

IBERICO R,



LA

FILOSOFIA

DE

BERGSON

C. R. DE J.



La Filosofía de Enrique Bergson



MARIANO IBERICO y RODRIGUEZ

La Filosofía de Enrique Bergson

Tesis para el
doctorado en
Letras. - - -



LIMA
SANMARTI y Ca.
Imprenta y Librería de San Pedro
Calle de San Pedro Ns. 388 y 392.
— 1916 —

ff mis padres

M. I. R.

PRÓLOGO

*Verdico este recuerdo a
mi idolatrada madre.*

Roberto y Roberto

Roberto, Julio 24/11/11

PRÓLOGO

La juventud actual dá muestras de afición por los estudios filosóficos. Se han presentado á 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 á la concienzuda disertación sobre «La libertad y el determinismo en la filosofía griega de Humberto Borja García y al brillante trabajo que Mariano Iberico Rodriguez ha dedicado á la filosofía de Bergson. La sutil y penetrante mentalidad de Iberico se hallaba apercebida para comprender y sentir el prodigioso sistema del gran pensador francés. Rara virtud la de este filósofo mago, que conduce á los que le estudian, por los variados meandros de su doctrina con entusiasmo creciente y devoción única. Iberico Rodriguez ha experimentado la seducción imponderable de esta filosofía en que las más profundas ideas se traducen en vivientes

imágenes, y que tiene la atracción de los pensamientos fecundos y el encanto envolvente de la forma y del estilo. El trabajo de Iberico Rodríguez viene á sumarse, por la compenetración intensa con las ideas del maestro y por su aceptación integral y calurosa, á las numerosas exposiciones—que podíamos llamar apolo-géticas—de la filosofía bergsoniana. Como los libros de Le Roy, Segond y Guillouin, la tesis de Iberico, 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 apolo-gía 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, siquiera 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 á descontentar 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 á prescindir de la libertad, negada con fuerza mayor por el determinismo científico y afirmada con igual in-

tensidad 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 transformaciones 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 directo con la vida; frente al determinismo desconsolador, 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 síquica 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 ley natu-

ral 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 pensamiento 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 hacia 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 Iberico Rodriguez 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 Iberico, como lo revelan las palabras citadas, estriba en haber penetrado en el carácter de la filosofía de Bergson. Muy útil é 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 mas 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 aparece en la marcha del pensamiento del filósofo, esto es, después de la duración y de la libertad. La síntesis con que termina su trabajo Iberico 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, si no dijera que Iberico debe completar y ampliar su trabajo. No basta comprender y admirar intensamente una doc-

trina. 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 filosófico. 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 Guillouin considera como el verdadero y más grande continuador de aquel.

De todos los filósofos, el más próximo á 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 teo-

ría 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 levantará más alta la abrasadora llama que ilumina, desde la aparición de la moral de Cristo, los destinos humanos. Atrevidos arcos de puentes gigantescos que lanzándose sobre el infini-

to, 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 e 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 es no solo 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 Deustua. 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 postiza. 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 si dejó en algunos el petulante é injustificado desprecio por los valores ideales y

religiosos, y dio 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 sufra 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 las sinecuras ó 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 naturaleza 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 posido 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. BELAUNDE.

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 espíri-

tu, mas para ello es menester sobrepasar la ciencia, condenada a explicarlo todo de manera de finitiva, palpable, indiscutible, fatal, y que viendo que el círculo de sus leyes y de sus fórmulas por mas 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 mas de un valor fundamental, mas 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 mas 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 mas y mas confianza un raciocinio material en criterio último de certeza, se yergue legítimamente el sentimiento, inspirador inagotable de toda creencia y de toda fé. Inclinationes y tendencias que hacen la historia y que mantienen siempre alerta el sentido de la realidad 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 palpitar el alma». (2) 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 elementos dados de una vez para siempre, exclu-

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

(2) Elogio á Ravaisson.

yendo 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 aquella 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, 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 mismos 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 interes 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 de 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, tan profunda al problema del conocimiento. Así solamente ha podido la filosofía salir de la eterna contro-

versia entre el dogmatismo y el relativismo. Entre la afirmación arbitraria y la negación absoluta derivadas 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, mas que como espectadores, como confundidos en el gran impulso, al maravilloso desenvolvimiento de la vida, por un esfuerzo de intuición, de simpatía 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 confirmando 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 sicología, ni la cosmología tradicionales dan esta explicación.

La sicología no nos da el origen de la inteligencia, por mas 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 mas que un esfuerzo para fundirse de nuevo en el todo. La inteligencia reabsorbiéndose 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 a 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 mas vasta conserva como un recuerdo de aquella, 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 un acto violento que permita a la inteligencia ponerse de un salto fuera de su mecanismo y reabsorberse en su fuente vital originaria.

(1) *L'Evolution Créatrice*, Paris 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 materialibilidad. 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 apriori 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 inerte, 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 mas vasta y mas 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 es una unidad libre; es la duración una y múltiple a la vez, irreducible a los conceptos abstractos, incomprendible 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, la metafísica busca un ideal y se ocupa también de lo que debe ser. 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 al señalar un ideal establece una gerarquía de valores siendo por ello fundamentalmente una filosofía del valor.

II

EL PROBLEMA DE LA MEMORIA

Dentro del criterio que preside toda la especulación bergsoniana y que importa la consagración de la libertad como valor fundamental, el problema de la memoria es para Bergson, un problema privilegiado por que 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 ob-

jetos, una situación excepcional, pues mientras aquellos siguen una invariable línea determinada matemáticamente, nosotros podemos introducir algo propio, algo espontáneo y nuevo en el universo. Nos damos cuenta inmediata de que constituimos 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 percepción 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 devuel-

ve 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 mas 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 subrayaría el trabajo cerebral. Esta fosforescencia sería el epifenómeno consciente, inútil, misterioso, hasta ininteligible. ¿Con qué derecho esterio-rizaríamos en forma de indicaciones objetivas, las indicaciones de la conciencia si éstas fueran productos meramente expresivos de estados cerebrales?; ¿qué significación podría tener la cien-

cia 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 solo 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 nacientes agotan el trabajo cerebral; la percepción es algo mas, 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 no nuestra acción posible.

Mas por el hecho de dibujar nuestra acción sobre los objetos de percepción es extensiva por-

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

que participa de la extensión misma de aquellos. Esta idea, que es 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 mas o menos alejados de nosotros en el espacio, es real porque ya no existe distancia ninguna 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. «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 injustificada, puesto que entre el dolor y la ausencia de dolor hay una distancia infranqueable, hacia 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 mas bien la impureza con que la imagen se mezcla y de ningún modo el material con que la imagen podría formarse: la imá-

(1) Ibid pág. 317.

gen 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 mas fugaz percepción concreta hasta las mas 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 sicológica una vida personal dotada de iniciativa y de espontaneidad. ¿Podrá el cerebro con sus movimientos ser causa eficiente de la memoria? Se ha creído que nada era mas 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 porqué se verifica la reviviscencia de las imágenes que constituyen los recuerdos. En pri-

mer 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 al pasado su carácter de tal. De no ser así no podríamos distinguir el presente del pasado, pues que una percepción debil nunca parecerá como el recuerdo de una percepción mas 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 se han abolido 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 re-

cuerdos, impersonalizándolos en movimientos fáciles de repetir y otra memoria que retiene los hechos con su individualidad, con su característica y 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. Solo 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 actualizaán, 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, aquella que los movimientos concomitantes a la percepción dejan pasar. La abolición de recuerdos por las lesiones cerebrales no se explica así por incomprendibles localizaciones, sino por que en la incapacidad de coorde-

narse, 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 donde 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 del porvenir y para ser en la vida un valor y un centro de creación y de libertad.

Hemos proeurado condensar la explicación que Bergson da de cómo la conciencia que es memoria independiza su ritmo de la materia. Queremos ahora hacer resaltar como 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 antinomia 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 pueda 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 mas 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 síquica 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 són 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 si-

no meras ficciones hechas en virtud de las necesidades de la acción práctica. Calcular en efecto, es actuar sobre entidades indiferentes é inertes, colocadas 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 faces 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; solo 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 síquicos?. Aparece entonces la profunda explicación del papel del cerebro y mas generalmente del sistema nervioso en la vida del espíritu; aparece la concepción originalísima 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 infinitivamente 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 mas 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, mas no por eso la vida espiritual queda reducida a una emanación del cerebro. Hay entre **el** y la vida espiritual relación de solidaridad pero no de equivalencia. -¿Es equivalente acaso la cuerda que mantiene en pie el mastil 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 materia-

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

les. 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 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 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 percepciones puras operada 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 heterogenei-

dad mas 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 mas 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 antecedentes de las mismas. Por lo tanto la imaginación creadora es la consagración mas absoluta de nuestra libertad. Es algo mas: es la libertad misma del espíritu evolucionando y transformandose por un impulso puramente interior hasta llegar a la concreción que culmina con frecuencia en la obra de arte. ¿Pero cómo 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 que 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 mas, 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 esta deja pasar solamente la parte utilizable. Pero la memoria entera está allí pugnando por realizar la mayor parte posible de si 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 de-

desadaptación entre los movimientos que reciben y los que devuelven la acción de las impresiones. No siendo entoneces 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 pe 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 exhuberante 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 periodo religioso y el periodo heroico en los que la imaginación alcanza su apogeo, deberían su característica psicológica al hecho de que la experiencia colectiva aun 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 adecuadamen-

te 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 los imaginativos. Absurdos son, sin duda, desde el punto de vista de la acción práctica, determinada, interesada, pero no desde el punto de vista de la realidad exterior e 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 no, 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 libre; es la tensión misma de la memoria que trata de rea-

lizarse lo más ampliamente posible, y que después de haber conferido 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 deriba 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 imitaciones 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.

III

LA LIBERTAD

Esta conclusión a la que Bergson llega mediante un estudio sumamente penetrante de los datos de la fisiología y de la patología cerebrales y nerviosas, así como de las ideas tradicionales sobre el papel del cuerpo y sobre la función característica del espíritu, es, por otra parte, la misma a que conduce de una manera indiscutible la intuición profunda y sincera de nuestra duración interior.

Ante todo es preciso estudiar la idea muy generalizada entre los filósofos y las gentes vulgares, de considerar los hechos de conciencia como valores susceptibles de variaciones cuantitativas, concepto que proviene de confundir la causa mensurable de la sensación con ésta que es un fenómeno puramente psicológico.

El análisis de los diversos estados síquicos que erróneamente creemos aumentar o disminuir manifiesta que estas variaciones no representan cambios cuantitativos sin 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 sicofísica a medir los hechos síquicos. Pero esta ilusión se desvanece cuando se considera que la pretendida medida síquica, representa la traslación inconsciente de la causa exterior (excitación), mensurable, al cambio consciente inmensurable. En el mundo físico es posible medir por que en él es posible desinteresarse de las cualidades particulares de los objetos para no retener mas que su

aspecto extensivo, pero en la conciencia prescindir de las particularidades sería inconcebible puesto que es el elemento cualitativo precisamente, el que la sicofísica 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 mas o menos considerable de estados síquicos 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 mas 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

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

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 cuantitativa 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 síquicos 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

travez de símbolos espaciales, jamás en la pura duración en la que 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 alinean conservando entre sí intervalos vacíos y fijos; mas 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 mas palpable a medida que la intuición de nuestra vida psicológica es mas 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 lo que es fusión profunda, musical, «multiplicidad indistinta», como dice Bergson.

Los estados de conciencia se penetran a tal punto, que podríamos afirmar sin temor, que cada uno de los hechos síquicos 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 pene-

tración 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 á 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 Trascendental* admite la existencia independiente del espacio y las ideas kantianas no han sido modificadas por filósofos posteriores; se trata unicamente en las diversas hipótesis formuladas con respecto al espacio, de averiguar como 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 a la uniformidad exterior del espacio. Se prescinde pues del matiz cualitativo que localiza las sensaciones para considerar la homogeneidad que las subextiende. Son solo 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 unicamente del hombre, ya que este necesita para abstraer y para distinguir netamente postular la idea del espacio. El caracter 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 síquicos 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 simul-

táneo, 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 los 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 acerca de cuya naturaleza no pueden dar ninguna idea. «Lo que prueba bien que el intervalo de duración en sí mismo no cuenta para el punto de vista de la ciencia, es que si todos los movimientos del universo se produjesen dos o mas veces mas 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)

(1) *Ibid.* pág. 30.

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 síquica es una heterogeneidad viviente en que todo tiene su valor personal y original. Pero ocurre que nuestro espíritu sustituye a los estados mismos por sus símbolos espaciales y entonces los descompone arbitrariamente en realidad, pero justamente en la apariencia.

¿De donde proviene esta aparente legitimidad de división y distinción?. «Distinguimos dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones bien diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una sicología 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 definidos, 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 perpetuamente y es sólo inmovil en la apariencia proveniente de atribuir a un estado psicologico la constancia de su causa situada en el espacio. En nuestro yo profundo nada hay descomponible y después recomponible; hay mas 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 puede 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 falseando el contenido propio de nuestra espiritualidad. Concepción evidentemente muy hermosa porque nos liberta de la exagerada sugestión intelectual haciéndonos comprender que

1 Ibid. pág. 98.

mas 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 prejuicio intelectual vivía profundamente las teorías sobre educación, sobre arte, sobre todas las disciplinas del espíritu, como que se deriva del prejuicio 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.

Una sicología cuidadosa deberá descender a las profundidades de esta multiplicidad indistinta y observarla en su 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 espacial del número y, por lo tanto, su inapli-

cabilidad 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 mas 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 síquica 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 síquica, manifiesta que el determinismo de base material deriva de un prejuicio contra la libertad, prevención que teniendo un origen sicológico 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 síquicos se necesitan los unos a los otros. ¿Pero se podrían determinar a priori los componentes de los estados síquicos? 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 efectos (Ejemplo: los estados posthipnóticos.)

Los estados síquicos están comprendidos, los unos en los otros y cuando se les separa para explicarlos, se les deforma, se les despersonaliza, 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 legitima 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 firmeza 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 las 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

(1) Ibid. pág. 121.

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 toda 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 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 espíritu y solo allí, «Luego somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad toda entera, cuando la expresan, cuanto 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 respectivamente 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 síquico. 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 libre albedristas 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

(P) Ibid, pág. 132.

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. Solo un esfuerzo de imaginación puede separarlas. Las facetas de la evolución síquica que precede al acto, lo preparan, y al producirse, es el resultado de un proceso libre incomparable con ningún resultado físico o químico. Una vez realizado el acto podrá explicarse mas ó 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 por que 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 mas (indeterminismo), se da 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 mas 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 solo en aquéllos que representan una coacción observable. 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 síquicos, 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 síquicos; pero en verdad no se ve porque 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 porqué 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 disfra-

zan 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 casualidad síquica 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 síquicos no se reproducen jamás, siendo el cambio la característica mas 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 mas 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 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, una vez realizado, que pudo no serlo, con lo que se establece una equivalencia absoluta entre la duración real y su símbolo espacial. Se definirá el acto libre aquél 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 síquica puede representarse simbólicamente de antemano. Esto nos conduciría a tratar el tiempo como un medio homogéneo y por lo tanto a

(1) Ibid. pág. 123.

(2) Ibid. pág. 168.

desconocer la libertad. Se dirá que el acto libre no está determinado por su causa, pero si se cree que las mismas causas síquicas pueden repetirse y si se despliega la conciencia en el tiempo homogéneo; estrechando la definición, encontraremos una vez mas 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 Bergson la 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 mas 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 incondible 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, pues to 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 y de sentimientos impersonales que se yuxtaponen y que se determinan de modo necesario. Pero bajo esta costra corre nuestra individualidad indivisa e íntima; nuestros verdaderos ideales, nuestra verdadera personalidad, nuestra vida en una palabra. Exteriores a nosotros mismos, hacemos la vida mas 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 sin razones que tiene el corazón y que, según Bergson, son las razones mas 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, afirmarse en una palabra como una valor y como un ideal, en la lucha incesante por el progreso del espíritu.

IV

LA EVOLUCION

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 recontraremos, y que será como la concreción de toda la duración así como la materia vendría a ser su disgregación. (1)

(1) Introduction a la Metaphysique.

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 corriente universal, varios ritmos de duración y así mientras la vida representa un ritmo mas activo, una duración mas concentrada y mas libre, la materia es la duración infinitamente diluida 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 mutua penetración de los estados síquicos. 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 síquicos aparecen 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 real de la conciencia que es durar o sea tener una historia, pasado, presente y porvenir. Duramos en efecto por que nuestro pasado sobrevive y nos ilustra y nos auxilia en cada

momento, pero los recuerdos vienen cada vez a juntarse a una sensación nueva, el presente, y este a su vez se explica en parte por la masa cada vez mas 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 esta 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. Aquí la libertad, o sea la duración aparece de modo incontrovertible, por lo tanto las determinaciones que las 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 en 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 originalidad, la novedad, el carácter absolutamente *suigeneris* 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 hacia 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 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 las producen. Pero si un tal conocimiento solo 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 que la vida se hace: la vida es un movimiento simple, incapaz de ser reconstituido 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 organizado por modo alguno comparable a los sistemas abstractos de las ciencias, sigue en su evolución las mismas líneas que el todo universal, el mismo que es viviente y libre. No es pues con análisis ni síntesis físico-químicas que 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 mecanicismo y el finalismo que Bergson refuta valiéndose de la duración como criterio esencial. En efecto el mecanicismo radical reposa sobre el postulado expreso o implícito de que el pasado y el porvenir están *dados* en el presente. Pero la

conciencia nos proporciona una realidad de la que no tenemos derecho de 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 inadmisibile, el mecanismo radical lo es también. El finalismo radical 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 éste 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 hermanan se compenetrán 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 mas profundo. En derredor de nuestro núcleo intelectual, hay, observa Bergson, una franja vaga que no debe desdeñarse porque es una advertencia de todo lo que resiste a moldezarse 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 instrumentos de profundización. Para conocer racionalmente es preciso inmovilizar, é 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 mas 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 psicológica será como fines que se las considere, mas no es posible sostener que la evolución vital tenga un fin ya que al sostenerlo se volvería al mecanismo mas 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 mas que en sus profundidades, algo de su origen comun, «como los camaradas separados largo tiempo guardan los mismos recuerdos de la infancia». (1) Este hecho explica el porqué 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 de la materia y entre variadísimas vicisitudes se extiende y se amplía en líneas cada vez mas alejadas de evolución. 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

(1) *Ibid*, pág. 100.

para el análisis y para la acción práctica subordina las profundas corrientes de la vida a sus categorías y, mecanista o finalista, pretende explicarse la 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 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 incon-

veniente que era preciso salvar y que fué franqueado en siglos de esfuerzo; animando primeramente corpúsculos mínimos y formando despues 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 mas 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 raices, del aire por la acción clorofílica) los elementos químicos que le son necesarios, en tanto que el animal toma las sustancias orgánicas ya fijadas para vegetales y animales, habiendo estos últimos extraído dichas sustancias en último término de las plantas. El hecho de tener estas 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 nervio

(1) Ibid. pág. 119.

so que progresa a medida que se asciende en la serie animal tiende a desenvolver el empleo de mas y mas complicados y perfeccionados sistemas motores. Pero el sistema nervioso no es por eso causa de la conciencia: la conciencia ya existe en el organismo mas 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 é inconsciencia no son dos etiquetas que se pueden 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 des carga. Los vegetales almacenan la energía. fi-

(1) Ibid. pág. 123.

jando como hemos dicho los elementos ambientales, 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 vegetales fabrican el explosivo, los animales descargan la energía, mas 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 responden 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 entorpecimiento 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 cómo 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 móviles, 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 artrópodos y los vertebrados salvaron el progreso escapando a la tiranía de las corazas defensivas y haciéndose más móviles, 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 todo en la vida, la mayor libertad que conquistaron estas especies ha significado un progreso, pero un progreso que desa-

fía 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 cómo la evolución de la vida a 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 a los insectos y al hombre. «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 instintivo e inteligencia, actividades primitivamente confundidas y que se han diversificado en el curso de la evolución. Es imposible por otra parte encontrarlos en su pureza radical; el instinto necesita de la inteligencia, esta 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 Bergson que

(1) *Ibid.* pág. 152.

ambos son dos soluciones igualmente graciosas y divergentes de un mismo problema.

Pero se presenta la cuestión de saber hasta que 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 cerrada 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 sinceramente 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 si 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 posi-

(1) *Idid.* pág. 164.

ble 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 mas que se estrechen no pueden retener de la vida sino un residuo material.

Obedeciendo a estas características intelectuales se forma el lenguaje 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 ya darse cuenta de la duración que es cambio interior puesto que sustituirá al movimiento indescapable del devenir por una serie de *estados* yuxtapuestos e idénticos a sí 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 incomprensión 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 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 consiste en un cierto sentimiento de adaptación, de simpatía. Sentimiento que deriva de que el ins-

(1) Ibid. pág. 179.

tinto, 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 mas, 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 porque la conciencia es el máximo de libertad. El hombre puede realizar un conjunto de virtualidades que en el animal se anulan por-

que 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 ideas podemos desprender el criterio que nos permita contemplar la vida como un impulso que se diversifica creando formas nuevas e irreducibles que componen la escala de los seres vivientes y que van desde la célula indiferenciada de los infusorios hasta la prodigiosa organización humana; es una misma conciencia que a travez 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 lí-

neas 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 representan así las dos profundas virtualidades de la vida que, compenetradas primitivamente, se han separado al aventurarse en los azares 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, plansmándose sobre la materialidad su campo de acción y de progreso. Pero la inteligencia tenía que sacar de la naturaleza misma de su rol 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, aun-

que 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 mas 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 li-

bertad 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 cómo 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 realidad 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 definan y se separen unos con relación a los otros, la mate-

ria sin embargo conserva, por el hecho de ser aun duracion, algo de espontaneidad,

Pero esta espontaneidad es prácticamente despreciable para la ciencia y por esto las leyes científicas se originan como verdaderos absolutos pretendiendo regular los cambios materiales dentro de un criterio netamente matemático. Este criterio implica como lo hemos dicho mas 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 duracion 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.

Por esto creemos que la filosofía de Bergson es un monismo vitalista, pues penetra toda la evolución de un soplo inagotable de vida y de actividad creadora,

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, claro es 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 se exalta 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 ha 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 ahora 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.

Conclusión

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 intimamente 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 prevenciones 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; sorprender 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 verifica de modo parcial, por manera que la emoción estética penetra profundamente en la interpretación del desenvolvimiento universal que es la materia del 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 solo así será posible realizar la vida que ese ritmo manifiesta. Y

así la obra de arte realiza 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 mas fidelidad, la gracia imprecisa de nuestra conciencia y aún el movimiento inexpresable de la realidad entera como cree Torrebranca. (1) Diríamos nosotros que la filosofía de Bergson es una filosofía musical por que 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 mas profunda; la música el arte libre por excelencia, ajeno a todo convencionalismo, es el lenguaje natural de la intuición.

(1) Citado por el Dr. Deustua en su curso de Estética.

En cuanto a la moral, la filosofía de la intuición abre horizontes de una riqueza inestimable. Si la mas 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 inferior, cierran mas y mas . 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 Maeterlinck; 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 indivi-

dualizada, pero al mismo 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 cómo 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, pero para ello es necesario conocernos y así «cónócete 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 reivindican 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 de

cisivo de la moralidad. Se podría llamar a esta ética la moral de la originalidad o moral estética, sin descender por ello a la 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 mas 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 méjor 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 egoismo, 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 egoismo, la felicidad en goce fatigante de minutos dispersos, la belleza en placer sensorial. Así disgregados e incoherentes, somos 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 mas

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 ruinas 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 libera 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 el eje al rededor del cual gravitan todas las ideas de Bergson, y que constituye todo el ideal humano y, si es permitida

esta frase inexta, todo el ideal de la evolución. Al realizar nuestro deber de vivir, nos ponemos en armonía con la obra que cumple una conciencia mas 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, en una ascensión fatigosa, pero jamás desalentada, he ahí la obra moral, he ahí también la obra de arte y la obra filosàfica, por que todas todas ellas importan el triunfo del espiritu 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 océano 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 mas y mas àmplias de amor y de libertad. Bergson nos da 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 mu-

chos obstáculos y de vencer muchas resistencias,
la misma muerte quizá». (1)



(1) L'evolution Créatrice, pág. 249.

INDICE

	<u>Pág.</u>
I. Ciencia y Filosofía	9
II. El problema de la Memoria	21
III. La Libertad	41
IV. La Evolución.	65
V. Conclusión.	89



