

RAZON Y VIDA EN EL PENSAMIENTO DE BERGSON

I

1. VAMOS A INTENTAR un estudio breve sobre los problemas que plantea la filosofía de Bergson al caracterizar y poner en conexión los conceptos de *razón* y *vida*.

El tema no ha sido elegido al azar. Tal vez no haya ningún otro que tenga mayor actualidad y urgencia. La razón, en las distintas modalidades que ha tomado a través de la historia es como el emblema bajo el cual se encuadra la meditación filosófica, y el pensamiento de nuestro tiempo vacila entre un irracionalismo más o menos declarado y una nueva concepción de la "racionalidad".

Que nuestro modo de pensar, de sentir, de estimar la razón es diferente del de hombres de tiempos anteriores, puede constatarse de hecho poniéndose a leer los primeros párrafos del *Discurso del Método*, de Descartes, o algunas páginas de Kant. Recuérdese la afirmación del primero: la razón es esa facultad "de juzgar bien", universalmente extendida entre los hombres y repartida igualitariamente entre todos. En sus poderes, puestos de manifiesto nitidamente y aplicados con el mayor rigor encuentra Descartes la única garantía de una verdad filosófica. Y aunque en Kant la razón sufre su crisis más poderosa, está presente como único juez en el tribunal que ha de esclarecer los límites del conocimiento humano para toda criatura pensante, en todo tiempo y todo lugar.

Nosotros no podemos leer esas páginas magistrales sin sentirnos un poco orillados de aquel entusiasmo racional, de esa fe, aunque sea de ojos bien abiertos, sobre la razón. Más aún, nos sentimos a la vez como emancipados de una limitación excusable, pero al fin limitación.

El resultado inmediato es francamente negativo. Esta actitud anárquica de nuestro tiempo, es decir, la falta de principios que den dirección y sentido a la existencia, no tiene otro origen que la ausencia de un conjunto de normas (éticas, políticas, religiosas) con vigencia. Pero esta ausencia apunta a su vez a la presencia de un estado de zozobra vital que sólo podría radicarse en una situación de incertidumbre metafísica. Y esta incertidumbre encuentra uno de sus concomitantes en la falta de vigencia de una teoría que dé sentido a lo que hoy de un modo vago se llama "razón".

No es extraño que nuestra época sea acongojada. El hombre de hoy es, a sabiendas o no, heredero tardío, de una doble caída: la fe cristiana y la razón racionalista. Llevamos el peso de esa muerte y esa derrota. Y todo conduce a pensar que nada realmente creador será posible mientras no aceptemos sin vacilaciones esta situación.

Esta situación no carece de aspectos positivos o, al menos, incitadores. Nos encontramos en un momento de iniciación fundamental, de aventura metafísica. Y por eso, y no por capricho ni decadencia, hay en la filosofía contemporánea todo un intento de reflexión y meditación sobre los términos del lenguaje. En los esfuerzos de algunas escuelas del presente para construir un lenguaje vigilado, mantenido a conciencia, hay algo más de raíz que lo que suele llamarse una aplicación de la lingüística o la filología al pensamiento filosófico: son un testimonio de la insuficiencia de un "sistema de concepción" caduco. Y cuando un sistema de concepción no sólo sufre de desajustes, sino que es él mismo, en tanto que expresión del pensar lo que se resquebraja y vacila, es que el pensamiento mismo subtiende lo que ese sistema es incapaz de vializar.

Puede afirmarse que cuando alguna idea-clave se modifica en lo esencial o, lo que viene a ser lo mismo, no es posible ponerla en vía de continuidad, sino dándole otro rango en el conjunto, otra función, otra finalidad, es indudable que el pensar del hombre de ese tiempo se encuentra en estado de reestructuración.

Pues bien, desde hace algo más de cien años esta insuficiencia en cuanto contenido, esta perplejidad sobre su función, esta carencia de una valoración precisa, esta ignorancia de la finalidad a que tiende, está afectando al concepto de *razón*. Para señalar concretamente este forcejeo en torno a la idea de razón y el fuerte impacto de lo "irracional" en la metafísica, basta citar algunos de los pensadores más significativos del siglo pasado y del presente: Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Unamuno, N. Hartmann.

No sólo respecto de la razón ocurre esto; ocurre, a la vez, con toda la temática de la filosofía: teoría, esencia, ser, existencia, verdad, libertad... Para poner un ejemplo: la pregunta por la esencia, aceptada tradicionalmente en el origen de toda investigación (ella misma objeto primero de investigación) es, visto el tema en rigor, una muy peculiar modalidad de preguntar por el ser. Pero, ¿qué ocurre si las diversas reacciones del meditar sobre el ser no traducen satisfactoriamente lo que el hombre busca al hacerla? ¿Si queda en juego precisamente el ser como

objeto del filosofar? ¿O si, como de hecho ocurre, fuese una incógnita respecto de la cual no tenemos un método adecuado para su aprehensión o planteo? La pregunta por la esencia no sería, sin más, obvia y metodológicamente preferente. Depende de una preelección del ser como objeto de la filosofía y esto no deja de ser altamente problemático.

2. Aunque sea a riesgo de dilatar un poco estas consideraciones aproximatorias, no estará de más recordar, a modo de paréntesis, que los viejos temas de la tradición filosófica más alejados de nuestra vida cotidiana son los que de modo más poderoso presiden esta vida, incluso en su posibilidad de ser esto, cotidiana. Cada hora y minuto de nuestro presente en su conformación actual es en gran medida producto, a menudo trivializado, de gigantescos esfuerzos del pasado.

Por eso, hay que decirlo al paso, un conocimiento de la tradición no es una simple faena erudita ni un ocioso pasatiempo; es una toma de conciencia vital. Con todo, hay algo que se sobrepone a ese conocimiento y lo condiciona: es nuestra actitud, nuestro enfrente con ese pasado por el que la línea de nuestra tradición transcurre. Es esa línea lo que nos ata y lo que nos libera. Pero lo que importa a cada tiempo es lograr el modo de ese aherrojamiento y de esa liberación que la conciencia de la situación hace presente.

Para ello cada tiempo ha de estar a la altura de esa tradición. Y no siempre lo está. No está, concretamente, ni cuando la repite ni cuando la olvida. Sin duda que la continuidad es necesaria, pero continuidad no implica repetición. Y es también necesario introducir un módulo de objetividad desde el cual y por el cual ciertas zonas del pasado quedan oscurecidas o neutralizadas. Pero esto no es necesariamente olvidado.

La tradición material, ese repertorio de ideas, de valores, de usos que se nos confía, que a su tiempo nuestra época confiará a la venidera, no reposa en la imposición. Por mucho que en algún sentido se origine con ánimo avasallador, es siempre, en definitiva, lo que se retransmite para su cuidado, lo que se da, dona, ofrece.

La reacción es violenta siempre, es decir, la acción de los que reciben la obra del pasado como algo acabado y perfecto, los que no son capaces de aceptar de ella nada más que la responsabilidad del cuidado. En el reaccionario hay siempre, junto a lo estrecho y antipático, algo doloroso y digno de conmiseración. Sólo él siente, como en carne propia, la inevitable frustración de todo lo pretérito. En la actitud reaccionaria desta-

ca, más que un estado de aquietamiento y rutina, una suerte de rebeldía impotente ante esa caducidad.

Pero la tradición, bien entendida, está siempre por hacer. Ese peso cultural que el pasado incluye en su seno y se prolonga hasta hoy sería muerto si no requiriera de una elección viva de sus valores. Todo progreso la requiere y, progresiva o no, toda realización, si es histórica.

Con estas consideraciones sólo queremos dirigir la atención y avivar la sensibilidad de los oyentes hacia el hecho de que en ciertos momentos de la vida histórica el hombre se sitúa respecto de su pasado en una actitud difícil y arriesgada. Tal vez ni siquiera se sitúa, sino que aparece situado. Se trata de lo que podría llamarse “tiempos de tradición mínima”, es decir, aquellos en los que lo que el hombre puede recibir de sus ancestros, a plena conciencia y cabal asentimiento es muy poco.

Y no será porque no se lo confían. Nada hay más entrañable que esa donación amenazante en parte, en parte suplicante que el pasado nos hace y que suele ser siempre apasionada. Es como si un tiempo, una generación o toda una pléyade de generaciones quisiera sobrevivir en su obra. La tradición material es siempre un legado que debe transformarse en tradición dinámica, y los tiempos de tradición mínima suelen ser elusivos, y no por desdenosos. Suelen estar cargados de una “tradición” que no lo es en sentido propio, que es sólo en potencia, en un modo de ser en potencia que no abre posibilidades.

No es posible pasar de largo ante esto, ni, al darlo como un hecho, darlo por sobreentendido. Es, tal vez, el tema más enconado de nuestra experiencia colectiva, el más adentro de nuestra existencia histórica. Los tiempos de tradición mínima no suelen ser antitradicionalistas. El antitradicionalista se ubica frente al pasado en una actitud simple: se ubica “contra” ese pasado. En cambio, nuestro tiempo trata de imponerse de ese pasado sin vigencia histórica, debilitado ante el presente porque no puede renunciar a él, a pesar de no poder recogerlo sino en una mínima medida.

Lo que muere no será, por cierto, el acervo de conocimientos, de técnicas, de idearios políticos, de ideas, no son las instituciones (que pueden pervivir cuando su espíritu ha muerto); hay lo que organiza y estructura todo eso, lo que informa en tensiones la vida colectiva ante un futuro abierto a la acción desde imperativos acogidos sin reservas. Así como hay un doble concepto de tradición (la pasiva que se identifica con hechos, teorías y actos que el pretérito acumula en su seno, y la

activa, elaboración dinámica y selectiva para la acción actual), así también hay dos conceptos de vigencia.

Realidad histórica no es vigencia histórica. Algo puede carecer de vigencia histórica y poseer una poderosa realidad. Para recoger un rasgo apuntado anteriormente, una reflexión sobre las posibilidades que nuestro tiempo ofrece no puede prescindir del racionalismo moderno, como tampoco del cristianismo. Ambos poseen, aún hoy, una vigorosa realidad. Pero esto no significa abogar por una revitalización de ambos o de alguno de ellos. Tememos que sería perder el tiempo.

Lo mismo podría decirse de algunas ideologías o usos del pasado reciente o de hoy. Pueden tener una fuerza histórica poderosa y carecer de vigencia, como pueden haber surgido en este momento y ser productos efímeros. Lo que significa que la noción común y temporal de historia debe ser superada por la, a la vez dinámica y axiológica de realidad con actualidad y rango en el quehacer humano. "Vigère" (de donde vigil), es lo que tiene a la vez vigor y es *vigilante*. Los tiempos de plenitud podrían ser definidos por la feliz concurrencia de ambas notas.

En cuanto a los tiempos de tradición mínima, suelen ser conflictivos, de indecisión más que de decisión. Y esto porque se vive con la conciencia de un pasado sin vigencia actual, aporético en la organización de un presente, que hasta cierto punto cierra el porvenir, pero que es profundamente extrañado y sentido en sus valores y en algunas realizaciones. No creo que sea exagerado decir que suelen ser los tiempos de las grandes cobardías, es decir, de las cobardías inconscientemente generosas y comprometidas hasta el "heroísmo" y de las actitudes elusivas (no menos cobardes y hasta en gran estilo), de las huidas hacia doctrinas filosóficas "pedagógicas". Tiempos, en fin, en que los intelectuales vacilan o se entregan y las masas deciden.

Lo que hemos llamado toma de conciencia vital, hoy como en todos los tiempos, permite captar lo que tiene en tensión nuestro pulso histórico y, desde ese constatar, lo que puede permitir un nuevo rumbo. Equivale esto a decir que nuestro tiempo necesita, para liberarse, captar en la insatisfacción del presente las trabas que el pasado impone, pero también, y de un modo muy especial, el horizonte que abre. Sólo cuando se advierte de los automatismos que la línea de la tradición ha ido depositando sobre nuestro tiempo y hasta qué punto afectan a lo que llamamos nuestra vida, se advierte también qué recursos, qué posibilidades apagadas o latentes duermen en el tiempo y pueden ser encendidas, despertadas.

¡Nuestra vida es una peculiar tensión, proyectándose siempre en una dinámica de opción y condicionamiento; el pasado condiciona nuestra particular manera de “estar” (nuestra situación en lo que tiene de condicionada) sin predeterminarlo. Hay siempre, en la raíz de toda humana situación un vuelco hacia el futuro que actúa desde ese “después” y nos lleva a decidir. Esta tensión (desde capacidades cercanas y remotas, realización actual y proyección hacia otras realizaciones), esa *tensión* da la medida de nuestra realidad.

Por eso es decisivo para nuestra existencia enriquecer al máximo cada una de estas realizaciones y posibilidades. En esto cada época no tiene otra misión que la búsqueda del mejor camino. Pero esto es justo lo que importa: que sea de verdad un camino y que sea el mejor posible.

Para lograrlo, no hay moldes prefabricados. La alta, la venerable sabiduría tradicional es algo que nos llega, como el resto que se nos confía. Pero, ¿quién podrá, de antemano, defender su contenido? ¿Y quién puede, sin más desecharlo? Ese “mejor” ha de ser elegido, o captado, tal vez conquistado, pero no está de antemano a nuestra disposición. Nuestra responsabilidad (si quiere hablarse así), la de todos nosotros, no consiste en recibir y custodiar el traslado al presente, sino en abrir en amplitud y hondura ese futuro. Este es un duro imperativo que el hombre ha de hacerse a sí mismo, un imperativo que pocos lograrán realizar.

II

Las diversas filosofías de la vida tienen esto de fecundo: que han abierto para el hombre la más amplia perspectiva posible sobre su condición y han hecho posible, de este modo, que la intérprete integral de su acción, de su obra, se hincó en su fundamento humano real, la vida. Cómo ha de ser entendido este fundamento, ya es otro tema, y cabe como posibilidad que ninguna teoría haya llegado a calar en esta realidad a fondo. De todos modos, el afán totalizador y la exigencia de radicalismo que la filosofía ha hecho presente desde siempre, cobra en ellas una realización respetable.

La obra de Bergson aparece con rasgos comunes a este tipo de filosofías: ante todo, por situar la vida en el centro de su pensamiento y porque sometió desde esta perspectiva a un detenido estudio la naturaleza y funciones de la inteligencia. Su pensamiento contiene la última gran crítica de la razón. Nuestro estudio va a intentar poner de relieve

este último aspecto. Destacaremos los problemas que su crítica de la razón presenta en conexión con el tema central.

A grandes rasgos y como vía de interiorización en su doctrina expon-dremos cinco tesis de Bergson sobre la razón y la inteligencia:

1ª *El intelectualismo es una propensión natural de la inteligencia.* Consiste en sostener que la razón está en posesión de todos los elementos esenciales del conocimiento de la verdad. Bergson califica esta pre-tensión de “presunción incurable de la razón”. Platón habría sido el primero que erigió en teoría que conocer lo real consiste en encontrar su idea. Y todos somos, por naturaleza, platónicos;

2ª *La inteligencia es una tendencia vital, no algo constituido en sí y por sí.* Está al servicio de la vida, de la cual es una potencia para la acción; es conciencia exteriorizada, vuelta hacia la materia;

3ª *La misión de la inteligencia es, por lo tanto, actuar, no con-templar.* Es la facultad de fabricar y emplear instrumentos inorgánicos (al contrario del instinto, que es la facultad de utilizar y construir ins-trumentos orgánicos);

4ª *Su objeto es el sólido inorgánico.* Por esto no se representa claramente más que lo discontinuo e inmóvil. Es su poder de análisis según una ley cualquiera, de división y transformación de la materia; y

5ª *La inteligencia se caracteriza por una incomprensión radical de la vida.* Justo porque trata de reconstituir con lo dado, deja escapar lo que hay de nuevo a cada momento; sólo se encuentra a sus anchas en lo complejo e inmóvil. Pero la vida es orgánica, simple, en devenir.

Por estos datos podemos reconocer que la crítica bergsoniana de la razón tiene un carácter biogenético y explicativo, es decir, examina las funciones intelectuales por su origen en conexión con la vida en su totalidad y presenta una teoría de las motivaciones. Su tema central, insistente, gira alrededor de la pregunta: ¿cuál es la función propia, vitalmente adecuada de la inteligencia? El examen se propone determi-nar la inteligencia como tendencia vital entre otras, reconocer su natural destino y fijar sus límites como medio de comprensión de la realidad. Más adelante veremos qué significa esta inserción de la inteligencia entre los fenómenos de la vida y lo que supone como elección precisiva. Nos preguntamos ahora por su peculiar estilo.

Para dar una respuesta vamos a intentar un planteo que recoja de intención el tema al margen de su propia línea de desarrollo. Y no sólo por lo que toca a una exigencia de síntesis, a la búsqueda de un punto de convergencia que haga posible retomar las tesis como en un haz, ni

tampoco por una exigencia de economía en el trato metódico. La exposición de la teoría de un pensador desde sus propias premisas, aceptando sus métodos, contemplando la especial configuración que introduce en el pensamiento es siempre recomendable, pero creemos que no debe aceptarse unilateralmente.

Cada teoría actúa sobre una realidad en la que se propone reconocer una estructura, un orden y registrarla. Lo decisivo en este trabajo no suelen ser las razones y los argumentos expuestos, sino los supuestos que actúan moviendo las teorías, la especial selección de motivos y el enfoque peculiar dado al conjunto. El estudio de un autor debería comprender dos fases: en la primera, nos esforzaríamos por recorrer todos los movimientos de su doctrina, plegándonos a su propia línea de desarrollo; en la segunda, volveríamos a considerar la realidad tratada para confrontarla con sus puntos de vista.

Lo que importa en el estudio, tanto de la ciencia como de la filosofía, no es encuadrarse bajo una bandera ideológica, cosa que apenas tiene sentido, ni declarar nuestra estimación por un pensador. Toda teoría es una perspectiva más o menos amplia, más o menos honda que se presenta en el camino de la verdad. Lo que importa es caminar por este camino.

Para intentarlo hay que adoptar sobre cada doctrina aquel ángulo de confrontación que de algún modo permita un examen objetivo (de una objetividad que no es copia). Hay que retomar las tesis y encararlas con las fuentes de constatación desde las que surgen.

El punto de partida de toda investigación se hace tomando como referencias concretas algunos datos en virtud de los cuales tenemos alguna manifestación de la objetividad. Sea cual fuere en definitiva la decisión metódica ulterior, descriptiva o explicativa, analítica o de síntesis, hay una teoría gnoseológica porque hay datos que merecen el nombre de conocimiento, hay una teoría ética porque hay fenómenos determinados como morales, hay una teoría metafísica porque hay una realidad que requiere una investigación de sus principios. Cada disciplina debe poner de relieve la naturaleza de éstos que llamamos fenómenos primarios.

III

Existen fenómenos primarios de la tesis racional. Por tesis racional entenderemos aquella que sostiene: la realidad es, en su ser mismo, algo

racional, es decir, sometido a leyes, entrañando un orden, una interna coherencia. No es necesario que racional signifique racionalista. Toda meditación que enfrente el tema deberá partir de estos fenómenos, sea cual fuere el resultado que alcance. Lo que significa que no habrá teoría de la razón, incluso la que niegue su consistencia metafísica, que no parta de una consideración de esos fenómenos primarios.

Nuestro método será el siguiente: intentaremos confrontar el pensamiento de Bergson con estas fuentes primarias de la tesis racional para que destaque el sentido de la doctrina del filósofo y con él se revele el camino adoptado en la respuesta. A la vez, creemos que será posible captar de modo más genuino lo que la crítica del filósofo desconsidera o silencia.

Admitamos que los fenómenos primarios de la tesis racional son, principalmente, tres: el primero se nos presenta en forma de pregunta: ¿por qué la realidad no aparece como un todo armónico, perfectamente coherente, proporcionado y hasta simétrico? O, lo que viene a ser lo mismo, ¿por qué existe en la realidad algo irracional? La pregunta destaca la resistencia de la mente humana a admitir, no sólo lo impenetrable para nuestra razón; su sentido es más ambicioso: apunta a lo irracional como intolerable y lo concibe como una violencia ontológica. Su aspiración: traducir lo irracional como irreal.

Un universo perfectamente racionalizado lograría que nuestra inteligencia se encontrara en él como en su casa. Las más antiguas filosofías lo han destacado de un modo neto y tal vez sea éste el fenómeno más poderoso para explicar la génesis de los sistemas de vena racionalista, en especial entre los griegos.

La racionalidad sería a la vez que expresión eminente de lo real, esencia de la naturaleza intrínseca del hombre. ¿Por qué existe lo oscuro, irregular, el capricho, el azar? ¿Qué fundamento tiene la nada, la pasión, la voluntad? La extrañeza y hasta repugnancia de lo sensible obedece a este imperativo (¿irracional?) de la realidad como un todo perfectamente ensamblado y estructurado, un perfecto coajuste, algo eterno y eternamente armónico, cósmico.

El segundo fenómeno tiene un carácter afirmativo, eminentemente tético. Constata la existencia de un orden en la realidad; la realidad no es dada en una estructura, es decir, en relación "inteligible" entre sus partes. Su posición es menos ambiciosa que en el caso anterior. Consiste en constatar en el ser una estructura que *revela* una interna racional-

dad. Lo constata, pero no se detiene en esto; asume a la vez firmemente la realidad de esto que como racional se destaca. El árbol que miro, el insecto o el cristal de cuarzo, se me presentan en una forma simétrica. No es necesario que el individuo concreto (este árbol o este cristal) se me presenten con una perfecta simetría. Basta que la tengan como forma esencial, que la pongan de manifiesto en su naturaleza, aunque sea imperfectamente. La tesis sería: hay algo racional en la estructura del mundo y eso que es racional es lo esencial de él. Conviene adelantar, aunque sea de modo simplemente alusivo, que esta tesis entraña todo un temple espiritual, de carácter a la vez estético (y lo mismo podría decirse de la anterior). Y que no niega la potencia de lo irracional; más bien tiende a someterla.

Se sustenta además en la convicción de que “lo que es”, lo que existe, posee un valor intrínseco *en su ser mismo*, aunque no fuera íntegramente explicable por vía racional exclusiva. Pero las posibilidades se multiplicarían fácilmente. Lo que en él destaca es la asunción de la existencia efectiva de lo racional en la realidad. Y a esto se acoge.

El tercer fenómeno primario de la tesis racional está más elaborado. Se funda en la naturaleza autoconsistente del espíritu humano, en la potencia racional del hombre. Todos tenemos la experiencia de lo que el atenerse a las reglas de la lógica logra. Y tenemos la convicción natural de que esta fidelidad a la estructura ideal de nuestro pensamiento (o a la legalidad ideal desde él puesta de manifiesto) es condición imprescindible de la verdad.

Este alcance de la verdad por vía racional puede traducirse en la teoría de que no es necesario salirse de ella para alcanzarla. Las teorías racionalistas, para las cuales estamos en posesión de principios verdaderos independientes de la experiencia y en ellos y sin salir de ellos se funda el conocimiento, insisten en este supuesto, casi diríamos sentimiento, de que el pensamiento humano tiene en sí a disposición la verdad. Pero entonces salta a la vista que lo real no puede ser sino racional, si la verdad lo es.

Estas doctrinas arraigan también en un fenómeno primario: nuestra experiencia racional y nuestra confianza en que las estructuras racionales (con inclusión de la idea o el concepto) recogen, de algún modo, la contextura de lo real (tal vez pueda encontrarse en esta postura una oculta congoja ante la diversidad de la realidad exterior y su carácter casi inaprehensible, o fugaz, o inconsistente; en su génesis podría encontrarse la interiorización de la primera actitud —correspondiente al pri-

mer fenómeno, en el que subsiste la idea de trascendencia⁸ del ser—, por una inconsciente búsqueda de seguridad en la inmanencia). Su raíz está en la lógica, la correspondencia entre estructura racional y verdad, verdad y realidad. En una lógica que, en las expresiones extremas, pretenderá ser, también, metafísica.

Si caracterizamos ahora cada uno de estos fenómenos en sus rasgos dominantes por referencia a las disciplinas tradicionales de la filosofía, diremos: El primero de ellos tiene un carácter predominante psicológico (en sentido amplio). La resistencia a admitir en el mundo un solo resquicio de irracionalidad es aquí una suerte de reacción (originaria o adquirida), que se sustenta en la especial constitución del espíritu.

El segundo destaca, abiertamente, una tesis ontológica, que dice relación con la constitución real del mundo y desarrollada sin reducciones o sustituciones constituye una posición realista.

El tercero tiene que ver, primariamente, con una mente autoconsciente que piensa el mundo y que manifiesta poderes o funciones. Tiene un carácter predominantemente lógico y se desliza hacia el idealismo.

Cabe añadir que a cada uno de estos fenómenos primarios corresponde una actitud primaria típica.

Veamos a continuación de qué modo responde a cada una de estas actitudes primarias la crítica de la razón en Bergson.

1ª. La tendencia a ver lo real como algo totalmente racionalizado se expresa como ambición unilateral del pensamiento cuando está dirigido por nuestra representación del espacio. El espacio es el ámbito de nuestra acción y de nuestra inteligencia (que sería la forma que adopta la conciencia al exteriorizarse). Su gran resorte “es una geometría latente, inmanente a nuestra representación de la espacialidad”.

Ya hemos dicho que la inteligencia es un recurso para la acción—según este pensador—, destinada naturalmente a fabricar cosas útiles e instrumentos que nos permitan obtenerlas. La raíz de su actividad no podría ser entendida sino concibiéndola desde la vida y observándola en su actuar. La inteligencia actúa relacionando, infiriendo. Tiende al dominio de la materia y es ciega para la interioridad; de ahí su tendencia a espacializar el tiempo.

Llevando al límite esta concepción, la razón sería exponente de nuestra voluntad de dominio de la materia inerte. Pero como sólo puede dominarse íntegramente lo que se conoce totalmente, el ímpetu constructivo del hombre se regula sobre los pasos de la materia enfocada en lo que tiene de espacial e inerte. Por esto tienden las ciencias a estruc-

turarse de acuerdo con las leyes de la geometría; en ésta encuentran el medio más directo para alcanzar el objetivo de la razón. Luego, la tendencia a ver lo real como algo entrañado de racionalidad no hace más que elegir el aspecto de la realidad que mejor se presta a un dominio intelectual. Nuestra resistencia a admitir lo irracional como real sería exponente de un impulso insatisfecho al dominio de la realidad.

Esta respuesta contiene algunas preelecciones: a) se determina la inteligencia esencialmente por relación a su actividad técnica; b) precisando más, la determinación *esencial* de la inteligencia se reemplaza por una concepción *natural*, y c) sin que el nexo quede en claro, el impulso al dominio del mundo se inscribe en la inteligencia.

Por la primera nota, Bergson desdeña en la caracterización de la inteligencia el tono axiológico que acompaña siempre a la estimación de su actividad. Así, desde antiguo se ha observado que el investigador puro merece una estimación mayor que el dedicado a aplicaciones técnicas del conocimiento (Einstein, por ejemplo, tiene mayor prestigio que Edison). Esta valoración no puede ser decisiva para la caracterización de su ser, pero es un antecedente que nos permite captar en qué actividades se logra una culminación de la labor intelectual. El ámbito propio y culminante del conocimiento se alcanza en la teoría. Pero la teoría no está sometida necesariamente a la técnica, aunque intervenga en su realización. Interviene como *un coadyuvante*, manteniendo en todo tiempo una marcada superioridad en el conocimiento.

Si nuestra estimación del inteligente se rigiera por lo que logra con su conocimiento, no se daría el caso de que la ciencia haya sido valorada en todo tiempo tanto más cuanto más se aparta de la utilización práctica o productiva (Un buen curandero, sería apreciado como hombre de "saber" más que un buen médico, un buen médico más que un buen biólogo. Lo que no ocurre). Lo que ocurre, por el contrario, es que conforme ha avanzado el quehacer científico, el conocimiento se ha ido destacando paulatinamente de sus aplicaciones y convirtiéndose en teórico; esto podría interpretarse en el sentido de que la función propia de la inteligencia debe encontrarse por la creación de su esfera peculiar y ésta se logra por un apartamiento progresivo del campo de trato con los objetos singulares, que sería el que corresponde a la inteligencia aplicada, en la experiencia común o en la técnica científica.

Por la segunda nota, decíamos, la determinación esencial de la inteligencia se reemplaza por una concepción natural. Siguiendo Bergson la pendiente del pensamiento naturalista y evolucionista precedente, enfo-

ca su crítica de la inteligencia desde el ángulo de su *actividad vital*, encuadrada en un sentido práctico y exterior. Con esto se comete, a nuestro juicio, una doble exclusión: se soslaya el concebir a la inteligencia en sí y por sí como fenómeno y se la enajena al volcarla fuera de sí.

El resultado, común a ambos aspectos, será una concepción marcadamente pragmática. La práctica, la acción en el mundo, sería su fin. En el caso de la teoría, estaría destinada a la técnica y a la política (en sentido amplio, como ámbito de las actividades sociales). Es aquí significativo advertir que el método empleado está condicionando de antemano la interpretación. Este método consiste en definir o caracterizar a la inteligencia por su función vital más destacada, de modo tal que su naturaleza se distinga en relación a lo que hace o para lo que sirve. Lo arriesgado del método está en que borra o tiende a desconsiderar los ingredientes que constituyen su mundo no pragmático, hasta la desconsideración de los factores que se encuentran como concomitantes de su actividad.

Así, el temple de ánimo o el tono afectivo que están en el origen de su actividad y que pueden ser factores de orientación para aprehenderla en su naturaleza propia (ya sea la sorpresa admirativa ante el comportamiento de la realidad, o la angustia, o la fruición contemplativa) quedan pospuestos por esta inversión desde la teoría hacia la praxis exterior. Sólo una cuidadosa descripción de su propio ámbito, integralmente concebido en todos sus nexos y con todos sus ingredientes de sentido podrá dar la respuesta por su "naturaleza". Pero esto exige una previa captación de su esencia, que no debe a priori confundirse con su función natural.

Por otra parte, el método desconsidera la experiencia concreta de lo que la inteligencia logra en el mundo interior, que es el verdadero hogar desde donde la técnica científicamente elaborada se proyecta, así como la acción ética o política.

Tercera nota: el impulso al dominio del mundo se inscribe en la inteligencia. Decíamos que el nexo no aparecía claro. En efecto, el dominio no es, de ningún modo, en principio, algo racional o racionalizado. La prueba está en que teorías como la de Nietzsche que exaltan el impulso de poderío, radican en la voluntad y son francamente irracionalistas.

Que la inteligencia pueda tener y tenga de hecho un papel pode-

roso en el imperio a que somete el hombre al mundo, no es prueba de que sea ésta su connatural dirección. Muchas veces se ha observado que la inteligencia inhibe más que ayuda a la acción exterior. Por otra parte, la fruición que se experimenta en el dominar y que viene a ser como índice subjetivo de la finalidad perseguida, no se asemeja a la fruición experimentada en el ámbito de la razón. Su uso puro tiende más al descubrimiento de nexos y relaciones, a la ordenación (no tanto de la realidad cuanto de nuestro conocimiento de ella) y a la complacencia en la visión intuitiva de su textura. Por esto en las primeras doctrinas filosóficas, en el origen de la filosofía, se le concedía, muy agudamente al parecer, una función contemplativa.

Además, la actividad intelectual suele encontrarse acompañada de un sentimiento estético y hasta de un misticismo que constituye la fuerza de la filosofía naciente de que la acción de fabricar carece, por lo menos en lo que afecta a su dimensión intelectual.

Con todo, conocer es también de algún modo capturar, captar. Tiene de alguna suerte de dominio de lo real. Faltaría determinar analógicamente, cuál es, bajo este sesgo, el nexo entre conocimiento y acción exterior, que sólo una fenomenología de ambos objetos haría posible. También aquí una descripción de su esencia es condición metódica previa. La tendencia a ver lo real como íntegramente racionalizado, o, para poner el tema en su forma originaria, la resistencia a aceptar lo irracional como real, estaría dirigida unilateralmente por nuestra representación del espacio. Sin duda ésta es la dirección primigenia de tal actitud. Cabría señalar como tema de investigación hasta qué punto la vocación capital de la inteligencia está comprometida con objetos de naturaleza espacial o con el espacio mismo. Ya en el origen de la teoría contemplativa de la inteligencia, concretamente en Platón, la actividad superior del entendimiento no operaba sobre objetos ideales acompañados de la nota de lo espacial. Sus objetos eran inespaciales (además de intemporales): valores, principios éticos, lógicos, metafísicos.

Sólo en la forma inferior del conocimiento teórico sus objetos eran "imágenes" de lo real, trasuntos de las cosas sensibles, como los objetos de la geometría. Este dato nos conduce a comprobar que no es de ningún modo evidente que la objetividad entendida desde la inteligencia encuentre cumplimiento en un orbe de entidades físico-geométricas. De hecho puede registrarse que en este mundo alcanza la inteligencia sus verdades menos controvertibles. No obstante, queda un resquicio no considerado por Bergson: que la actividad del espíritu no se complace

totalmente en el conocimiento de estos objetos, que la busca de principios absolutos trasciende esta esfera de lo espacial cuantitativo y parece ser esta tendencia la que refleja la vocación eminente del pensamiento racional.

La posición de Bergson, con todo y ser prácticamente apoyada en los resultados concretos, deja en pie la tarea de una teoría de la inteligencia desde el punto de vista de los objetos de rango eminente a los cuales se aplica, con recursos y principios manifiestamente racionales. Su concepción biopsicológica de la inteligencia es sólo una hipótesis explicativa.

2ª La segunda actitud primaria de la tesis racional la hemos caracterizado como reconocimiento de una estructura racional en el mundo. Una constatación más aventajada sería, por ejemplo, que los seres vivos existen ínsitos en una escala visiblemente ordenada, que el sistema solar es, como sistema, un todo armónico, etc.

Las nociones centrales del filósofo en este punto son las de *forma* y *orden*.

“Lo que es real —afirma Bergson— es el cambio continuado de forma: la forma no es más que una instantánea tomada sobre una transición”.

La forma, en el lenguaje filosófico toma diferentes acepciones. Todas se remiten, como a su origen, a la noción de “figura” tal como se da en geometría o en biología. Tanto “eidos” e “idea” como “species”, constituyen una elaboración lógica de la noción de “figura”, “contorno”, algo puesto entre límites con un “aspecto”, y corresponden al sentido primitivo de la palabra griega “morfé”. Dentro del vocabulario de Bergson debemos entenderla en su acepción primaria de figura biológica o geométrica, contextura, en oposición a contenido material.

Ya en la crítica a que somete Bergson las dos teorías de la evolución, la mecanista y la finalista, afirma su posición cercana al finalismo sin confundirse en él. Lo que reprocha a esta doctrina es que, bajo el influjo de hábitos intelectualistas, supone la preexistencia del porvenir en el presente, bajo la forma de idea. Y, por otra parte, no interpreta adecuadamente a la inteligencia al ponerla en la naturaleza.

En este punto la posición de Bergson se presenta oscura. Afirma que el mundo organizado es “un conjunto armonioso”, aunque admite “bastantes discordancias”. La armonía, más que de hecho, “existe, más bien, de derecho”. Pero, a la vez, excluye de la idea de armonía a la forma. No otra cosa significa afirmar que los contornos distintos que

atribuimos a un objeto y que le confieren su individualidad no son más que el dibujo de un cierto género de *influencia* que podríamos ejercer en un cierto punto del espacio. Diseñan “el plan de nuestras eventuales acciones”. Suprimida esta posible acción, la individualidad de los cuerpos se reabsorbe en una universal interacción.

La realidad es, para él, una movilidad incesante e incesantemente creadora, una fuerza viva y consciente. Por lo que podríamos suponer que el concepto de armonía se aplica sólo a la aparente manifestación espacializada de las cosas. Pero no es así. La armonía hay que encontrarla en la interacción misma, de la que las formas estáticas de lo real aparente no son más que una traducción imperfecta, espacializada, retenida por la inteligencia para su actuación. Algo así, diríamos, como un mapa provisional que se traza de una región que se va a explorar, sin que el mapa sea la región misma, que no es un dibujo sobre un papel, sino tierra y mar, árboles, animales y cosas.

La inteligencia, nuevamente aquí, no sería sino “la proyección necesariamente plana de una realidad que tiene relieve y profundidad”. Su error proviene de haberse representado el mundo, en lo que tiene de orgánico, como una construcción semejante a las nuestras, como una máquina perfectamente conexas en sus diferentes partes. En cambio, en la evolución de las especies se encuentra una disonancia profunda, originada en una “irremediable diferencia de ritmo”.

La armonía no es completa, ni está expresada en el despliegue de las formas vitales; rechaza, pues, la idea de “forma” como representación fiel de la realidad, pero (aquí surge el problema) se verá movido por la exigencia de encontrar un orden intrínseco, del que la armonía será una traducción imperfecta.

¿Cuál es, entonces, la significación del orden y cuál su alcance?

“El orden —dirá— es un cierto acuerdo entre el sujeto y el objeto. Es el espíritu encontrándose en las cosas”. No creándolas, como sostendría el idealismo, sino encontrándose en ellas. El espíritu no se regula sobre las cosas, ni las cosas sobre el espíritu, ni puede suponerse que entre el espíritu y las cosas haya una misteriosa concordancia. La tesis de Bergson es que la materia y la inteligencia se han ido adaptando recíprocamente. La primera es, en su origen, un fluir incesante que no admite parcelaciones rígidas; la inteligencia una tendencia vital que inmoviliza las cosas para apoderarse de ellas y utilizarlas. Ni la materia es algo laxo y muerto, ni la inteligencia un epifenómeno inconsistente.

Hay que suponer que la materia y la inteligencia se coadaptan y se detienen en una forma final.

Este es el sentido del “acuerdo” entre un sujeto inteligente y una materialidad que obedece al mismo movimiento. Con lo que Bergson —sea dicho al paso— alude el relativismo y apunta a un criterio de “aproximación” a la verdad.

El orden subsiste siempre. Pero hay dos especies de orden —nos dice— y ambos dependen de la dirección del espíritu: el de lo inerte y el de lo vital. Un ejemplo puede ayudar a entender la distinción. Reconocemos la presencia de un orden tanto en los fenómenos astronómicos como en una obra de arte. El orden que encontramos en la trayectoria de los astros pertenece a la primera clase: es automático. El que se halla en una sinfonía de Beethoven es un orden perseguido y logrado. El primero puede ser previsto matemáticamente, el segundo se sale de los cuadros matemáticos: es producto de creación, lo genial opuesto a lo automático. Pero no es menor orden, aunque no se encuadre en los marcos de una interpretación exclusivamente intelectual. Para poder apreciarlo, debemos romper con los usos impuestos por la inteligencia, que es incapaz de ver otro orden que el que repite formas de hechos conocidos.

Al llegar a este punto no podemos evitar la pregunta: ¿qué orden puede ser éste que pone entre paréntesis, si no evita, la realidad de lo formal y que niega expresamente una cabal armonía? ¿Puede aceptarse una teoría que ponga la armonía en la interacción secreta de fuerzas en movimiento? ¿No sería más adecuado negar la existencia de un orden perfecto en los fenómenos vitales y estéticos? El asentimiento a esta pregunta hubiera llevado a la filosofía de Bergson hacia un franco irracionalismo metafísico, a una posición muy parecida a la de Schopenhauer. El ser quedaría caracterizado por una voluntad o un impulso vital irracional y esta designación significaría algo más que un inocente —y siempre arriesgado— clasificar su filosofía en este o aquel casillero. Hubiera significado el deslizamiento de la idea de desorden en la concepción del principio de la realidad, es decir, en el ser. Con esto la ciencia caería simultáneamente, si es cierto que su destino consiste, como el filósofo lo reconoce, en responder a la pregunta: ¿por qué hay orden y no desorden en las cosas?

Pero sobre todo, la teoría misma de la evolución *creadora* quedaría sin sentido. Si la creación supone un sentido, la idea de orden es condición de su posibilidad. Toda la discusión incide en este tema del *orden*, uno de los conceptos capitales de la metafísica y de la teoría del conoci-

miento de Bergson. La respuesta será que el desorden es contingente y nos parece contingente por relación al orden inverso, “como los versos son contingentes por relación a la prosa y la prosa por relación a los versos”.

La tesis de Bergson será que el orden geométrico no constituye una realidad positiva; sería estimado en función de la idea de un desorden posible y se origina por la interrupción del orden inverso. Es imposible pensar el desorden: nunca hay una total ausencia de orden, hay sólo la constatación de un orden no buscado. El caos, el capricho, el azar, son ideas negativas que nacen de la ausencia de un orden previsto. “Comenzamos por pensar el universo físico y tal como lo conocemos . . .; después, por una serie de decretos arbitrarios, aumentamos, disminuimos, suprimimos, de modo tal que podamos obtener lo que llamamos desorden. En realidad, hemos reemplazado el orden automático por una multitud de voluntades elementales”.

Luego, el orden geométrico no tiene necesidad de explicación, ya que es, pura y simplemente, la supresión del orden inverso.

Si tratamos de entrar ahora en la intención del filósofo a partir de los datos que su meditar ofrece, encontraremos que se halla ante la tarea de fundar un orden superior al geométrico, al de la inteligencia. Ese orden superior es el de la obra de arte afin al de la naturaleza cuando ésta es juzgada desde la intuición. La proporcionalidad, la simetría, son formas de orden geométrico, y tienen algo de mecánico y rígido. El verdadero orden el que hay que descubrir en la naturaleza como creación se encuentra por analogías en la obra de un gran maestro de la pintura, la poesía o la música (“¿Qué yuxtaposición de curvas conocidas equivaldría jamás al trazo de lápiz de un gran artista?” se dice a modo de interrogación que es, más bien, una afirmación enfática).

El orden puramente simétrico nos introduce, según Bergson, en un mundo estático, en reposo y como atado por formas que aherrojan a sus criaturas. Pero, ¿qué clase de “orden” podría representar ese trazo de lápiz cuando está totalmente desligado de formas que entrañen —o huyan de— una estructura simétrica? Esta es la pregunta que nos hacemos.

Se ha observado desde la antigüedad que el arte se expresa en alguna proporcionalidad (oigase “racionalidad”), que aflora de él una cierta simetría de algún modo sometida a cánones, a exigencias formales. Podemos afirmar que no hay arte superior anárquico. En un movimiento de cualquiera sinfonía de Beethoven se descubren motivos

que no permanecen aislados, que se encuentran, por obra de las variaciones, del contrapunto, de la repetición melódica vigilada, en una simetría patente. El mismo fenómeno encontramos en el ritmo musical, uno de tantos elementos formales en música. ¿Serían aspectos desdeñables o inferiores de este arte?

Una simple ubicación simétrica de puntos no constituye un motivo artístico necesariamente. Sin embargo, es como el anuncio, la sugerencia de la posibilidad artística, con la condición de que, para serlo en un sentido eminente, se incluya algún motivo de sutil o poderosa textura creadora. Puede decirse que en la creación artística colabora la armonía de origen "geométrico" o, en un sentido general, racional. De donde una forma de orden no se originaría por la ausencia de la contraria; la idea de orden es eminentemente racional y colabora, sin exclusión, en la creación de toda gran obra artística.

Imaginemos, por ejemplo, una flor de lirio. Es cierto que "todos" sus elementos estéticos no se constituyen por la simple ordenación geométrica de una simetría rotatoria o cíclica. No es sólo su estructura tripolar, el esquema de líneas ordenadas de acuerdo con un principio matemático lo que nos estimula en la apreciación de su belleza. Están los colores, están las líneas delicadas de su dibujo, de sus (pétalos) que parecen huir de un rígido sometimiento a normas. Sin embargo, ni el color aislado o los colores yuxtapuestos, ni la línea aislada y parcial de un fragmento, producirán jamás la impresión que causa la armonía del conjunto. En ella colabora poderosamente un elemento geométrico, intelectual o como quiera llamarse, pero que apunta a un orden racional, a una proporcionalidad entre las partes.

Luego no nos encontramos con que la ausencia de un orden posibilite el orden inverso. Nos encontramos, más bien, con una colaboración de ciertos elementos primarios, impulsos originarios, movimientos anímicos tal vez, que son recogidos en la obra de la naturaleza por otros elementos "rationales", igualmente existentes e igualmente sugestivos. Y estos son los que entrañan un orden en sentido propio o en sentido eminente.

Pero habría tal vez que admitir un orden secundario, afín a la caracterización que Bergson da, incluso en esos elementos que en sí y por sí no deben ser caracterizados como "ordenados" (y al calificarlos de elementos de un orden secundario no estamos suponiendo en ellos un valor estético inferior). Recuérdese la noción de orden recogida anteriormente: un *acuerdo* entre sujeto y objeto, acuerdo que es exponente

de un *reconocimiento* del espíritu en las cosas. 'Acuerdo, es decir, correspondencia, bilateral coincidencia entre un ente que mira y conoce y otro que es visto y reconocido en su ser oculto como portador de un halo de espiritualidad, ésta como santificación de las cosas más allá de su apariencia material a que parece tender el pensamiento de Bergson).

Podría añadirse, pues, que en la experiencia estética del elemento primario, el que no tiene carácter en sí simétrico, hay un motivo oculto de simetría, que es el que le da su carácter de "orden". Este elemento, la melodía (en el caso de que no entrañe una construcción simétrica) o la nota pura, con su tonalidad emotiva, supone un motivo bilateral en el hecho de su captación subjetiva, que es como una repetición, una remodulación de su contenido en una forma. Esto es más intuitivo en pintura: el motivo de Goya, objetivo en su existencia real ante nosotros, está en nosotros como un eco, y la obra artística es apreciada en su valor previo ese como diseño de un lugar geométrico entre su objetividad y su resonancia subjetiva.

Sería éste un orden que podríamos llamar monofásico, porque sólo se hallan en él —sin conciencia de la bilateralidad apuntada— los elementos primarios que han de hacer posible la fruición estética o la teórica, según el caso. En el otro orden, bi o trifásico, la correspondencia entre las partes no necesita de la duplicación sujeto-objeto, porque en él mismo está el orden patentizado.

Más que exclusión en la captación del orden, hay colaboración. Y hasta la misma noción de creación, examinada cuidadosamente, revelaría, tal vez, la exigencia de un orden racional "realizado"*.

3ª La tercera actitud de la tesis racional sería —dijimos— la conciencia (y hasta la sugestión) de una correspondencia entre estructura racional y verdad, verdad y realidad. Su resorte estaría en la lógica, que se pretenderá proyectar, ambiciosamente, a la naturaleza de lo real.

Tiene que ver con la concepción bergsoniana de la lógica. Y también en este punto es significativo que el asunto se encare por vía expli-

* Pero, además, hay, en el prólogo, una extraña exclusión del orden llamado geométrico, en el proceso creador. También el orden llamado por Bergson geométrico es *creado* en el curso de la evolución (y realizado en formas vivientes). Es, igualmente, imprevisible en un momento ante-

rior, con la condición de que distingamos entre un proceso puramente causal y un orden real de armonía entre sectores. También en la elaboración de este orden —y tal vez de modo eminente— interviene un factor de creación.

cativa. La lógica, concebida como una suerte de petrificación de la geometría, tiene su origen en el lenguaje. La explicación de su naturaleza depende de su doctrina de la inteligencia.

La inteligencia, en su actitud natural, es el conocimiento de una forma, un conocimiento formal. Y una forma, por condición intrínseca vacía, puede ser llenada por multitud de cosas, incluso por aquellas que no sirven para nada. Por esto un conocimiento formal, como el que constituye el objeto de la lógica, no se limita a lo prácticamente útil, aunque en vista de la utilidad haya nacido de la razón.

La inteligencia —nos dirá nuevamente— no es una facultad destinada a la especulación pura. Su destino es la acción y, sobre todo, la acción constructiva. Pero este su primer oficio “no es posible más que por el empleo de ciertos medios que no están recortados a la medida exacta de su objeto, que lo sobrepasan y permiten de este modo a la inteligencia un trabajo suplementario, es decir, desinteresado”. De aquí nace la ambición de la inteligencia a poseer una idea de todo desde el momento que advierte su poder de fabricar, no sólo cosas, sino también ideas. El resultado final será un incontenible afán teórico de abrazarlo todo, de hacer que la realidad entera se someta a sus prescripciones; en términos de hoy diríamos, un totalitarismo devastador que pisotea los derechos de lo que se le sobrepone o se le insubordina.

Una de las notas de su vocación transformadora de lo real, es decir, su tendencia a inmovilizar lo dado y a verlo como discontinuo, se encontraría en la construcción de la esfera de lo inteligible puro, un mundo de conceptos semejantes por sus caracteres al mundo de los sólidos, de los que son una copia, pero con esta ventaja a su favor: que son como “elementos más ligeros, más diáfanos, más fáciles de manejar para la inteligencia que la imagen pura y simple de las cosas concretas”. “No son imágenes, sino símbolos”. Pues bien, “nuestra lógica es el conjunto de las reglas que hay que seguir en la manipulación de los símbolos”.

Nótese que en toda esta doctrina, el filósofo asume implícitamente que esta capacidad formal está connaturalmente al servicio y en función de la actividad creadora de cosas, pero al intentar su génesis no puede menos de describir su actividad formal, reflexiva e immanente. Es decir, que obtiene un conjunto de determinaciones que se salen teóricamente de su postulación inicial. ¿Cómo concebir que una actividad destinada a la acción material muestre su virtualidad característica en funciones alejadas de ella? ¿No habría que admitir, más bien, en este caso, una vocación natural que trasciende de los límites de una actividad “cons-

tructiva”? La fabricación sería un fruto parcial de la actividad intelectual, pero su zona de vigencia —digámoslo así— sería otra. La vida humana, por cierto, ha de construir objetos útiles para mantenerse, pero no toda acción vital ni, necesariamente, la inteligencia han de estar fundamentalmente destinadas a la producción. En este previo reconocimiento podría radicar una explicación más integral de su “ambición” de abrazarlo todo, hasta la vida y el pensamiento en su totalidad.

Creo que hay que llamar la atención sobre que, lo que está aquí en juego, no es sólo el mayor o menor valor objetivo de la tesis de Bergson, que considerada parcialmente es sobremanera poderosa y de gran sutileza; es algo de mayor alcance; se trata de determinar cuál es el destino de la razón y cuáles sus poderes en el trato de los problemas metafísicos. Lo que intentamos aquí no es una crítica negativa de su filosofía; es sólo un intento de confrontar el alcance de su tesis con los objetos a los que se refiere.

Su tesis del origen en la formación de las ideas, confirma la situación que acabamos de apuntar. Este origen estaría en la *movilidad* de los signos, que pueden pasar de cosa a cosa al designarlas. La inteligencia está caracterizada aquí como capacidad de reflexión. No está, pues, volcada a la consideración exclusiva de las cosas, exteriorizada. Al contrario, su reflexividad, su vuelta sobre sí misma, permite que opere con formas interiores o interiorizadas (por decirlo así), lo que revela que el remanente de energía del cual se halla en posesión, es un residuo de la mayor importancia (minimizado por el filósofo) para caracterizarla en su función típica.

Otro punto sobre el que conviene dirigir la atención es el que surge cuando se trata de comprender la teoría bergsoniana de la correspondencia entre inteligencia y realidad. También en este punto la doctrina es imprecisa: porque no se determina con claridad cuál podría ser el alcance del “formalismo” de la inteligencia en relación con el problema del conocimiento a priori, si hay un conocimiento de esta índole y en qué consistiría; tiende a negarlo. Pero sobre todo, porque el conocimiento de la realidad material se explica por una coadaptación originaria de la inteligencia con la materia, coadaptación conformadora de ambas. “Un proceso típico ha debido recortar al mismo tiempo materia e inteligencia en un tejido que contenía ambas”. No se incluye la hipótesis bajo la vieja doctrina de la armonía preestablecida, pero no anda lejos.

Sin embargo, puede afirmarse que uno de los conceptos de mayor dificultad intelectual para su aprehensión es, precisamente, el de ma-

teria. ¿Cómo explicarse este hecho a partir de aquella postulación? No se descubre en este punto una adaptación entre lo que la inteligencia ofrece como conocimiento de la materia y lo que logra la acción (parcialmente usufructuaria de la inteligencia). La tesis de la connaturalidad entre materia e inteligencia es sumamente arriesgada. Una prueba la encontramos en el progresivo debilitamiento de la noción de materia en la física contemporánea, hasta su exclusión. A medida que la ciencia física se ha matematizado más, es decir, se ha ido intelectualizando (en la terminología de Bergson), ha ido orillando formalmente el uso de la idea de materia para aludir a lo que llamamos realidad física.

IV

El examen que hasta este momento hemos hecho nos remite a la interpretación que podríamos llamar central de la inteligencia y la razón en Bergson (el mismo la llama “la inteligencia en el sentido más restringido” del término). Pero pecaría de unilateral si la dejáramos expresada en estos términos.

En uno de sus últimos trabajos, Bergson define a la inteligencia general como “facultad de ordenar razonablemente los conceptos y de manejar convenientemente las palabras” y la distingue de la inteligencia en un sentido más restringido que se identificaría con la “función matemática del espíritu”. El primer aspecto se concentra y adquiere su máxima eficacia en el segundo.

En cuanto al concepto de razón, advertimos, por su uso, que es a veces la expresión simbólica del conjunto de los procesos intelectuales (percepción, asociación, atención, etc.), y otras, la expresión acentuada y suprema de lo intelectual.

De todos modos, la vida intelectual se cumple a perfección, según el filósofo, en la razón, y no hay diferencia de naturaleza entre ellas. Hay, eso sí, una diferencia cualitativa en el pensamiento del filósofo. Desde que comenzamos a leer sus obras advertimos cierto desvío por lo inteligente, que no tiene su origen en la desestimación de la inteligencia, sino más bien, del “inteligente” (en el primer sentido apuntado). Las páginas en las que se ocupa Bergson de describir al “homo loquax”—el inteligente en el sentido corriente del término— son las únicas, tal vez, en que el filósofo se muestra duro y un poco impaciente.

Más interés tiene para nosotros destacar una concepción más elaborada de la razón en el filósofo. Ya al comienzo de su obra capital sobre este tema, *La Evolución creadora*, nos encontramos con el empleo muy peculiar del concepto de razón. En un sentido, el hasta aquí considerado, es esa tendencia natural del espíritu que se dirige al mundo aplicando sobre la realidad móvil, en cambio incesante, esquemas rígidos, los conceptos y las figuras geométricas, las leyes físicas impuestas por la matemática; en otro sentido, ~~el~~ que aquí destacamos es una tendencia móvil, adaptable a diversas circunstancias, algo *no hecho*, no fijo, podríamos decir.

Afirma: "Se tiene razón al decir que lo que hacemos depende de lo que somos, pero hay que añadir que *somos, en cierta medida, lo que hacemos* y que *nos creamos continuamente* a nosotros mismos. *Esta creación de sí por sí es tanto más completa cuanto mejor razonamos sobre lo que hacemos*, pues *la razón no procede aquí como en geometría*, donde las premisas están dadas de una vez para siempre, impersonales, y donde una conclusión impersonal se impone. Aquí, por el contrario, las mismas razones podrán dictar a personas diferentes, o a la misma persona en *momentos diferentes*, actos profundamente diferentes, aunque igualmente razonables. Para decir la verdad, *no son del todo las mismas razones*, puesto que no son las de la misma persona, ni del mismo momento. Por esto *no se puede operar sobre ellas in abstracto*, por fuera, como en geometría, ni resolver para otro *los problemas que la vida impone*" (El subrayado es nuestro).

La razón no queda apartada de su función propia, de su tendencia vital, pero se le reconoce algo así como un índice móvil de plasmación, una facultad de romper los cuadros de inmovilización a los que está sometida por la acción exterior. Aun en el caso de que este adueñarse del contorno sea lo que la caracterice eminentemente, no es el resultado material de la invención lo que importa, sino la creación de "ideas nuevas, de nuevos sentimientos que la invención puede hacer surgir de todos lados, como si su efecto esencial fuera elevarnos por encima de nosotros mismos y, por medio de eso, *ampliar nuestro horizonte*".

No vamos a insistir en lo que tiene de revelador el hecho de tal reconocida desproporción entre el efecto y la causa; ya apuntamos brevemente a este problema en el paso anterior. Lo que interesa captar en este punto es que la función dominante de la materia asignada a la inteligencia por Bergson no acaba en este dominio, ni en la función consiguiente o concomitante; es un recurso vital que permite al espí-

ritu vencer la resistencia que la materia ofrece, por una adaptación a sus modalidades. El imperio de la inteligencia sobre la materia tendería a “dejar pasar alguna cosa que la materia detiene”. La inteligencia es un recurso vital del espíritu en su lucha por imponer sus propios requerimientos.

Se ha afirmado que Bergson sostuvo una concepción de la vida obtenida desde la biología científica, y es en parte cierto; pero hay que tener presente que esa concepción biológico-especulativa o, mejor, biopsicológica, no es en definitiva naturalista, aunque pretende aplicar en gran medida sus métodos. Su teoría evolucionista y el gran acopio de datos sacados de las ciencias positivas constituyen sólo un amplio substrato de su filosofía del espíritu.

Repárese en las proposiciones siguientes: somos lo que nos hacemos. Y este nuestro hacernos transcurre en distintas circunstancias o situaciones sobre las cuales nuestra razón debe aplicarse: Bergson dirá “momento”. En cada uno de estos momentos esta realidad, anterior a la conciencia natural del yo y de las cosas, esta realidad que es nuestra vida, ha menester de la razón para alcanzar su obra. La vida es un fluido ignoto, actividad, con todo, sujeta a límites. Vista en su realidad propia es algo íntimo, duración pura, cuya substancia (o cuyo ser) es cambio.

En la creación continua de nosotros mismos la razón tiene una función destacada, pero no procede aquí como en geometría, no se trata de la razón físico-matemática, impersonal, rígida. Sobre la vida no es posible operar *in abstracto*, pero en la solución de los problemas que nuestra realidad impone ha de estar presente la razón.

El razonamiento de la primera especie tiende a encerrarse en el círculo de lo dado, pero la acción rompe el círculo y empuja a la razón a adaptarse a nuevas circunstancias. Luego la razón es una potencia de ámbito y actividad variable o, lo que es lo mismo, no posee una contextura fija *ab aeternitatis*. Es “razón vital”. Ella —lo dice expresamente— permitirá la ampliación de nuestro horizonte.

Hemos subrayado todos estos datos para mostrar la analogía notable que hay entre ellos y la tesis central de un pensador de nuestra lengua. El método de la razón vital está ya germinalmente aludido en la filosofía de Bergson (lo que no significa, naturalmente, restar méritos a la obra, original en este punto más esclarecedora de José Ortega y Gasset). La teoría orteguiana del concepto como “órgano de la percepción y apresamiento de las cosas” podría aplicarse a la teoría de Berg-

son. En Ortega hay, además, un intento por afianzar y dar mayor vigencia ontológica, y no sólo metódica, a la razón vital y, sobre todo, por ampliarla hacia una razón histórica, aspecto de que carece la filosofía de Bergson.

“Vivir es no tener más remedio que razonar sobre la inexorable circunstancia” dice Ortega y la frase podría ser atribuida a Bergson. Pero el rasgo peculiar de la concepción orteguiana se insinúa en este “no tener más remedio”, apuntado con energía y casi polémicamente. La razón es “*toda acción intelectual* que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente”, según Ortega, y no es difícil advertir que la primera parte responde con toda precisión al concepto de razón en la filosofía del filósofo francés. La primera parte, porque la segunda es ambigua: “por medio de la cual —dice— *topamos con lo trascendente*”.

Es ambigua porque el concepto de lo trascendente puede entenderse en Bergson en dos sentidos: lo trascendente es el mundo exterior, el de las cosas, en el primero; es la realidad misma, metafísicamente concebida, en el segundo sentido. En el primero es evidente que la razón nos pone en contacto con la realidad; hasta es el órgano cuya función es ésa, topar con las cosas, conocerlas para dominarlas, dirigir las en función de nuestra existencia. En cambio en el segundo sentido, no hay posibilidad de trascendencia para la razón.

A este punto queríamos llegar. El conocimiento de la realidad trascendente en el sentido riguroso y metafísico del término necesita de otra facultad, según Bergson, de la intuición filosófica. Aquí su filosofía se sitúa polémicamente contra la función contemplativa reconocida desde la antigüedad a la inteligencia.

Nos hemos referido de paso, anteriormente, a esta teoría contemplativa de la actividad inteligente, de la nóesis, en Platón. Hemos aludido, también de paso, a la idea que de esta actividad contemplativa tenía Bergson. La filosofía tradicional erró —según éste— al sostener que la inteligencia tiene la misión de contemplar, recorriendo como con la vista la articulación formal de las cosas. La acción exterior y la fabricación le exigen una actitud contraria.

Hay que advertir que no niega el poder contemplativo de la actividad racional: lo interpreta sólo como actividad marginal, impropia, siguiendo los hábitos pragmáticos de su pensamiento. También el concepto de contemplación adolece —creemos— de una insuficiente caracterización de su sentido. Tal como aparece en Platón, que es el ejemplo

más eminente y clásico, la contemplación en sentido propio es lo que Bergson llama pensamiento discursivo o razón. Esta es en el filósofo griego una forma inferior de “nóesis”; ni siquiera es nóesis en sentido estricto: es “diánoia”, pensamiento discursivo, y o caracteriza, precisamente como Bergson, como tipo de conocimiento que se encuentra, en su forma pura, en geometría. La nóesis, esa captación o “intuición intelectual” sólo se complace con la aprehensión del principio no condicionado o sin supuestos, lo que Platón llama, aproximadamente, “principio an-hipotético”.

La teoría de la intuición filosófica intenta reemplazar a la tradicional intuición intelectual. He aquí una teoría que, al menos hasta el presente no ha tenido continuidad. La intuición no es una visión formal de la inteligencia; es una suerte de contacto con lo real; en este sentido, conserva la noción esencial de conocimiento directo, inmediato. Su acto: sumergirse el espíritu en el devenir, captarlo en sí mismo como tal. La experiencia de la duración llevó al filósofo a esta teoría. Si la inteligencia es ciega para aprehender la duración en lo que tiene de propio, cualidad pura, no cantidad, realidad inespacial en movimiento y creación continua, debe existir otra vía de conocimiento de lo real como es en sí, no adulterado por la acción analítica de la inteligencia que, desde las célebres aporías de Zenón de Elea, ha imperado en filosofía. Este método superior del conocimiento metafísico lo da la intuición filosófica.

¿Cómo se caracteriza la actividad de la intuición? Se la caracteriza por seguir una dirección inversa a la inteligencia. Esta es la atención que el espíritu presta a la materia. Aquella, una vuelta a la interioridad. ¿Será sólo una cuestión de palabras? El mismo Bergson considera el caso. Si se quiere atribuir la intuición a la inteligencia. “Será necesario especificar entonces que hay dos funciones intelectuales, inversas una de otras, pues el espíritu no piensa al espíritu sino remontando el camino de los hábitos adquiridos por el contacto con la materia, y estos hábitos son los que se llama corrientemente las tendencias intelectuales. ¿No vale más, entonces, designar con otro nombre una función que no es por cierto lo que de ordinario se llama inteligencia? Nosotros decimos que se trata de la intuición”.

Asignando a la intuición el conocimiento del espíritu, no se retira nada a la inteligencia —sostiene. Pero está a la vista que no se trata sólo de una cuestión terminológica. Las determinaciones que el filósofo

hace de la intuición en su estudio especial sobre ella (*La intuición filosófica*) nos presentan datos que trascienden una simple diferencia de dirección. Hay una inconmensurabilidad de principio entre inteligencia e intuición. La inteligencia tiende al análisis, la intuición a la experiencia de lo simple, la inteligencia divide y hasta escinde la realidad en articulaciones y desarticulaciones, la intuición permite recoger la realidad en una unidad vivida, la inteligencia tiende a la construcción del sistema, la intuición a la experiencia de lo vivido en la conciencia.

El supuesto discutible que opera en esta filosofía parece haber sido el identificar la acción de la inteligencia con el conocimiento matemático, sobre todo geométrico, y ver en él su actividad pura y, *por lo tanto*, superior. Por esto insistimos sobre este punto en los análisis anteriores.

Pero la inteligencia, en su actividad misma, puede verse siendo activa. La esencia no es inmovilizadora por ser ideal. Este puede ser un prejuicio pro-eleático y pro-platónico insito en la filosofía de Bergson (que el mismo Platón, probablemente, no compartiría). Lo que es visto en la intuición interior se conceptúa al adquirir un sentido. Tiene una significación, y la inteligencia —es decir, la capacidad de comprender— sabe a qué atenerse sin desnaturalizar al movimiento en su ser. Ve y comprende al movimiento como movimiento, incluso en su aspecto interior.

Bergson prejuzga que un mundo en movimiento sólo puede ser negado por un mundo inmóvil. Con esto se asume más de lo que se puede demostrar. Es posible de hecho imaginarse una concepción de la esencia que rehuya ambas determinaciones. Pero esto sólo podría demostrarlo un estudio concreto. Y el punto de partida podría ser —pensamos— una descripción del ánimo contemplativo.

¿Por qué del ánimo contemplativo? Porque sólo un estudio de esta índole puede centrarse sin asunciones científicas o metafísicas en el corazón mismo de la actividad inteligente como “razón vital” en un sentido pleno. Lo más probable es que tuviera que modificarse tanto nuestra concepción de la praxis como de la teoría. Y por este medio se podría evitar una concepción vital pragmática de la inteligencia, adosada en exceso a la acción exterior.

La intención de Bergson fue, sin duda, rehabilitar a la metafísica y mostrar su posibilidad. De esta rehabilitación dependía el prestigio de la filosofía como toma de conciencia de que estamos, somos y nos movemos en el absoluto. Su decisión fue que la metafísica no es posible por

vía especulativo-racional, tal como se había desarrollado en los grandes sistemas antiguos y modernos. La intuición filosófica sería su nuevo órgano.

Ahora bien, entendida la intuición al modo bergsoniano, que en su expresión originaria y pura se encuentra en la experiencia de la duración, borra aquella los contornos de lo intelectual y se sumerge en la experiencia de su vida interior. Al hacerlo, no encuentra, como expresión de esta experiencia, nada que permita aplicar la cualidad de lo racional. Es sólo un contacto que se atribuye a la copresencia de la realidad, pero que encuentra su cumplimiento en el sentirse y tiende a negar por obra del mayor rango metafísico concedido a la intuición, la dimensión racional del ser —y no sólo en el espíritu; también en las cosas.

“No hay cosas, no hay más que acciones” —afirma. “En realidad, un organismo es un centro de acción”. Estas afirmaciones, que podrían multiplicarse nos orientan en la concepción capital de la metafísica bergsoniana: el *élan vital*. Y es hasta curioso observar cómo a comienzos de nuestro siglo revive una noción metafísica de los albores de la filosofía —por no decir la originaria. La noción bergsoniana del impulso vital coincide notablemente con la de *arkhé* entre los milesios, en especial en Anaximandro. Hasta su teoría evolutiva recuerda la concepción griega primitiva de la *fysis*.

Esta determinación dinámica del Principio creador incidiría en una teoría en la que lo autoconsistente es sólo la acción espiritual movida por una voluntad de creación, indeterminada y hasta con un resquicio de arbitrariedad. Es, en suma, un impulso creador que se recrea en la autoconciencia cualitativa de su propio acto. El supuesto de un orden racional en el mundo queda debilitado, minimizado por esta preferencia acordada a la interioridad intuitivamente captada, a una tendencia no-racional.

En este punto se encuentra la dificultad para calificar la filosofía de Bergson como racional o irracional. No sería una filosofía irracionalista porque no prescinde de lo racional ni niega el poder de la razón. De un modo muy explícito afirma que la razón debe combinarse, convivir con la intuición para constituir, no sólo una filosofía en plenitud; también para remontarse hasta una concepción de lo originario. Lo que parece aludir a la necesidad de elaborar un método suprarracional que evite la caída, tanto en un racionalismo lógico-matemático exclusivo cuanto en un pseudomisticismo irracionalista que ni siquiera

podría llamarse metafísico. ¿En qué actividad o programa concreto podría encontrarse?

Estimamos que la filosofía de Bergson, que debería culminar en una metafísica, vacila y permanece inacabada en este punto. Queremos sugerir cuál puede ser la causa. Su concepción del *élan vital* elude la traducción de lo real como racional. Lo racional sería sólo trasunto de una forma de actividad parcial, sometida a la acción, y el ser (término poco usado por el filósofo) no es en su médula algo racional, puesto que la razón es un recurso para la acción, que es la realidad misma. Esta continuidad de transición se traspone parcialmente en racional; pero esta transposición no permite calificar a la realidad misma en estructura. *Lo estructural es el resultado aparente, inacabado, en verdad inconsistente, de un impulso extrarracional.*

Aquí radica lo que podríamos llamar *proyección de la inconmensurabilidad entre intuición e inteligencia a la teoría metafísica del principio y, por consiguiente, a la concepción de la realidad*. Pese a los esfuerzos geniales del filósofo, a sus protestas, se realiza en su obra, no sólo una duplicación, tal vez innecesaria entre inteligencia e intuición; se realiza una efectiva escisión entre ambas facultades.

Con todo, esta limitación de la actividad racional y la crítica a que Bergson la ha sometido, es uno de los logros más fecundos de su doctrina en la historia de la filosofía. Incide en el tema del método de la metafísica, es decir, de su vía de acceso al ser y constituye uno de los temas de meditación en la filosofía del presente.