y la melodía es como esas sutiles inquietudes, que, purificadas e idealizadas, se juntan en una armoniosa e indefinida aspiración. En la música es realmente donde se puede concebir la posibilidad de una beatitud perfecta, de una espiritualidad absoluta. El mal, el odio, la pasión, el dolor, todo vive en la música, pero todo alcanza en ella una vida intangible, llena de misterio y animada por un sagrado aliento.

Vibración de la conciencia individual, lo es también de la conciencia universal, de la «voluntad en sí» que diría Shopenhauer. La música es lo que se agita en todos: pero que en cada cual es diferente y único. Por eso, toda honda creación musical, cuando es escuchada por vez primera, nos suscita al par que un sentimiento de sorpresa por la novedad palpitante de la inspiración, un sentimiento grato de familiaridad, como si ya hubiéramos oído esa música en alguna otra parte: como si ella evocara el recuer-

do ^{vaporoso} ~~pavoroso~~ e inconcretable de una existencia mas espiritual, que ya hubiéramos vivido. Buscamos en el fondo de nosotros mismos qué es lo que pensamos y sentimos y nos encontramos vibrando; nuestro ritmo interior se acompasa con el ritmo exterior y nuestra emoción emite notas inefables que al mezclarse a las otras, desbordan nuestra alma de una incontenible armonía.

Tenemos la impresión de haber sugerido tal vez con demasiada rigidez, algo así como una división de las artes, fundada en dos diferentes actitudes del espíritu. Esta especie de antítesis no se compadece sin embargo con el significado viviente de la inspiración artística. Expresa en realidad dos puntos de vista para la contemplación y para la creación, pero no expresa el anhelo común y la vitalidad esencial de donde parten. Ese anhelo es de naturaleza musical y por eso todas las artes traicionan con mayor o menor intensidad una aspiración hacia lo indefinido y hacia lo misterioso de la existencia. Y por eso también lo que constituye el más sutil encanto de la contemplación, es el encontrarse desorientado y anhelante ante la obra de arte, como los niños que se pierden en un bosque lleno de misterios y lleno de rumores.

IV

LA NATURALEZA

*Et qaelque chose en moi, comme dans la nature
Pleurait, priait, souffrait, benissait tour a tour.*

LEMARTINE.

¿Cuál es la actitud del hombre ante la Naturaleza? La de sentirse yuxtapuesto a ella, la de considerarse como extranjero, como pasajero. Por manera que, recluído en su existencia meramente personal, no experimenta respecto de la naturaleza ninguna efusión. El y ella son dos entidades separadas.

Sin embargo, la filosofía suele hacer explicaciones materialistas o espiritualistas. El materialismo, atribuyéndolo todo al ciego mecanismo de las fuerzas, nos incluye en una naturaleza indiferente, que desencadena sobre nosotros el furor de las tempestades o que nos traiciona con la pavorosa

trepidación de los terremotos. El espiritualismo explica las leyes de la naturaleza como determinaciones de una voluntad inteligente, y de esta suerte, al par que anula toda libertad cósmica, nos sorprende con las desviaciones dolorosas de una finalidad que debiera ordenar las cosas según una perfecta armonía.

Y es que estas interpretaciones intelectualistas, se mantienen en una esfera de frialdad y de prejuicio. No perciben la solución que al poeta le es dable descubrir ante la infinita extensión del mar, bajo el azul de los cielos profundos o ante la augusta elevación de las montañas. El hombre experimenta ante aquellos espectáculos un sentimiento de reconciliación con la naturaleza, a tal punto que la contempla extasiado en sus más rudos movimientos y la ama no obstante su brutal furor de ocasiones. ¿Por qué? Porque a pesar de todo, tiene la confusa impresión de que algo más hondo que la utilidad, de que algo más fuerte que el temor, de que algo muy íntimo le vincula a alguna cosa que no es un orden intelectual, que no es un simple instrumento de labor, que no es tampoco otra personalidad; porque se da cuenta en una palabra de que entre esa realidad y él hay algo de común, alguna fibra, alguna cuerda, algún misterio simpático y profundo que los confunde, que los interpenetra.

En efecto, cuando gozamos estéticamente, sentimos como si innundáramos la naturaleza con nuestro espíritu, pero también nos parece que la naturaleza nos enviara el suyo. Después no pensamos ya ni en nosotros ni en las cosas, pero algo inefable e indeciso queda flotando en la confusa expansión

de nuestro ser. Cuando después de una marcha fatigosa por los ásperos caminos de la sierra, el viajero reposa al pié de una montaña muy elevada e imponente, siente, en un comienzo, como si su alma se oprimiera bajo el peso de la enorme masa y, melancólicamente, se refugia, en lo íntimo de sí mismo para encontrar allí un rincón de tranquila paz. Pero la quietud, la calma del ambiente, la serena inmovilidad de la montaña insinúanse lentamente en su espíritu, y después, en solemne y muda fraternidad, el hombre y la naturaleza cambian un signo de suprema inteligencia. Nadie podría dar la traducción de aquel mensaje, pero todos los que lo han recibido saben cuán profundamente se grava en el alma esa confianza intraducible y muda, que es la belleza misma.

Algunos dicen que la naturaleza se anima según el estado de ánimo del espectador, e incurren así en el error de suponer al hombre colocado frente a la naturaleza, como ante un espectáculo. Pero si yo estoy triste y encuentro triste la degradación de la luz en el crepúsculo, esta constatación deberá indicarme que la naturaleza está triste conmigo, que me acompaña y consuela, uniendo a la mía su tristeza. Todos sabemos cuál es el encanto de la primavera. Una alegría expansiva nos invade entonces: nuestra sangre sube por los troncos de los árboles, nuestra ansiedad agita el follaje con su ritmo anhelante y lo más puro de nosotros mismos se difunde como el aroma de las flores. Sentimos la palpitación de la tierra, la gracia vaporosa de las nubes y la perezosa languidez del río en cuyo rumor insinúa nuestro ensueño su canción sutil. Convertida la na-

turalidad en un estado espiritual, no tiene sentido preguntarse si es ella la causa de nuestra alegría o si al contrario, nuestro espíritu la vivifica y la alegra. Asimilada a nosotros, incorporada a nuestra vida interior, la naturaleza es una emoción, es nosotros mismos que adquirimos una vida prodigiosamente extensa y rica.

Es que nada existe fuera del espíritu, si bien el espíritu suele desconocerse a sí mismo con bastante frecuencia. Cree que las imágenes existen preformadas y que él sólo es una luz que las ilumina, siendo así que él es esas imágenes y la luz en que flotan. En la vida práctica el espíritu vive extraño a sus propias creaciones, o mejor las inmoviliza para utilizarlas de un modo constante y metódico. Sólo en la vida estética, el espíritu se confunde consigo mismo. Sólo en ella vuelve a encontrarse en todas partes con una gozosa sorpresa. Y así adquiere la convicción de su profundidad y de su esencialidad. «Parece, dice Vasconcelos, que al llegar al fondo de lo material, en vez de una naturaleza peculiar de las cosas nos encontramos con nosotros mismos». (1)

Cuando el espíritu se encuentra a sí mismo en las creaciones de la naturaleza, experimenta la impresión de seguir un movimiento interno, entendiéndose por tal, no un cambio de posición, sino un cambio de estado, como diría Bergson.

Pensemos en la belleza del mar. Hay en ella, fuera de otros elementos, dos principales: la sensación de inmensidad—de una inmensidad que el espíritu recorre—, por donde la belleza del mar se pa-

(1) *Pitágoras. Una teoría del ritmo.* Habana 1906. pág. 83.

rece un poco a la belleza del cielo, y la impresión más dinámica del oleaje, en cuyo ritmo se mueve el espíritu en vaivenes que algún psicólogo llamaría de tensión y de alivio.

Y permítasenos recordar aquí una impresión personal. En una noche de luna, no muy clara, nos encontrábamos sobre un peñón en cuya extremidad venían a estrellarse furiosamente las olas. Durante el camino que debimos recorrer nos acompañó un rumor sordo de un ritmo monótono. Sobre el peñón el ritmo se acentúa y nuestra conciencia principia a seguirlo. Nuestra percepción visual, un tanto desorientada, va poco a poco adaptándose al vaivén de las ondas y asistimos al proceso de su formación y disolución. Vemos como las dulces, las pequeñas ondas que apenas se insinúan en la superficie, allá lejos, se agrupan, se enriquecen, se funden unas en otras. Después una ola imponente avanza lenta, hinchándose poco a poco hasta estallar en una franja blanca y romperse luego sobre la roca, lanzando un gracioso latigazo de espumas. Nosotros sentíamos que una ansiedad creciente nos confundía con la onda, nos incluía en su destino y nos torturaba igualmente que a ella; una ansiedad que deseaba la catástrofe y que, al propio tiempo, la temía. Queríamos confusamente que el mar siguiese hinchándose hasta el infinito; hasta ahogarnos a todos, hasta devorarnos, y luego queríamos que estallase para aliviar nuestra ansiedad. Cuanto más violento fuese el choque, tanto mayor sería la voluptuosidad. Era una tensión que crecía con la ola hasta romperse con ella y volver luego a una dulce y azul serenidad y confundirse nuevamente allá lejos, con la olillas

que otra vez ensayaban su tenue y amable inquietud. Nosotros no podíamos distinguir nuestra conciencia de la oscura y misteriosa conciencia de las olas. Porque, en efecto, si quitamos este ritmo de tensión y de alivio, esta ~~ansiedad~~^{inquietud} y este temor voluptuoso de la muerte, en suma, si quitamos los sentimientos que lejos de mantenernos ante el mar, nos confunden con su impresión grandiosa y acompasada, ¿qué queda? No queda nada estético, y si alguno dice «la contemplación pura» dice algo que no tiene el menor sentido, porque como hemos podido probar, la contemplación pura es un pseudo concepto sin contenido ni eficacia.

Si el cielo se nos ofreciera como un plano extendido sobre nuestras cabezas, probablemente no nos parecería bello, porque la ascensión de nuestro espíritu chocaría con este plafond inmóvil y rígido. El cielo no nos dá esta impresión porque es azul; y el color azul, no obstante su uniformidad, ofrece a la vista una perspectiva ilimitada e inmaterial. Miremos una lámina coloreada de azul y luego nos parecerá que adquiere una cierta concavidad, tanto más profunda, cuanto mayor sea la superficie contemplada. El cielo es una lámina que tiene por marco todo el horizonte sensible, y su inmensidad no es inmóvil sino ascendente e ilimitada. Por ella sube y se difunde nuestro espíritu como un humo sutil. No es el vuelo de la una ave que recorre una sola línea en el espacio; es una expansión continua cuya falta de obstáculos nos suscita una sensación inefable de libertad y plenitud. Es como una exploración sin fin a través de algo irreal, puro y sereno que se mezcla con nuestra aspiración y que a la vez

la envuelve en un manto impalpable. Hay momentos en que desearíamos perdernos para siempre en el azul profundo de los cielos, diluérnos y desaparecer como el humo humilde de las cabañas. Y ese anhelo se realiza algunas veces: cuando libertados de nuestras cargas sensoriales y atenuada la algarabía de nuestras horas inferiores, dilatamos nuestra alma y conquistamos esa sublime monotonía interior, no exenta de ritmo y de gracia, que nos confunde con la azul, magnífica e infinita tranquilidad del espacio. Nuestra vida se distiende como un abanico, nuestra visión escala la altura suprema y escruta la más lejana profundidad, nuestro corazón adopta el ritmo de una gracia invisible y etérea, nuestro yo material, se anula desbordado por el espíritu. En suma, la belleza del cielo reside en el movimiento ascendente y expansivo del alma que su azul inmensidad provoca. Movimiento que nos reintegra es un proceso espiritual de libertad y de plenitud.

Si quisiéramos tratar de la belleza de los lagos, de la belleza de las praderas, o hablar de la belleza ascensional de las montañas, deberíamos escribir un largo poema. Para nuestro objeto basta constatar que la intuición de la belleza natural es la intuición de una alma con la cual mezclamos la nuestra. Es, por lo demás, lo que se transparenta en todas las interpretaciones, verdaderamente emocionadas y vivientes de la naturaleza.

Cuando Lamartine en «Le Lac» parece quejarse de que la naturaleza continúe en su belleza indiferente ante la íntima tragedia de su felicidad desaparecida, cuando formula el voto

Tout dise: «Ils ont aimé,»

en realidad el poeta ha encontrado ya en el lago querido una indecible consolación, porque el diáfano cristal de las ondas y las rientes orillas y todo decía —en un lenguaje inefable que sólo el artista podía interpretar—, del recuerdo diluído y errante, del recuerdo musical de esa fugaz felicidad.

Ante la obra de arte, el espíritu se incorpora en una inspiración. Ante las obras de la naturaleza pasa lo mismo. Empezando por la belleza del cuerpo humano y terminando por la que pertenece a la llamada naturaleza muerta, el espectador estético debe colocarse en la actitud de quien contempla una obra de arte. Debe sentir que la naturaleza es un anhelo, un sentimiento, una voluntad. Teniendo en cuenta, además, que la naturaleza es su propio artista y que, por lo tanto, sus movimientos y sus formas nos insinúan directamente en la ansiedad creadora de la realidad. Al hablar del arte hemos dicho que contemplar es crear. Decimos lo propio tratándose de la naturaleza. En ella como en el arte creamos, en efecto como espectadores y como artistas. Como espectadores, porque mezclamos nuestras impresiones espontáneas con aquellas que la naturaleza parece enviarnos y componemos de esta suerte un todo original. ¿Y como artistas?

Creamos como artistas porque al confundirnos con esa incomprendible actividad de la vida—es decir con Dios—nos confundimos con nosotros mismos y de este modo concurrimos al acto creador como potencia activa. Somos autores y espectadores.

Sumergidos en el seno de una vasta sinfonía, nos sentimos vibrar como una nota o cual un motivo misterioso y fugaz. En ese motivo palpita algo irreduciblemente nuestro, pero que sólo adquiere un significado por el conjunto de formas y de matices donde se desenvuelve. Somos una nota de la gran sinfonía, una palabra del universal poema; pero así como en cada una de las notas y en cada una de las palabras está toda la inspiración del artista, así en cada uno de nosotros están todo el secreto y toda la anhelante infinitud del universo.

V

LA VIDA INTERIOR

El arte y la naturaleza son procesos espirituales, pero hay aún alguna realidad interior mas indiferenciada aunque también más íntima. Es nuestra vida misma que cual un lago profundo idealiza la perspectiva ambiente, quitándole su rigidez material y comunicándole una trémula inquietud. Esta realidad es bella por que la sentimos esencialmente nuestra; por que si en algo podemos realmente reivindicar una originalidad y una individualidad es, sin duda, en esta fluidez donde nuestros sentimientos se agitan y se calman, donde nuestras ideas se colorean y se disipan, donde nuestras imágenes flotan y se sumergen como las ondas irizadas y cambiantes, pero unidas siempre en una indisoluble continuidad.

«El sentimiento de la existencia, escribe Rousseau, (1) despojado de toda otra afección, es por

(1) *Les reveries du promeneur solitaire*.—Cinquieme promenade.

sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz, que bastaría por sí sólo para hacer esta existencia querida y dulce a quien supiera descartar de sí todas las impresiones sensuales y terrestres, que vienen sin cesar a distraernos de él y a turbar aquí abajo su dulzura». Goce de existir que se encuentra en la base de toda belleza interior y que transfigura hasta el propio dolor, porque envolviéndole en una suave bondad nos hace amarle. Existir, amar, sufrir, todo tiene un perfume y una gracia. Todo tiene, un encanto. En suma, todo tiene una belleza.

Mas para que esta belleza inmateral y etérea envuelva la vacilante realidad de nuestros sentimientos y de nuestros ensueños, es menester que nuestra alma se haya emancipado, por lo menos en una cierta medida, de los intereses exteriores y del mecanismo de los hábitos prácticos. Puesta ante sí misma el alma, se descubre y se ama, con un amor que no es el frío egoísmo de los calculadores, ni la pueril sensualidad de los vanidosos; se ama con un amor sencillo y espontáneo, hecho de satisfacción ingenua y de aspiración continua. Es la alegría de encontrar el mundo propio en su mas secreta vitalidad; es reintegrar las cosas a la fuente de donde habían brotado. Es escuchar dentro de sí, «la melodía .ninterrumpida» de la conciencia profunda; sufrir y amar en el dolor la obscura intimidad, gozar y sentir esa como angustiosa caricia del placer abrevarse en las aguas silenciosas y recónditas del propio espíritu. Alcanzar esa última y palpitante realidad cuyas vibraciones se propagan hasta el infinito y cuya sed insaciable quisiera beber a largos tragos todo el denso licor del universo.

Esta belleza, que es la conciencia de nuestro propio existir, es también la mejor y más pura compensación para las amarguras de la vida. Ella es, por eso, la verdadera *felicidad*. Una felicidad que se ofrece en el goce y aún en el dolor; tal vez, sobre todo, en el dolor. Por ella nuestra vida alcanza su unidad profunda y su continuidad ideal; por ella las experiencias que el mundo nos ofrece, adquieren un sentido; por ella finalmente, somos capaces de vibrar simpáticamente con todas las vibraciones de la vida.

El hombre feliz, no es el que disipa su vida en la sensualidad de los apetitos satisfechos, sino el que posee la aptitud de ahondar y ensanchar su mundo interior. Ser feliz es tener la suficiente fuerza lírica para vibrar con una nota original, ante las mil sugerencias de la experiencia, es hacer de todo un estado de espíritu, es recoger por el amor y por la intuición, la realidad que ha salido de nosotros.

Por esto, en el fondo, para las almas verdaderamente religiosas y estéticas toda belleza es interior. Pues que el alma no sabe si es su ser quien se ha dilatado hasta abarcar todo lo existente, o si es el universo quien se ha contraído hasta agitarse como una inquieta fibra de su corazón. Expansión del alma hacia el universo o fluír del universo hacia el alma, amor que se abandona o amor que acoge; dolor que es un tormento o es una voluptuosidad; deber que es un imperativo o es una ilusión, constituyen otras tantas alternativas que se funden y se ofrecen transformadas en realidades incomprensibles pero evidentes. Las cuales al orientarse en una tendencia fundamental, confieren una fisonomía a

la existencia y constituyen una fuente inagotable de actividad para el espíritu.

Examinemos ahora tres aspectos—sin duda los más interesantes—de la belleza interior. La belleza del amor, del dolor y del deber.

La belleza del amor, no es la de las cosas amadas; sino la que aquél mismo posee como actividad espiritual. Es una belleza que, emanando de nosotros, se dilata como un vasto acorde que puebla la vida de resonancias inefables. Nosotros agitamos con nuestro aliento una región del mundo espiritual y en ella flota el ser amado, como una dulce imagen. La belleza que esta expansión le comunica, no es, por lo tanto, ni la belleza de la forma ni la de expresión.

Nosotros no amamos las cosas, ni por lo que parecen, ni por lo que expresan, sino por otro «quilate» desconocido, pero esencial. Es el misterio del amor de que hablan los poetas. Es una ignorancia inquieta y voluptuosa, donde a una curiosidad siempre despierta, se junta la exquisita delicia de vivir en un mundo aéreo, ilimitado, desconocido. Mundo en cuya amplitud, una renovada sensación de aventura, mantiene el interés perennemente excitado y la imaginación constantemente activa. De allí que lo exterior, lo *psicológico*, del ser amado no sean los factores primordiales en la magia del amor.

Esa magia está en que el amor suscita una belleza que es su propia obra, como la belleza de un paisaje es nuestra creación contemplativa. De suerte que el ser amado es una creación nuestra; y por ello, lo repetimos una vez más, el amor a los otros es la simpatía del artista por su obra. Y así todos

los seres capaces de experimentarlo, desde los mas altos hasta los mas humildes, todos forjan con sus ensueños, o mejor con algo aún mas hondo que ellos, esa inmaterial y sublime belleza del amor, donde el ser amado se diviniza. La belleza emana del espíritu y se difunde por el universo como la luz de una lámpara. El amor es un rayo de esa belleza; el rayo que traduce una más honda y, por lo tanto, más incomprendible inquietud.

El amor es bello porque es nuestro; el dolor también lo es y por igual razón. Hay, en efecto, dos maneras de sufrir: o bien el dolor se experimenta como una realidad exterior y hostil, o bien como una peripecia interior. En ambos casos es el dolor; pero mientras en el primero, el espíritu se debate en una reacción impotente o se anula ante la adversidad, en el segundo, aferrado el espíritu a su dolor, como a una brasa, se enciende y se inmunda de esa felicidad trágica que iluminara el alma de Federico Nietzsche. Y así, en las almas superiores, conviértese el dolor en una austera fuente de optimismo, porque ante la profundidad de los arcanos que el dolor descubre y ahonda, el alma exaltada y ardiente, obtiene la orgullosa y suprema compensación de recomfortarse en sí misma y de sentir en las propias entrañas del martirio, la palpitación de una indestructible juventud.

El deber es la constante tensión del espíritu que le impide degradarse en materia. Es la vida interior negándose a seguir la pendiente de las inclinaciones puramente sensuales y afirmándose como una entidad absoluta y libre. Y es aquí, como siempre, en la conciencia de la propia interioridad, en el

simpatizar con el propio arcano creador, donde reside la fuente esencial de la belleza. Porque, en efecto, sólo es bella el alma y el alma es el deber; sólo es bella la libertad y la libertad es el deber; sólo es bello el ideal y el ideal es también el deber hecho ilusión y amor. La belleza interior es el deber convertido en luz y en una como recóndita armonía donde se bañan purificándose y ennobleciéndose todas las peripecias de la vida.

Pero ya lo hemos dicho: no solamente pertenecen a nuestra vida interior nuestros sentimientos, ideas y recuerdos; toda la realidad es interior a nosotros, cuando hemos adquirido la capacidad para espiritualizar las cosas, incluirlas en nuestra conciencia y animar así la creación con nuestra vida. Y, de este modo, en la danza de nuestras ideas mas personales, de nuestras emociones mas íntimas, de nuestros recuerdos evanescentes y de nuestras ilusiones fugaces y brillantes como luciérnagas, se insinúa tímidamente el universo y se incorpora después, perdiéndose en la inmensidad de nuestro escenario íntimo, como una frágil bailarina que tiembla en una vaporosa ansiedad. Nuestro ritmo es su ritmo, nuestra exaltación es su exaltación, nuestra laxitud es su aniquilamiento. Al compás de nuestra música baila el universo su danza interminable, y al conjuro de nuestro anhelo despliega ante nuestros ojos su panorama sin fin.

Nosotros somos la unidad que busca vanamente la inteligencia: ella plantea, en efecto, el problema insoluble de la unidad, que lo es también de la pluralidad. La inteligencia víctima, esta vez de un destino trágico, se debate en una empresa contra-

dictoria. Llevada de su «invencible tendencia a la unidad» la inteligencia efectúa abstracciones y generalizaciones, es decir, crea conceptos que borran la individualidad de las cosas, y los conduce de generalización en generalización hacia una unidad abstracta. Esa unidad es Dios, la Sustancia, la Idea. Pero luego es necesario salir de la unidad abstracta y entonces la inteligencia la recorta como mejor le place, sin darse cuenta de que esa unidad así recortada ya no tiene valor alguno, desde que la más insignificante nota que se agregue a su muerta uniformidad, es una nota irreducible. Así es como la sustancia de Spinoza no sirve para nada, desde que al fin y al cabo, se reduce a una mera entidad verbal, vínculo ficticio entre los órdenes irreducibles del pensamiento y de la extensión.

Cuando la inteligencia individualiza, recorta la realidad en fragmentos que se yuxtaponen, que por lo tanto permanecen aislados en un espacio ideal, y cuando generaliza, olvida la realidad concreta para abstraerse en una nota exterior. En otras palabras, cuando asciende a la unidad, llega a la unidad abstracta, vacía e inmóvil; cuando desciende de ella, construye una realidad fragmentada y discontinua.

Y es que la inteligencia no percibe que la verdadera unidad es el espíritu. Sin duda, que la inteligencia es también espíritu, pero vuelto hacia el exterior, tendido hacia el espacio y aprisionado por la ficción de la exterioridad. Llena el espacio con figuras geométricas, pero no es capaz de encontrar por debajo de ellas un vínculo natural y explicativo. Exteriores las unas a las otras, esas figuras podrán

yuxtaponerse pero no penetrarse. Inertes y fijas las partes del universo. se prestarán a una ordenación, pero nunca obtendrán la unidad «interior y viviente» a que aspira el alma.

A esta unidad, tan sólo el hecho estético puede conducirnos. Por él, al par que insinuamos nuestra conciencia en la individualidad secreta y profunda de las cosas, restituímos a éstas su significación en la vida del todo. Si por medio de la adhesión estética, somos capaces de vibrar con todas las manifestaciones de la vida, si por medio de ella nos es dable mezclar nuestra inquietud con todas las inquietudes de la existencia; si por ella podemos abarcar el infinito y llegar a Dios, es claro que entre nosotros y el todo hay una identidad que nos envuelve y nos penetra. Esta identidad es indefinible pero evidente para el artista y el místico, que no acertaran a edificar teorías perfectas, pero que sienten en la inefable intimidad de su inspiración, el ritmo misterioso del mundo.

A la manera que los varios sonidos musicales se unifican en el seno de sola ^{una} emoción.

Apéndice

Discurso del señor José de la Riva Agüero (1)

Mi querido amigo:

Vuestro resumen, tan claro y animado, de la filosofía de Bergson, y en especial la aprobación honrosísima que hace poco os envió el propio insigne metafísico, reclamaban de vuestros amigos una felicitación pública, que tengo en esta fiesta el grato encargo de expresaros. Todos los que nos reunimos aquí somos entusiastas admiradores del bergsonismo y aún los que, como yo, os antecedemos algunos años en la vida, hemos sido educados en la plena restauración idealista que caracteriza el presente siglo y que parece llegar a su apogeo en el sistema de la evolución creadora, cuyas conclusiones habéis contribuído tan principalmente a defender y propagar en nuestro medio universitario.

Como los movimientos filosóficos obedecen a un eterno ritmo, después de las babélicas audacias especulativas que se levantaron hacia lo infinito en la

(1) Este discurso fué pronunciado en un banquete que un grupo de intelectuales ofreció al autor de este libro, el 10 de noviembre de 1917.

primera mitad del siglo diecinueve, en su segunda mitad el pensamiento humano, desengañado y exhausto, a semejanza del mito griego, hubo de renovar sus fuerzas apegándose a la tierra. Predominó entonces, por natural reacción, el afán de lo positivo, limitado y concreto. Hubo empeño en reducir y socavar todas las certidumbres; en recortar las alas del espíritu; en prescribirle como campo infranqueable la estrecha esfera del relativismo. Fué dura, acerba y sombría esta filosofía de las negaciones, con sus lógicos derivados deterministas y mecánicos. Sus más ilustres representantes, Comte, Hamilton, Mansel, Stuart Mill, Spencer, Taine y la legión de los neokantianos alemanes, en su común y desolado agnosticismo, parecían un lúgubre coro de sacerdotes que gimieran ante las tapiadas puertas del templo. El movimiento positivista degeneró pronto, según suele suceder, por extremosidad de los maestros y mediocridad de los discípulos, en vulgar empirismo, y materialismo ramplón y ciego. Aquella trágica ansia del misterio, que los fundadores reconocieron y respetaron, en los sucesores mezquinos desapareció del todo para trocarse en brutal satisfacción de lo bajo y lo torpe, en la absoluta negación del espíritu, en una perpetua y superficialísima reducción de los más altos ideales de la conciencia a los más rudimentarios y someros principios físicos; en un pueril radicalismo religioso de obreros primarios o estudiantes de medicina; en una estética digna de agentes viajeros de comercio; en una depresiva moral, meramente biológica, y en una filosofía del derecho que no se asentaba en la potencia que es nobleza, sino en la utilidad, que es vil gran-

jería. El hastío y el desdén de todo esto, tuvieron que sobrevenir rápidamente; y la protesta iniciada desde hace cuarenta años por Lotze en Alemania y por Ravaisson en Francia, fué ganando terreno poco a poco, amparada y extendida luego por Wundt y por el tan meritorio y hoy injustamente olvidado Fouillée. Los que emprendimos nuestros estudios filosóficos a comienzos del siglo, asistimos en nuestra adolescencia al combate entre el resucitado idealismo y la pesada y burda retaguardia positivista. Estos rezagados del naturalismo, como tales, exageraron hasta lo indecible los defectos de su tendencia y los hicieron resaltar intolerablemente en los particulares ramos a que se recluyeron. Antropología, Psicología con el materialismo psicofísico, Sociología con la evolución mecánica y unilateral, el organicismo y el fatalismo de las razas, Economía Política con el materialismo histórico, Derecho Penal con la teoría del criminal nato, eran y quizás son aún sus últimos reductos. Por el retraso de nuestro país, al cual principiaban a llegar los soplos renovadores, aquellas doctrinas predominaron hasta hace muy pocos años; y ¡con qué recia y opresiva pedantería tiranizaron y entenebrecieron nuestra primera juventud! Pero la reacción idealista avanzaba, y los libertadores tocaban a nuestras puertas. Merced a la iniciativa de algunos catedráticos y a la espontánea difusión de los nuevos libros, Gabriel Tarde nos redimió de Letourneau y Durckheim, Wundt en nuestras mentes destronó a Ribot, y Boutroux y Hoffding rectificaron a Spencer. Vino al cabo la influencia de Bergson, cuyo afortunado expositor sois entre nosotros. La filosofía bergsonia-

na es coronación lógica de todas las contemporáneas tendencias mencionadas. Su pluralismo es legítimo hermano del que inspira la obra entera de Tarde. Y como en el proceso metafísico, según la conocida ley de evolución por contrastes, los filósofos, al paso que se apartan de quienes los precedieron, se asemejan a los antiguos y cronológicamente distantes, resulta que Bergson, tan acérrimo enemigo del mecanicismo espencerista, hace recordar por todo género de admirables coincidencias los grandes sistemas de la época romántica y hasta el misticismo neoplatónico de los alejandrinos. Su concepción de la Naturaleza y del Espíritu como un fluir incesante y un devenir eterno, que desde la exterioridad espacial y determinada de la materia se alza a la pura y libre interioridad de la conciencia, es el mismo *Werden* hegeliano; en el cual tampoco las formas de la vida se engendran por necesidad mecánica, sino por espontáneo impulso del principio espiritual. Sin duda que el proceso cósmico en Bergson difiere del hegeliano en que para aquél la inteligencia es el elemento subordinado y no realidad suprema, y en que su evolución creadora se diversifica por vías innumerables, frondosísimas y divergentes, en vez de sujetarse a la inflexible dialéctica de Hegel, caudalosa pero directa como un gran río canalizado, apretada, oscura y severa como las selvas de su patria. Mas, ¡cuán fielmente trae a la memoria las viejas doctrinas de Schelling, con la dualidad de las dos tendencias, ascendente o vital, y descendente o material, que componen el Universo; con la intuición que penetra en la naturaleza, en lo íntimo, en la esencia y en la identidad

de ambas fuerzas; con la hermandad indisoluble entre la filosofía y el arte, que nacen de esa propia intuición, libertad pura, y recorren el velo del mundo; y con la profunda y poética idea de que la materia es el espíritu decaído y visto de fuera, la envoltura externa de la perpetua actividad creadora! Y si el fondo vital o volitivo de los seres y la tarea secundaria, meramente física y práctica, atribuída al entendimiento, parecen ecos de Schopenhauer, en cambio la existencia material, el espacio y la necesidad concebidos como una laxitud en el impulso de la vida y la conciencia, como la degradación del elemento anímico, como la interrupción del actio puro, que es el espíritu ¿qué otra cosa son sino genuinas reconstrucciones neoplatónicas, y las más estrictas consecuencias de las lecciones que encierran las *Enéadas* de Plotino?

Hermoso sincretismo en verdad el de Bergson que viene muy en su punto y a su hora, porque procura conciliar lo más saludable de la tradición filosófica con las actuales aspiraciones y con los resultados de las ciencias modernas. Es propiamente una metafísica, porque reconoce una determinada facultad intuitiva, en que aquélla se legitima y funda, y nó una mera filosofía científica basada en la unificación de los conocimientos particulares. Sus caracteres esenciales y sus propensiones innegables son la supremacía de la voluntad sobre la inteligencia, la glorificación del ideal, la justificación de la actividad y de los instintos sociales, y por lo tanto, el respeto del misterio y a un tiempo mismo la reverencia a lo pasado y la amorosa confianza en lo porvenir. Es la fe razonada en las rehabilitaciones siempre

posibles y en lo futuro inagotable siempre. Bien hacéis en preconizar esta filosofía que tanto espacio abre a la actividad personal e innovadora y que es escuela de regeneración y juventud. Bien hacéis principalmente en dedicaros a las generosas disciplinas filosóficas. Pocos son en el Perú, por falta de preparación, quienes pueden hacerlo provechosamente; mas esos pocos deben avivar el celo para llenar en nuestra vida hispanoamericana y en especial en la peruana, el humillante vacío de alta y desinteresada especulación.

Sin robusta educación conjuntamente filosófica e histórica, no puede haber cultura seria en las clases directoras. País en que todos se desentiendan de aquellos problemas que son los sumos de la mente humana, país en que no exista siquiera una corta minoría para alimentar el sagrado fuego de la pura inteligencia, dará de seguro en los demás órdenes de su actividad, funestas pruebas de frivolidad y ligereza; y si acaso lograre ser una factoría próspera, no alcanzará jamás la dignidad de una civilización cabal y completa.

En nuestra América latina no han faltado iniciadores y predecesores filosóficos. Chile tuvo la prudente y firme filosofía escocesa de don Andrés Bello, y luego el positivismo que arraigó allá con más fuerza quizá que en ninguna otra república sudamericana. El Brasil cuenta con Tobías Berreto, Silvio Romero y todo el grupo filosófico y jurídico de Sergipe, que tanto debe al historicismo alemán. Méjico se enorgullece todavía con la herencia de don Gabino Barrera y sus discípulos comtianos de la *Revista Moderna*, Cuba ofrece con legítima ufanía

en el ilustre José Enrique Varona, un lógico y estético de puntos de vista originales. Nosotros, en esto como en todo, nos hemos quedado atrás. Hubo allá en los tiempos coloniales un escolasticismo estragadísimo y caduco, que murió en ingloriosa decrepitud a manos del sensualismo esciclopedista; y tal vez en el silencio de alguna vetusta biblioteca, habréis tropezado, junto a apolillados infolios ergotistas en pergamino, con descabalados volúmenes de Condillac, de Gassendi o de Bentham: son los únicos fósiles de la antigua enseñanza filosófica peruana, que pudo llamarse frustrada con toda exactitud, porque no consiguió despertar en nuestro ambiente la curiosidad personal ni suscitar una sola idea nueva. Después, hacia 1840, con tímidas veleidades escocesas llegó el neoescolasticismo de Balmes, no sin aditamentos tradicionalistas y enfáticos a lo Donoso Cortés. Luego, por largo años, el eclecticismo de Cousin lo invadió todo con sus eternas vaguedades, su calamitosa endeblez y sus declamatorios lugares comunes. Esa fué, consciente o nó, la inspiración de nuestros antiguos liberales. La propagación del positivismo fué posterior a la derrota nacional, y pareció corresponder a la tristeza y desesperación de entonces; pero, como ha dicho uno de nuestros amigos aquí presentes, con palabras que todos deberíamos suscribir, la dirección positiva no legó a la mentalidad peruana los provechosos correctivos que era lógico esperar. A los sentimientos de nuestra época cuadran perfectamente las alentadoras doctrinas del neoidealismo. Si aún no nos es lícita la efectiva originalidad de pensamiento, acertemos cuando menos a asimilarnos los sistemas

mejores, según lo ha hecho excelentemente nuestro agasajado.

¡Quiera el destino que al senil escolasticismo, filosofía de fanáticos y leguleyos; al vacío eclecticismo de Cousin y Simon, filosofía de oradores palabreiros y utópicos; al triste y estrecho positivismo, filosofía de vencidos y oprimidos; a todas estas escuelas que por superficialmente conocidas han sido estériles en nuestro suelo, sustituya con ventaja esta otra filosofía que por todas sus tendencias merece llamarse *Filosofía de la Esperanza*! ¡Y ojalá ante todo obtengamos, de estos graves y fuertes estudios, para el selecto núcleo que debe cultivarlos, la solidez mental y la vigorosa serenidad de alma que su índole comunica y que tanto necesita el carácter patrio!

París, 12 de julio de 1917.

Sr. D. Mariano Ibérico y Rodríguez.

Señor mío:

Vivamente le agradezco el envío de su tesis sobre «La Filosofía de Enrique Bergson» y la amable carta que la acompaña. Me ha interesado mucho su estudio, tan penetrante, la exposición en completo de esa filosofía en estilo claro, elegante, armonioso. Me asocio a los justos elogios de Belaúnde y le felicito por los dones singulares que su primer ensayo revela.

Con el mayor gusto haré llegar a manos del Sr. Bergson, su carta y su libro. Está ahora ausente de París pero trataré de verle tan pronto como vuelva.

Con la expresión de sincera simpatía intelectual quedo de Ud. affmo. S.S.

F. GARCÍA CALDERÓN.

París, a 22 de junio de 1917.

Sr. D. Mariano Ibérico y Rodríguez.

Muy Señor. mío:

Mucho le agradezco su atenta carta y el envío de su hermosísimo folleto. El análisis de Ud., sutil y penetrante, es uno de los mejores estudios que conozco sobre la filosofía del gran pensador francés; le felicito muy vivamente, por la elegancia y la medida de esas páginas.

Me es grato suscribirme como su atento servidor.

V. GARCÍA CALDERÓN.

INDICE

	Pág.
Prefacio.....	IV
Prólogo.....	XIII
La Filosofía de Enrique Bergson.....	1
La intuición moral.....	83
La intuición estética.....	113
Apéndice.....	169



EVANGELIUM MATHAEI NOTABILES

Faint, mirrored text, likely bleed-through from the reverse side of the page, arranged in two columns.

ERRATAS MAS NOTABLES

Pág.	Dice	Debe decir
115	finidad	afinidad
112	dominio al espíritu	dominio del espíritu
118	reducirlos	reducirlo
118	seria	serie
118	lo moral	la moral
124	agena	ajena
125	ajeuos	ajenos
127	cristalizen	cristaliza
127	que se suele llamar en forma	en lo que se suele llamar forma
128	cuentro	encuentro
129	el decir	es decir
133	Federación (cita)	traducción
134	es lo bello	lo que es bello
135	instituye	intuye
139	viven	vivo
141	de las dos imágenes	de las imágenes
143	veleidad y	veleidad a
145	tarro	barro
145	defensa	esfera
146	bailarinas	bailarines
147	interrumpido	ininterrumpido
150	pavoroso	vaporoso
150	misterio	misterios
157	reintegra es	reintegra en
161	irizadas	irisadas
162	todo tienen	todo tiene
166	evanescentes	evanescentes
168	de sola emoción	de una sola emoción







RODRIGUEZ

FILOSOFIA

ESTETICA

M. I.