

287
(1830)

LA INTUICION FILOSOFICA (1)

Señores: Desearía someter a ustedes algunas reflexiones sobre el espíritu filosófico.

Me parece — y más de una memoria presentada a este congreso lo atestigua — que la metafísica procura en este momento simplificarse, aproximarse cada vez más a la vida. Creo que ella tiene razón y que es en ese sentido que debemos trabajar. Pero estimo que no haremos con ello nada de revolucionario; nos limitaremos a dar la fórmula más aproximada de lo que constituye el fondo de toda filosofía,—quiero decir de toda filosofía que tiene plena conciencia de su función y de su destino. Es menester que la complicación de la letra no haga perder de vista la simplicidad del espíritu. De no tenerse en cuenta más que las doctrinas ya formuladas, las síntesis en que ellas parecen abrazar las conclusiones de las filosofías anteriores y el conjunto de los conocimientos adquiridos, se corre el riesgo de no percibir lo que hay de esencialmente espontáneo en el pensamiento filosófico.

Hay una observación que han podido hacer todos aquellos de entre nosotros que enseñan la historia de la filosofía, todos aquellos que tienen ocasión de volver a menudo sobre el estudio de las mismas doctrinas y de llevar así cada vez más lejos su profundización. Un sistema filosófico parece, desde luego, erigirse como un edificio completo, de sabia arquitectura, donde se han tomado disposiciones para que en él puedan alojarse cómo-

(1) El presente trabajo, inédito en castellano, es una conferencia pronunciada por H. Bergson en el Congreso de Filosofía de Bolonia. La *Revue de Métaphysique et Moral*, donde únicamente se publicó, se encuentra completamente agotada. Por eso hemos resuelto reimprimirlo, además de traducirlo.—N. DE LA R.

damente todos los problemas. Al contemplarlo bajo esta forma, experimentamos una alegría estética reforzada de satisfacción profesional. En efecto, no solamente encontramos aquí el orden en la complicación (orden que a veces nos entretenemos en completar descubriéndolo), sino que, también, sentimos el placer de creer que sabemos de dónde proceden los materiales y cómo ha sido hecha la construcción. En los problemas que el filósofo ha planteado reconocemos las cuestiones que se agitan en torno de él. En las soluciones que da de ellos creemos reencontrar, coordinados o no, pero apenas modificados, los elementos de las filosofías anteriores o contemporáneas. Tal visión ha debido serle suministrada por éste, tal otra le fué sugerida por el de más allá. Podríamos reconstruir la mayor parte de lo que ha hecho con lo que ha leído, entendido y aprendido.

Nos ponemos entonces a la obra, vamos a las fuentes, pesamos las influencias, sacamos las semejanzas y terminamos por ver distintamente en la doctrina lo que en ella buscábamos: una síntesis más o menos original de las ideas entre las cuales el filósofo ha vivido.

Pero un contacto a menudo renovado con el pensamiento del maestro nos conduce, por impregnación gradual, a un sentimiento muy diferente. No digo que el trabajo de comparación al cual nos habíamos librado antes haya sido tiempo perdido: sin este esfuerzo preliminar para recomponer una filosofía con lo que no es ella y para enlazarla a lo que estaba a su alrededor, no alcanzaríamos acaso jamás lo que ella es verdaderamente; pues el espíritu humano es así: comienza a comprender lo nuevo cuando ha utilizado todos los medios para reducirlo a lo antiguo. Pero a medida que tratamos de instalarnos dentro del pensamiento del filósofo, en vez de girar a su alrededor, vemos transfigurarse su doctrina. Por de pronto, la complicación disminuye. Luego las partes entran las unas en las otras. En fin, todo se condensa en un punto único al cual pensamos que podríamos acercarnos cada vez más, aunque fuese de desesperar de alcanzarlo.

En ese punto hay algo simple, infinitamente simple, tan extraordinariamente simple, que el filósofo jamás ha conseguido decirlo. Y es por eso que ha hablado toda su vida. No podía

formular lo que tenía en el espíritu sin sentirse obligado a corregir su fórmula, después a corregir su corrección: así, de teoría en teoría, rectificándose cuando creía completarse, por una complicación que traía otra complicación, y por desenvolvimientos yuxtapuestos a otros desenvolvimientos, no ha hecho otra cosa que ofrecer con aproximación creciente la simplicidad de su intuición original. Toda la complejidad de su doctrina, que llegaría al infinito, no es entonces más que la inconmensurabilidad entre su intuición simple y los medios de que disponía para expresarla.

¿Cuál es esta intuición? Si el filósofo no ha podido darnos su fórmula no somos nosotros quienes lo conseguiremos. Pero lo que alcanzaremos a asir y a fijar, es una cierta imagen intermedia entre la simplicidad de la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la traducen, imagen fugitiva y desvaneciente que, acaso desapercibida, frecuente al espíritu del filósofo, le sigue a través de las vueltas de su pensamiento como si fuese su propia sombra; y si bien no es la intuición misma, se acerca a ella mucho más que la expresión conceptual, necesariamente simbólica, a la cual debe recurrir la intuición para suministrar "explicaciones".

Observemos bien esta sombra: adivinaremos la actitud del cuerpo que la proyecta. Si nos esforzamos en imitar esta actitud o mejor aún en insertarnos en ella, volveremos a ver en la medida de lo posible lo que el filósofo ha visto.

Lo que caracteriza por lo pronto a esta imagen es el poder de *negación* que lleva en sí. Recordáis cómo procedía el demonio de Sócrates: detenía la voluntad del filósofo en un momento dado, y le impedía actuar antes de ordenarle lo que tenía que hacer. Me parece que la intuición a menudo procede en materia especulativa como el demonio de Sócrates en la vida práctica; es al menos bajo esta forma que se inicia, bajo esta forma también nos da sus manifestaciones más netas: ella prohíbe. Ante las ideas corrientemente aceptadas, como así también ante las tesis que parecían evidentes y las afirmaciones que hasta entonces habían pasado como científicas, ella murmura al oído del filósofo la palabra *Imposible*. Imposible aun cuando los hechos y las razones parecieran invitar a creer que esto es posible, real y cierto. Imposible, porque una cierta experiencia,

confusa acaso pero decisiva, te dice por mí, que ella es incompatible con los hechos que se alegan y las razones que se dan y que desde luego estos hechos están mal observados, y esos razonamientos son falsos. ¡Fuerza singular la de esta potencia instintiva de negación! ¿Cómo no ha llamado antes la atención de los historiadores de la filosofía?, No es evidente que el primer paso del filósofo, cuando su pensamiento está aún mal asegurado y nada hay de definitivo en su doctrina, sea de rechazar definitivamente ciertas cosas? Más tarde, podrá variar en lo que afirmará; pero no variará en lo que niega. Y si varía en lo que afirma, será en virtud del poder de negación inmanente a la intuición o a su imagen. Se librerá a deducir perezosamente consecuencias según reglas de una lógica rectilínea; y he aquí que de pronto, ante su propia afirmación, experimenta el mismo sentimiento de imposibilidad que había experimentado ante la afirmación ajena. Habiendo dejado la curva de su pensamiento para seguir derecho por la tangente, se ha tornado exterior a sí mismo. Vuelve en sí regresando a la intuición. De estas partidas y de estos retornos están hechos los zigzags de una doctrina "que se desenvuelve", esto es, que se pierde, se vuelve a encontrar y se corrige ella misma indefinidamente.

Librémonos de esta complicación, remontemos hacia la intuición simple o por lo menos hacia la imagen que la traduce: al mismo tiempo veremos la doctrina libertarse de las condiciones de tiempo y lugar de las cuales parecía depender. Sin duda, los problemas de los cuales el filósofo se ha ocupado son los problemas que en su tiempo se planteaban; la ciencia que ha utilizado o criticado era la de su tiempo; en las teorías que expone se podrán también descubrir, si se las busca, las ideas de sus contemporáneos y de sus predecesores. ¿Cómo podría ser de otra manera? Para hacer comprender lo nuevo es forzoso expresarlo en función de lo antiguo; tanto los problemas ya planteados, las soluciones ya suministradas, la filosofía y la ciencia del tiempo en que vivió, han sido para cada gran pensador la materia de la cual ha estado obligado a servirse para dar forma concreta a su pensamiento. Además, es tradición desde la antigüedad presentar toda filosofía como un sistema completo que abraza todo lo que se conoce. Pero sería

equivocarse extrañamente tomar por un elemento generador de la doctrina lo que sólo fué su medio de expresión. Tal es, como lo dije antes, el primer error a que nos exponemos cuando **1** abordamos el estudio de un sistema. Nos impresionan tantas semejanzas parciales, tantas aproximaciones parecen imponerse, alusiones tan numerosas, tan apremiantes se dirigen de todas partes a nuestro ingenio y a nuestra erudición, que estamos tentados a recomponer el pensamiento del maestro con los fragmentos de ideas tomados aquí y allá, dispuestos a elogiarlo en seguida por haber sabido — como acabamos de mostrarnos capaces nosotros también — ejecutar un hermoso trabajo de mosaico. Pero la ilusión no dura mucho, por cuanto nos damos cuenta bien pronto que ahí donde el filósofo parece repetir cosas ya dichas, él las piensa a su manera. Renunciamos entonces a reconstruir; pero para deslizarnos lo más a menudo hacia una nueva ilusión, menos grave sin duda que la anterior, pero más tenaz que ella. Nos figuramos fácilmente la doctrina **2** — aun si es de un maestro — como surgida de filosofías anteriores y como representando “un momento de una evolución”. Ciertamente no estamos del todo en error, por cuanto una filosofía se asemeja más bien a un organismo que a un conjunto y es más conveniente hablar aquí de evolución que de composición. Pero esta nueva comparación, fuera de que atribuye a la historia del pensamiento más continuidad de la que en realidad posee, tiene el inconveniente de mantener fija nuestra atención sobre la complicación exterior del sistema y sobre lo que pueda haber de previsible en su forma superficial, en vez de invitarnos a palpar la novedad y la simplicidad del fondo. Un filósofo digno de este nombre nunca ha dicho más que una sola cosa: y todavía, más, ha procurado decirla de lo que la ha dicho verdaderamente y ha dicho una sola cosa porque no ha visto más que un solo punto: y fué además menos una visión que un contacto; este contacto ha suministrado un impulso, este impulso un movimiento, y si este movimiento, que es como un cierto remolino de cierta forma particular, no se muestra visible a nuestros ojos más que por lo que ha recogido en su curso, no por eso es menos cierto que otras polvaredas pudieron ser levantadas, sin dejar de ser el mismo remolino. Así, un pensamiento que trae al mundo algo nuevo está obli-

gado a manifestarse a través de las ideas hechas que encuentra a su paso y que arrastra en su movimiento; aparece así como relativa a la época en que el filósofo ha vivido, pero esto no es más que una apariencia. El filósofo pudo haber venido muchos siglos antes, pudo encontrarse con otra filosofía y con otra ciencia, así como plantearse otros problemas; se hubiera expresado en otras fórmulas, y quizás ni una sola línea de todo lo que ha escrito hubiera sido lo que es y sin embargo habría dicho la misma cosa.

Permitidme elegir un ejemplo. Hice antes un llamado a vuestros recuerdos profesionales; ahora, si lo permitís, evocaré algunos de los míos. Profesor en el Colegio de Francia, consagro todos los años uno de mis dos cursos a la historia de la filosofía. Es así cómo pude, durante varios años consecutivos, comprobar ampliamente respecto de Berkeley y luego respecto de Spinoza, la experiencia que acabo de describir. Dejaré de lado a Spinoza; nos llevaría muy lejos. Sin embargo, no conozco nada más instructivo que el contraste entre la forma y el fondo de un libro como la *Ética*: por un lado, esas cosas enormes que se llaman la Substancia, el Atributo y el Modo, y el formidable conjunto de teoremas con la confusión de definiciones, corolarios y escolios y esta complicación instrumental y ese poder aplastante hacen que el novicio se llene de admiración y de terror en el umbral de la *Ética* como ante un acorazado tipo Dreadnought; — de otro lado, cierta cosa sutil, muy ligera, casi aérea, que huye cuando se le acercan, que ni aun de lejos se puede mirar, sin llegar a ser incapaz de adherirse al resto —, aun a lo que pasa por capital, aun a la distinción entre la Substancia y el Atributo, aun a la dualidad del Pensamiento y de la Extensión. Es, detrás de la pesada carga de conceptos emparentados con el cartesianismo y el aristotelismo, la intuición que fué de Spinoza, intuición que ninguna fórmula, ni la más simple, será bastante simple para expresar. Digamos, para satisfacernos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el cual nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la cual Dios la engendra la idea de que la "conversión" de los Alejandrinos, cuando llega a ser completa, constituye un todo con su "procesión", y que cuando el hom-

bre, salido de la divinidad, logra entrar en ella, no percibe más que un único movimiento allí donde antes había visto los dos movimientos inversos de ida y vuelta,—la experiencia moral que se encarga aquí de resolver una contradicción lógica y de hacer que, por brusca supresión del *Tiempo*, el retorno sea una ida. Cuanto más remontamos hacia esta intuición original, comprendemos mejor que si Spinoza hubiese vivido antes que Descartes habría escrito, sin duda, algo distinto de lo que escribió, pero que, viviendo y escribiendo Spinoza, estaríamos igualmente seguros de tener el spinocismo.

Llego a Berkeley, y como lo he tomado de ejemplo, ustedes no encontrarán malo que lo analice en detalle: la brevedad no podría obtenerse sino a expensas del rigor. Basta dar un vistazo sobre la obra de Berkeley para ver cómo por sí misma se resume en cuatro tesis fundamentales. La primera, que define un cierto idealismo y a la cual se vincula la nueva teoría de la visión (aunque el filósofo haya juzgado prudente presentarla como independiente), se formularía así: "la materia es un conjunto de ideas". La segunda consiste en pretender que las ideas abstractas y generales se reducen a palabras, es el nominalismo. La tercera afirma la realidad de los espíritus y los caracteriza por la voluntad; diremos que es espiritualismo y voluntarismo. La última, en fin, que podríamos llamar del teísmo, afirma la existencia de Dios fundándose principalmente en la consideración de la materia. Ahora bien, nada sería más fácil que encontrar estas cuatro tesis formuladas en términos más o menos idénticos en los contemporáneos de Berkeley o en los predecesores. La última se encuentra en los teólogos. La tercera se halla en Duns Scoto; también algo semejante ha dicho Descartes. La segunda, antes de ser parte integrante de la teoría de Hobbes, alimentó las controversias de la Edad Media. En cuanto a la primera, se asemeja mucho al "ocasionalismo" de Malebranche, cuya idea como también la fórmula descubriríamos en ciertos textos de Descartes: por otra parte, no se había esperado hasta Descartes para indicar que el ensueño tiene toda la apariencia de la realidad y que nada hay en ninguna de nuestras percepciones, tomada por separado, que nos garantice la existencia de una cosa exterior a nosotros. Así, con filósofos antiguos, o bien si no se quiere remontar dema-

siado, con Descartes y Hobbes, a los cuales puede añadirse Locke, se tendrán los elementos necesarios para la reconstitución exterior de la filosofía de Berkeley: a lo sumo se le dejará la teoría de la visión, que sería entonces su obra propia, cuya originalidad que resalta sobre el resto daría al conjunto de la doctrina su aspecto original. Tomemos, pues, estas fracciones de filosofía antigua y moderna, introduzcámoslas en el mismo recipiente, agreguemos, a modo de vinagre y aceite, una cierta impaciencia agresiva a la luz del dogmatismo matemático y del deseo, natural en un obispo filósofo, de reconciliar la razón con la fe, mezclemos y revolvamos conscientemente, cubramos todo como a modo de hierbas aromáticas con cierto número de aforismos recogidos entre los neo-platónicos: tendremos — perdonadme la expresión — una ensalada que se asemejará de lejos bastante a lo que Berkeley ha hecho.

Y bien, quien así procediera sería incapaz de penetrar en el pensamiento de Berkeley. No hablo de las dificultades e imposibilidades con que tropezaría en las explicaciones de detalle: singular "nominalismo" ese que termina erigiendo gran número de ideas generales en esencias eternas, inmanentes a la Inteligencia divina! extraña negación de la realidad de los cuerpos que se expresa por una teoría positiva de la naturaleza de la materia, teoría fecunda, todo lo lejana posible de un idealismo estéril que asimilaría la percepción al ensueño. Quiero decir que es imposible examinar con detención la filosofía de Berkeley sin verse antes aproximado y luego compenetrado con las cuatro tesis que hemos distinguido, de modo que cada una de ellas parece engrosarse con las tres restantes, tomar relieve y profundidad, y distinguirse radicalmente de las teorías anteriores o contemporáneas con las cuales se la podía hacer coincidir en superficie. Sin duda es de este segundo punto de vista, por el cual la doctrina aparece como un organismo y no ya como un conjunto, tampoco es todavía el punto de vista definitivo. Al menos está más cerca de la verdad. No puedo entrar en todos los detalles; es menester, no obstante, que indique, cuando menos, para una o dos de las cuatro tesis cómo se extraería cualquiera de las otras.

Tomemos el idealismo. No consiste sólo en decir que los cuerpos son ideas. ¿Para qué serviría? Por fuerza nos sería me-

nester continuar afirmando de estas ideas todo lo que la experiencia nos permite afirmar de los cuerpos, y entonces habríamos substituído simplemente un término por el otro: puesto que Berkeley, no piensa ciertamente que la materia dejará de existir cuando él hubiere cesado de vivir. El idealismo de Berkeley significa, que la materia es coextensiva con nuestra representación; que no tiene interior ni fondo; que no esconde ni encierra nada: que no posee ni potencias ni virtualidades de ninguna especie; que está extendida en superficie y que se reduce por completo, en todo instante, a lo que revela. El término "idea" designa ordinariamente una existencia de ese género, quiero decir una existencia completamente realizada, donde el ser constituye una sola cosa con el parecer, mientras que la palabra "cosa" nos hace pensar en una realidad que sería al mismo tiempo un reservorio de posibilidades: por esta razón Berkeley prefiere más bien llamar a los cuerpos ideas y no cosas. Pero, si consideramos de este modo al "idealismo", lo vemos coincidir con el "nominalismo"; porque esta segunda tesis, a medida que se afirma más netamente en el espíritu del filósofo, se restringe más evidentemente a la negación de las ideas generales abstractas, — *abstractas*, es decir, *extraídas* de la materia: es muy claro, en efecto, que nada se podría extraer de lo que nada contiene, ni por consiguiente, hacer surgir de una percepción algo distinto de ella. No siendo el color más que color, y la resistencia más que resistencia, nada encontraréis jamás de común entre la resistencia y el color, como jamás sacaréis de los datos de la vista un elemento que sea común con los del tacto. Si pretendéis abstraer de unos y otros alguna cosa que les sea común a todos, advertiréis, al considerar esa cosa, que se trata de una palabra: he ahí el "nominalismo" de Berkeley; pero he ahí a la vez "la nueva teoría de la visión". Si una extensión que fuera a la vez visual y táctil no es más que un vocablo, con más razón lo será una extensión que interesaría todos los sentidos a la vez: he aquí también un "nominalismo", pero he ahí también la refutación de la teoría cartesiana de la materia. No hablemos más de extensión; comprobemos simplemente que, dada la estructura del lenguaje, las dos expresiones "yo tengo esta percepción" y "esta percepción existe", son sinónimas, pero que la segunda, introduciendo la palabra "exis-

tencia" en la descripción de las percepciones del todo diferentes. nos invita a creer que hay entre ellas algo de común y a imaginarnos que su diversidad encierra una unidad fundamental, la unidad de una "substancia" que en realidad no es más que la palabra *existencia* hipostasiada: aquí tenéis todo el idealismo de Berkeley; y este idealismo, como lo dije, constituye un todo con su nominalismo.

Pasemos ahora, si os place, a la teoría de Dios y a la de los espíritus. Si un cuerpo está formado de "ideas", o, en otros términos, es completamente pasivo y terminado, desprovisto de poderes y de virtualidades, no podría actuar sobre otros cuerpos; de ahí que los movimientos de los cuerpos deban ser los efectos de una potencia activa, que ha producido a los cuerpos mismos y que, en razón del orden del cual el universo es testimonio, sólo puede ser una causa inteligente. Si nos equivocamos cuando erigimos en realidades, bajo el nombre de ideas generales, los nombres que hemos dado a los grupos de objetos o de percepciones más o menos artificialmente constituídos por nosotros sobre el plano de la materia, no ocurre lo mismo cuando creemos descubrir, tras el plano en que la materia se extiende, las intenciones divinas; la idea general que no existe más que en superficie y que une cuerpo con cuerpo sin duda sólo es un término, pero la idea general que existe en profundidad, ligando los cuerpos a Dios o más bien descendiendo de Dios a los cuerpos, es una realidad; y así el nominalismo de Berkeley determina naturalmente ese desenvolvimiento de la doctrina que se ha considerado sin razón como una fantasía neo-platónica; en otras palabras, el idealismo de Berkeley no es más que un aspecto de la teoría que pone a Dios detrás de todas las manifestaciones de la materia. En fin, si Dios imprime en cada uno de nosotros percepciones o, como dice Berkeley, "ideas", el ser que recoge esas percepciones o más bien que va delante de ellas es todo lo contrario de una idea: es una voluntad, limitada desde luego sin cesar por la voluntad divina. El punto de contacto de estas dos voluntades es justamente lo que llamamos la materia. Si el *percipi*? es pasividad pura, el *percipere*? es pura actividad. Espíritu humano, materia, espíritu divino, llegan a ser entonces términos que no pueden explicarse sino en función uno de otro. El espiritualismo de Berkeley por sí mismo

sólo resulta siendo un aspecto de cualquiera de las otras tres tesis.

Así, las diversas partes del sistema se compenetran, como en un ser viviente. Pero, como dije al comienzo, el espectáculo de esta penetración recíproca nos da sin duda una idea más justa del cuerpo de la doctrina; pero aún no nos permite alcanzar su alma.

Nos acercaremos a ella, si podemos captar la imagen *mediadora* de la cual ya hablé —, una imagen que es casi materia por lo que todavía se deja ver, y casi espíritu por lo que no se deja tocar —, fantasma que nos acompaña mientras damos vuelta alrededor de la doctrina y al cual hay que dirigirse para obtener el signo decisivo, la indicación de la actitud a tomar y el punto hacia dónde mirar. La imagen mediadora que se diseña en el espíritu del intérprete, a medida que avanza en el estudio de la obra, ¿existió tal cual otrora en el pensamiento del maestro? Si no fuera ésta, sería otra, que podía pertenecer a un orden de percepciones diferente y no tener ninguna semejanza material con ella, pero que sin embargo le equivalía como se equivalen dos traducciones en lenguas diferentes, del mismo original. Puede ser que estas dos imágenes, o aun mismo que otras imágenes, también equivalentes, hayan estado presentes a un tiempo, siguiendo paso a paso al filósofo, en procesión, a través de las evoluciones de su pensamiento. O puede ser que no percibió bien ninguna, limitándose a tomar directamente contacto, de cuando en cuando, con ese algo más sutil todavía que es la intuición misma; pero entonces nos es forzoso, a nosotros intérpretes establecer la imagen intermediaria, bajo pena de tener que hablar de la "intuición original" como de un pensamiento vago y del espíritu de la doctrina como de una abstracción, cuando este espíritu es lo que hay de más concreto y esta intuición lo que hay de más preciso en el sistema.

En el caso de Berkeley, creo ver dos imágenes diferentes, y la que más me impresiona no es aquella cuya indicación completa encontramos en el propio Berkeley. Me parece que Berkeley percibe la materia como una *delgada película transparente* situada entre el hombre y Dios. Permanece transparente mientras los filósofos no se ocupan de ella, y entonces Dios se muestra a su través. Pero apenas la tocan los metafísicos, o bien

el sentido común en cuanto es metafísico: inmediatamente la película se despule y se espesa, se hace opaca y forma pantalla, porque palabras como Substancia, Fuerza, Extensión abstracta, etc., se deslizan detrás de ella, se depositan como una capa de polvo, y nos impiden percibir a Dios por transparencia. La imagen está apenas indicada por el mismo Berkeley, aunque haya dicho en términos estrictos "que sacudimos el polvo y que en seguida nos lamentamos de no ver". Pero hay otra comparación, a menudo evocada por el filósofo, y que no es más que la transposición auditiva de la imagen visual que acabo de describir: la materia sería un lenguaje que Dios nos habla. Los metafísicos de la materia, espesando cada una de las sílabas, creándole un destino, erigiéndola en entidad independiente, desviarían nuestra atención, del sentido de la palabra, sobre el sonido de la misma y nos impedirían seguir la palabra divina. Pero, sea que nos sujetemos a uno u otro, en los dos casos estamos ante una imagen simple que hay que tener de continuo bajo la mirada, porque, si no es la intuición generadora de la doctrina, deriva de ella inmediatamente y se le acerca más que ninguna de las tesis tomadas aparte, más aún que en su combinación.

¿Podemos retomar esta misma intuición? No poseemos más que dos medios de expresión: el concepto y la imagen. El sistema se desenvuelve en conceptos; es en una imagen que él se concentra cuando se lo repele hacia la intuición de donde deriva: por cuanto si se desea exceder la imagen remontando más allá de ella, necesariamente caemos sobre conceptos, y sobre conceptos más vagos, más generales todavía que aquellos de los que se había partido en busca de la imagen y de la intuición. Reducida a tomar esta forma, embotellada al salir de la fuente, la intuición original parecerá, pues, ser lo más insulso y frío que hay en el mundo: será la trivialidad misma. Si dijéramos, por ejemplo, que Berkeley considera el alma humana como parcialmente unida a Dios y parcialmente independiente, que tiene conciencia de sí misma, en todo instante, como de una actividad imperfecta que se uniría a una actividad más alta si no hubiera interpuesto entre las dos, algo que es la pasividad absoluta, expresariámos de la intuición original de Berkeley todo lo que puede traducirse inmediatamente en conceptos, y

sin embargo tendríamos algo tan abstracto que casi sería vacío. Atengámonos a estas fórmulas, puesto que no podemos encontrar algo mejor, pero pongamos en ellas un poco de vida. Tomemos todo lo que el filósofo ha escrito, hagamos remontar esas ideas esparcidas hacia la imagen de donde descendieron; una vez encerradas en la imagen, elevémoslas hasta la fórmula abstracta que se va a engrosar con la imagen y con las ideas, pleguémonos a esa fórmula y mirémosla, ya tan simple, simplificarse aún más, tanto más simple puesto que habremos arrojado en ella un gran número de cosas, y por último elevémonos con ella, y ascendamos hacia el punto donde se aprieta en tensión todo lo que estaba dado en extensión en la doctrina: esta vez nos representaremos cómo de ese centro de fuerza, por lo demás inaccesible, parte la impulsión que da el *élan*, es decir, la intuición misma. Las cuatro tesis de Berkeley han salido de ahí, porque este movimiento ha encontrado en su ruta las ideas y los problemas que agitan a los contemporáneos de Berkeley. En otros tiempos, Berkeley hubiera, sin duda, formulado otra tesis; pero siendo el mismo movimiento, estas tesis hubieran sido situadas de la misma manera las unas con relación a las otras; hubieran tenido entre ellas, la misma relación, como palabras nuevas, entre las cuales continúa circulando un sentido antiguo; y hubiera sido la misma filosofía.

La relación de una filosofía con las filosofías anteriores y contemporáneas no es la que nos hace suponer una cierta concepción de la historia de los sistemas. El filósofo no toma ideas preexistentes para fundirlas en una síntesis superior o para combinarlas con una idea nueva. Tanto valdría creer que, para hablar, buscamos palabras que ligamos en seguida por medio de un pensamiento. La verdad es que por encima de la palabra y por encima de la frase hay algo más simple que una frase y aun que una palabra: el sentido, que es menos una cosa pensada que un movimiento de pensamiento, menos un movimiento que una dirección. Y así como el impulso dado a la vida embrionaria determina la división de una célula primitiva en células que a su vez se dividen hasta que el organismo completo se haya formado, así el movimiento característico de todo acto de pensamiento conduce a este pensamiento.

por una subdivisión creciente de sí mismo, a extenderse más y más sobre los planos sucesivos del espíritu hasta que alcanza el de la palabra. Ahí se expresa por una frase, es decir, por un grupo de elementos preexistentes; pero puede elegir casi arbitrariamente los primeros elementos del grupo en tanto que los otros sean complementarios: el mismo pensamiento se traduce de igual modo en frases diversas compuestas de palabras diferentes, siempre que estas palabras tengan entre sí la misma relación. Tal es el proceso de la palabra. Y tal es también la operación por la cual se constituye una filosofía. El filósofo no parte de ideas preexistentes; lo más que puede decirse es que llega a ellas. Y cuando viene a ellas, la idea así llevada en el movimiento de su espíritu, animándose de una nueva vida como la palabra que recibe su sentido de la frase, no es más de lo que era fuera del torbellino.

*

* *

Una relación de igual género se encontraría entre un sistema filosófico y el conjunto de los conocimientos científicos de la época en que el filósofo ha vivido. Hay una cierta concepción de la filosofía que pretende que todo el esfuerzo del filósofo tiende a abrazar en una gran síntesis los resultados de las ciencias particulares. Ciertamente, el filósofo durante largo tiempo poseía la ciencia universal; y hoy mismo que la multiplicidad de las ciencias particulares, la diversidad y la complejidad de los métodos, la masa enorme de los hechos recogidos hacen imposible la acumulación de todos los conocimientos humanos en un solo espíritu, el filósofo queda como el hombre de la ciencia universal, en el sentido de que, si no puede saberlo todo, nada hay que no deba hallarse en estado de aprender. Pero, ¿se desprende de ahí que su tarea consista en ampararse en la ciencia hecha, de llevarla a grados crecientes de generalidad, y de dirigirse, de condensación en condensación, a lo que se ha llamado la unificación del saber? Permitidme que encuentre extraño, en nombre de la ciencia, por respeto a la ciencia, que se nos proponga esta concepción de la filosofía: no conozco nada más desagradable para la ciencia ni más injurioso para el sabio. ¡Cómo! he ahí un hombre que ha practicado largamente cierto método científico y labo-

*Como se
relaciona
con el
pensamiento*

riosamente conquistado sus resultados, que viene a decirnos: "la experiencia, ayudada por el razonamiento, conduce hasta este punto; el conocimiento científico comienza aquí, termina allá; tales son mis conclusiones"; y el filósofo tendría el derecho de responderle: "Muy bien; déjeme eso, ¡verá usted lo que haré con ello! El conocimiento que usted me trae incompleto, yo lo completaré. Lo que usted me presenta separado, lo unificaré. Con los mismos materiales, porque se entiende que me atenderé a los hechos que usted ha observado, con el mismo género de trabajo, porque debo, como usted, limitarme a inducir y a deducir, haré más y mejor de lo que usted ha hecho." ¡Extraña pretensión, en verdad! ¿Cómo la profesión de filósofo confiere al que la ejercita el poder de ir más lejos que la ciencia en la misma dirección que ella? Soy el primero en admitir que a ciertos sabios más hábiles que otros para avanzar y generalizar sus resultados, más ligeros también para retroceder y criticar sus métodos, se les diga filósofos en este sentido particular de la palabra, que por otra parte cada ciencia pueda y deba tener su filosofía así comprendida. Pero esta filosofía es todavía ciencia, y el que la hace es también un sabio. No se trata, pues, como hace un instante, de erigir la filosofía en síntesis de las ciencias positivas y pretender, por la sola virtud del espíritu filosófico, elevarse más alto que la ciencia en la generalización de los mismos hechos.

Tal concepción del papel de la filosofía sería injusto para la ciencia. Pero ¡cuánto más injurioso todavía para la filosofía! ¿No es evidente que, si el sabio se detiene en determinado punto en el camino de la generalización y de la síntesis, ahí se detiene lo que la experiencia objetiva y el razonamiento seguro nos permiten avanzar? Y desde luego, pretendiendo ir más lejos en la misma dirección, ¿no nos colocaremos sistemáticamente en lo arbitrario o por lo menos en lo hipotético?

Hacer de la filosofía un conjunto de generalidades que sobrepase la generalización científica, es querer que el filósofo se contente con lo plausible y que la probabilidad le satisfaga. Bien sé que, para la mayoría de los que siguen de lejos nuestras discusiones, nuestro dominio es, en efecto, el de lo simplemente posible, o a lo más el de lo probable; de buen grado dirán que la filosofía comienza allí donde termina la certeza.

Pero ¿quién de nosotros quisiera esta situación para la filosofía? Sin duda, no es igualmente verificado ni verificable todo lo que trae una filosofía, y es de la esencia del método filosófico exigir que en ciertos momentos, y sobre ciertos puntos, el espíritu acepte algunos riesgos. Pero el filósofo no corre esos riesgos porque se ha asegurado, y porque hay cosas de las que se siente sólidamente seguro: nos las presentará como ciertas ante nosotros, a la vez, en la medida en que nos pueda comunicar la intuición de la cual saca su fuerza.

En verdad la filosofía no es una síntesis de las ciencias particulares, y si a menudo se coloca en el terreno de la ciencia, si a veces abraza en una visión más simple los objetos de los cuales la ciencia se ocupa, no lo hace intensificando la ciencia, ni llevando los resultados de la ciencia a un grado más alto de generalidad. No habría lugar para dos maneras de conocer, filosofía y ciencia, si la experiencia no se nos presentase bajo dos aspectos diferentes, de un lado bajo forma de hechos que se yuxtaponen a hechos, que se repiten con pequeñas diferencias, que casi se miden, que se despliegan, en fin, en el sentido de la multiplicidad distinta y de la espacialidad, del otro lado, bajo forma de una penetración recíproca que es duración pura, refractaria a la ley y a la medida. En los dos casos, experiencia significa consciencia; mas, en el primero, la consciencia se expande hacia afuera, y se exterioriza con relación a sí misma en la medida exacta en que percibe cosas exteriores las unas a las otras; en el segundo, entra en sí misma, se retoma y se profundiza. ¿Sondeando así su propia profundidad, penetra más allá en el interior de la materia, de la vida, de la realidad en general? Podría negarse, si la consciencia fuera sobreañadida a la materia como un accidente; pero creemos haber demostrado que semejante hipótesis, según de qué lado se la tome, es absurda o falsa, contradictoria consigo misma o contradicha por los hechos. Podría aún alegarse, si la consciencia humana, si bien vinculada a una consciencia más vasta y más alta, hubiera sido apartada, y si el hombre tendría que estar en un rincón de la Naturaleza como un niño en penitencia. ¡Pero no! La materia y la vida que llenan el mundo están igualmente en nosotros; las fuerzas que actúan en todo, las sentimos en nosotros; cualquiera que sea, la esencia íntima de

lo que es y de lo que se hace, nosotros somos eso. Descendamos entonces en nuestro propio interior: cuanto más profundo sea el punto que habremos tocado, más fuerte será la impulsión que nos volverá a la superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es este élan. Llevado hacia afuera por un impulso venido del fondo, encontraremos la ciencia a medida que nuestro pensamiento se expandirá al diseminarse. Es necesario tratar que la filosofía pueda amoldarse sobre la ciencia, y una idea de origen, *soi-disant*, intuitivo, que no llega, dividiéndose y subdividiendo sus divisiones, a cubrir los hechos observados exteriormente y las leyes por las cuales la ciencia los une entre sí, que no sería capaz, aún, de corregir ciertas generalidades y de enderezar ciertas observaciones, sería pura fantasía; nada de común tendría con la intuición. Pero, por otra parte, la idea que ha conseguido aplicar exactamente contra los hechos y la ley, esta diseminación de sí misma, no ha sido obtenida por una unificación de la experiencia exterior: porque el filósofo no ha llegado a la unidad, ha partido de ella. El trabajo por el cual la filosofía parece asimilarse los resultados de la ciencia positiva, lo mismo que la operación en el curso de la cual una filosofía tiene el aspecto de reunir en ella los fragmentos de filosofías anteriores, no es una síntesis, sino un análisis.

La ciencia es el auxiliar de la acción. Y la acción tiende a un resultado. La inteligencia científica pregunta entonces qué habrá de suceder para que cierto resultado apetecido sea esperado, o más generalmente qué condiciones han de darse para que cierto fenómeno se produzca. Ella va de una organización de cosas a una reorganización, de una simultaneidad a otra simultaneidad. Necesariamente descuida lo que pasa en el intervalo; pero si se ocupa de eso, es para considerar allí otras organizaciones, simultaneidades también. Con métodos destinados a captar lo hecho del todo, ella no habría entrado en lo que se hace; seguir el movimiento, adoptar el devenir que es la vida de las cosas. Esta última tarea pertenece a la filosofía. En tanto que el sabio, abstraído en tomar sobre el movimiento vistas inmóviles y en recoger repeticiones a lo largo de lo que no se repite, atento también a dividir cómodamente la realidad sobre los planos sucesivos donde está desplegada para someterla

a la acción del hombre, se ve obligado a engañar a la Naturaleza, adoptar respecto de ella una actitud de desafío y de lucha, el filósofo la trata de compañera. La regla de la ciencia es la expuesta por Bacon: obedecer para mandar. El filósofo no obedece ni manda, trata de simpatizar.

También desde este punto de vista, la esencia de la filosofía es el espíritu de simplicidad. Que consideremos el espíritu filosófico en sí mismo o en sus obras, que comparemos la filosofía a la ciencia o una filosofía a otras filosofías, siempre encontraremos que la complicación es superficial, la construcción un accesorio, la síntesis una apariencia; filosofar es, pues, un acto simple.

Cuanto más nos compenentremos de esta verdad, nos inclinaremos a hacer salir la filosofía de la escuela y acercarla a la vida. Sin duda, la actitud del pensamiento común, tal cual resulta de la estructura de los sentidos, de la inteligencia y del lenguaje, está más próxima a la actitud de la ciencia que a la de la filosofía. Con esto no sólo quiero decir que las categorías generales de nuestro pensamiento son las mismas que las de la ciencia, que las grandes rutas trazadas por nuestros sentidos a través de la continuidad de lo real son aquellas por donde la ciencia pasara, que la percepción es una ciencia que nace, la ciencia una percepción adulta y que el conocimiento usual y el científico destinados uno y otro a preparar nuestra acción sobre las cosas, son, necesariamente, dos visiones del mismo género aunque de precisión y de alcance desiguales. Lo que quiero decir es que el conocimiento usual está constreñido como el conocimiento científico, y por las mismas razones que él, a tomar las cosas en un tiempo pulverizado donde un instante sin duración sucede a otro instante que tampoco dura. El movimiento es por ello una serie de posiciones; el cambio una serie de cualidades, el devenir en general una serie de estados. La ciencia parte de la inmovilidad (como si la inmovilidad pudiera ser otra cosa que una apariencia, el efecto especial que un móvil produce sobre otro móvil cuando están ordenados el uno sobre el otro) y por un ingenioso artificio de inmovilidades, ella recompone una imitación del movimiento que substituye al movimiento mismo: operación prácticamente cómoda, pero teóricamente absurda, llena de todas las contradicciones, de todos

Ciencia

los falsos problemas que la Metafísica y la Crítica encuentran ante sí.

Pero, justamente porque es allí donde el sentido común da la espalda a la filosofía, será suficiente que obtengamos de él un cambio de frente en ese punto para que lo coloquemos de nuevo en la dirección del pensamiento filosófico. Sin duda la intuición implica muchos grados de intensidad y la filosofía muchos grados de profundidad; pero el espíritu que se habrá contraído a la duración real vivirá ya de la vida intuitiva, y su conocimiento de las cosas será ya filosofía. En lugar de una discontinuidad de momentos que se reemplazaran en un tiempo infinitamente dividido, percibirá la fluidez continua del tiempo real que transcurre indivisible. En lugar de estados superficiales que vendrían vuelta a vuelta a recubrir una cosa indiferente y que guardarían con ella la misteriosa relación del fenómeno a la substancia, tomaría un solo y mismo cambio que se alarga siempre, como una melodía donde todo es devenir, pero donde el devenir, siendo substancial, no tiene necesidad de soporte. Ni estados inertes, ni cosas muertas; sólo la movilidad de la cual está hecha la estabilidad de la vida. Una visión de este género donde la realidad aparece como continua e indivisible está sobre el camino que lleva a la intuición filosófica.

En efecto, no es necesario, para llegar a la intuición, transportarse fuera del dominio de los sentidos y de la conciencia. El error de Kant, fué el de creerlo. Después de haber demostrado por medio de argumentos decisivos que ningún esfuerzo dialéctico nos introduciría nunca en el más allá, y que una metafísica eficaz sería necesariamente una metafísica intuitiva, agregó que esa intuición nos falta y que esa metafísica es imposible. Ella lo sería, en efecto, si no hubiera otro tiempo y otro cambio que aquellos que Kant ha apercibido y a los cuales, por otra parte, tenemos que hacer referencia, por cuanto no puede ser cuestión de colocarse fuera del tiempo, ni de percibir otra cosa que cambio. Pero, el tiempo donde estamos naturalmente colocados, el cambio cuyo espectáculo observamos ordinariamente, son un tiempo y un cambio que nuestros sentidos y nuestra conciencia ha reducido a polvo para facilitar nuestra acción sobre las cosas. Destruyamos lo que han hecho, restituyamos nuestra percepción a sus orígenes y tendremos un

conocimiento de un género nuevo sin haber tenido necesidad de recurrir a facultades nuevas.

Si este conocimiento se generaliza, no sólo la especulación sacará provecho de él. La vida de todos los días podrá ser reanimada e iluminada por él. En efecto, el mundo donde nuestro sentido y nuestra conciencia nos introducen habitualmente, no es más que su propia sombra, y es frío como la muerte. Todo en él está arreglado para nuestra mayor comodidad, pero todo está en un presente que parece comenzar sin cesar; y nosotros mismos, artificialmente formados a la imagen de un universo no menos artificial, nos percibimos en la instantaneidad, hablamos del pasado como de lo abolido, vemos en el recuerdo un hecho extraño o en todo caso ajeno, una ayuda prestada al espíritu por la materia. Al contrario, retomémosnos tales como somos, en un presente espeso y además elástico, que podemos dilatar indefinidamente hacia atrás, retrocediendo cada vez más lejos la pantalla que nos disfraza.

- Volvamos a tomar el mundo exterior, tal cual es, no solamente en superficie, en el momento actual, sino en profundidad con el pasado inmediato que lo opresiona y que le imprime su élan. Habituémonos, en una palabra, a ver todas las cosas *sub specie durationis*: tan pronto lo tenso se afloja, y lo adormecido se despierta, el muerto resucita en nuestra percepción galvanizada. Las satisfacciones que el arte da solamente a algunos privilegiados de la naturaleza y de la fortuna, y de tarde en tarde solamente, la filosofía así entendida las dará a todos, en todo momento, devolviendo la vida a los fantasmas que nos rodean y revivificandonos a nosotros mismos. Por eso ella llegaría a ser complementaria de la ciencia en la práctica como también en la especulación. Con sus aplicaciones que no tienden más que a la comodidad de la existencia, la ciencia nos promete el bienestar, a lo más, el placer. Pero la filosofía podría darnos la alegría.

H. BERGSON.