

de la Alemania actual, ignoran sin embargo la lengua germánica (2). Dispersas en el farrago de las más variadas publicaciones, encontraba el estudioso informaciones serias, pero casi siempre fragmentarias, con las cuales engañar su premura por conocer. Faltaba el libro que diera la visión del conjunto. Gurvitch lo ha escrito. — LEONOR GARCIA.

HENRI BERGSON: *Les deux sources de la morale et de la religion*

EL impulso vital, retenido en ese "tournoiement sur place" que llamamos especie humana, necesita romper su círculo para que le sea posible prolongar la línea de la evolución creadora. El "tournoiement sur place" de la especie determina, por inercia, una constricción que es su propia defensa y de la que surge una moral ordenadora donde la continuidad del impulso queda negada: presión social que es una manifestación de la vida, no contrapuesta sino complementaria con respecto al "élan d'amour" que intentaría la ruptura del círculo. La vida tiende a conservar la forma social que caracteriza a la especie humana, pero es al mismo tiempo capaz de superarla: la paloma no remonta su vuelo, como en el ejemplo kantiano, sino merced al apoyo que la misma resistencia ofrece, y para que el envío del lazo sea preciso y certero, se requiere el freno previo de la aceleración circular, porque toda conquista supone un doloroso *insistir* en lo ya conquistado.

La ruptura del círculo dilata en nosotros la humanidad, haciendo que ésta se trascienda. Nuestra especie — razón de ser de todas las demás — no es sino parcialmente sí misma; pero algunos de sus individuos, por un esfuerzo que se agrega al trabajo general de la vida, consiguen quebrar la resistencia de lo material y evadirse del círculo para encontrar en toda su libertad a la energía creadora, que es Dios. Esos hombres son los místicos. En ellos se *realiza* el nuevo esfuerzo de la energía divina; es, en última instancia, esa energía divina la que obra en ellos. La mística aparece como contraria a la religión porque ésta es, en su forma estática, de tipo conservador e inhibitorio: simple función mitológica — *fabulation* — tendiente a impedir el arranque individual. Cuando la inteligencia, egoísta, se dispone a herir un interés vital, la vida le contrapone el instinto. El hombre provoca esa defensa de la vida por su "pre-ocupación" inteligente que a veces puede aconsejarle el desprecio

(2) Quienes se interesen en estos asuntos pueden leer con provecho el artículo de nuestro profesor, señor Francisco Romero, *Literatura fenomenológica*, publicado en VERBUM (año 1930, N.º 77). A la larga lista de autores y artículos que se ocupan de fenomenología, cabría añadir — además de los escritos del mismo profesor des-parramados en las revistas de *Humanidades*, *Nosotros*, *Síntesis*, *Sur*, etc. — las exposiciones de E. von Aster: *Les aspects ppaux. de la philos. allem. contemp.* (*Rev. de Métaph. et de M.*, abril-junio 1931), de G. Grasselli: *La fenomenología di Husserl e l'ontol. di M. Heidegger* (*Revista di filosofia*, octubre-diciembre 1928) y de E. Grassi: *Empirismo e naturalismo nella filos. tedesca contemp.* (*ib.*, enero-marzo 1929), *Sviluppo e significato della scuola fenomen. nella filos. tedesca contemp.* (*ib.*, abril-junio 1929).

del interés general; esa defensa es una reacción automática de la naturaleza "contra lo que podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia". Las Iglesias, por otra parte, representan el "sablo enfriamiento" de lo que los místicos depositaron, candente, en el corazón de la humanidad.

La evolución creadora se convierte, en este último momento de la especulación bergsoniana, en emoción creadora, en "amor" creador impulsado a su propia búsqueda. Este amor creador va a resolvernos un problema no planteado anteriormente: el de si la humanidad — término de una de las dos direcciones del "élan" — tiene su razón de ser en sí misma. El misticismo resuelve este problema en sentido negativo: para realizarse en plenitud, el hombre debe substraerse a su propio círculo, entregándose a un amor que suprima toda mediación con la energía que lo ha creado. La intuición mística es, entonces, la única acción que puede romper ese círculo y dar a lo humano contacto directo con lo divino. Si lo divino es la razón de ser de lo humano, queda iluminada la imagen última del filósofo: "el universo es una máquina de hacer dioses". Nuestra actitud en el mundo no ha de ser, pues, meramente contemplativa. La acción, la acción heroica es necesaria para quebrar el círculo. (Recuérdese la emigración del samsara y se advertirá ahora mejor por qué el pensamiento bergsoniano fué aparejado por algunos críticos a la especulación oriental). El misticismo cristiano es el más elevado, el más perfecto, según esto, precisamente porque ha sabido ser épico "hasta marchar a la conquista del mundo". La acción mística era un elevarse de la criatura hacia Dios para lograr la total identificación de las voluntades. Bergson concluye, bien místicamente, que la dirección del amor es la misma del impulso vital, es este impulso mismo "comunicado íntegro a hombres privilegiados que querrian imprimirse a la humanidad toda y, por contradicción realizada, convertir en esfuerzo creador esta cosa creada que es una especie". La fórmula mística que expresa todo esto es mucho más escueta y punzante: *Dios quiere dioses*.

El místico es quien continúa la acción divina. Esta afirmación con que Bergson prolonga la línea de la evolución creadora, es un lugar común de la mística, el más común de sus lugares comunes. Los místicos sostienen que Dios nos crea un poco más cada día; la acción humana o divina de que los místicos nos hablan es eternamente reiterada; Dios, según los místicos, crea el mundo a cada instante, como el primer día; "la Biblia no es un libro cerrado, ¡la Biblia crece día a día!", exclamaba Novalis. Esta acción heroica es la vida más perfecta, porque es la más semejante a la divina. (Así queda vuelta del revés la defensa tomista de la vida contemplativa). El cielo padece fuerza...

El método para resolver el problema religioso ha de ser requerido, pues, a los místicos. No debemos, como el intelectualismo, comenzar dando una definición arbitraria de Dios y deducir luego su existencia. La naturaleza de Dios quedaría determinada a posteriori, cuando hubiésemos visto qué nos enseña la experiencia (la experiencia mística) acerca de un "ser trascendente tanto a la realidad sensible cuanto a la conciencia humana". Bergson incurre aquí en el mismo error que critica, pues empieza por definir a Dios como "ser trascendente", determinando ya en parte su naturaleza. El método, para no estar viciado, debe ser más radical: investigar la experiencia mística, que es un hecho, sin presuponer nada acerca del contenido de ese hecho. Pero un error mucho más grave de Bergson consiste en que *el filósofo no ha adoptado el método que aconseja*; es decir, no ha interrogado a los místicos,

ni ha partido del estudio de la experiencia mística. Prefirió ahondar el análisis del fenómeno vital y atender al juego de las líneas de la evolución, para terminar en lo que debió ser su punto de arranque. Y esta desviación del filósofo resulta más desconcertante si se piensa que la especulación bergsoniana había incidido, primitivamente, en el núcleo de la experiencia mística: el problema del tiempo.

El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia — que es el aporte fundamental de Bergson a la filosofía contemporánea, y que ha determinado toda una floración especulativa, cuyo ejemplo más brillante es el sistema de la naturaleza de Whitehead — queda inconcluso. Más extraño aún se nos aparece este olvido de Bergson cuando advertimos que ya otros pensadores intentaron proseguir el análisis del concepto de "duración", investigándolo precisamente en el fenómeno religioso, como en el caso de Mauss, de quien Bergson cita con elogio, y crítica, la teoría de la magia, sin prestar atención al estudio "sobre la representación del tiempo en la magia y en la religión", donde se llegaba a resultados como estos: En la magia y en la religión, "*las partes sucesivas del tiempo no son homogéneas*" y las que nos parecen iguales en magnitud, "*no son necesariamente iguales ni siquiera equivalentes*"; "*las duraciones no sólo no son concebidas como indefinidamente divisibles en partes distintas y homogéneas, sino que tampoco son concebidas como impenetrables las unas a las otras*"; "*los calendarios no tienen por objeto medir el tiempo, sino ritmarlo*" y su institución no tiende previamente ni únicamente "*a medir el transcurso del tiempo considerado como cantidad*", pues "*procede no de la idea de un tiempo puramente cuantitativo, sino de la idea del tiempo cualitativo, compuesto de partes discontinuas, heterogéneas*"; "*las duraciones no fluyen con la misma rapidez*"; etc., etc.

Esto, en lo que respecta a la religión y a la magia. En lo que respecta al misticismo... ¿cómo pudo despreciar Bergson la importancia que al problema del tiempo concedieron sus propios maestros más o menos místicos? ¿Olvidó ya Bergson, desagradecidamente, el capítulo VII de la segunda Enéada de Plotino, y el libro XI de las Confesiones de San Agustín?...

No en vano insistió el maestro Eckart en resolver este misterio del tiempo, que le inspiró la maravillosa prédica sobre *Lucas I, 26*. La filosofía postkantiana, que revela una propensión mística turbulenta pero impetuosa, se empeñó en lo mismo (especialmente en el sistema de Schelling, pero también en Fichte y en Schleiermacher), comprendiendo que allí estaba la clave del problema religioso y de todos los problemas filosóficos, hecho que en forma indirecta señaló Kant al puntualizar que el tiempo era la forma de todos los fenómenos. Interrogando a los místicos propiamente dichos — a los que realizaron la experiencia y no a los que teorizaron sobre ella —, como lo querría el método que Bergson aconseja, se descubre también eso.

Esta última obra del filósofo ofrece, no la solución de un problema, sino la indicación de *dónde está el problema*. Tiene, por ello, no valor de aporte sino significado personal de conversión. Expresa el convencimiento de que aquel "reabsorberse en el todo" (obscura función asignada al esfuerzo filosófico en *L'évolution créatrice*) ha de ser buscado en la intuición mística y no en la especulación teórica acerca de esa intuición. La intuición bergsoniana es, ahora, franca intuición mística, sin regateos ni coqueterías.

Puede argumentarse que estas conversiones son la negación de toda filosofía. Eso equivaldría a resolver en uno de los muchos sentidos posibles las relaciones entre la mística y la filosofía. A los simples teorizadores discursivos, los místicos

contestarán con la frase ya contenida en un libro religioso oriental: "vosotros sois como los pastores que cuentan las vacas ajenas". Pero la solución de esas relaciones podría buscarse en otro sentido. Nosotros nos limitaremos a recordar una sospecha de Simmel — quien ya había señalado toda la importancia de la mística al contraponer Eckart y Kant y reducir a las de esos dos filósofos todas las tentativas para comprender la totalidad del ser —. La sospecha de Simmel es ésta: *No sostengo que la mística deba atribuirse sin reservas a la filosofía; quizá sea una formación autónoma, más allá de la ciencia y de la religión.*

De Bergson podríamos decir, ahora, lo que él ha dicho de Plotino: "Il lui fut donné de voir la terre promise, mais non pas d'en fouler le sol". — VICENTE FATONE.

HUSSERL Y HEIDEGGER (1)

LA fenomenología es una dirección relativamente joven de la filosofía contemporánea, al menos en el sentido en que la concibió Husserl. Sus primeras afirmaciones se encuentran en las ya famosas *Investigaciones lógicas*; pero sólo en una obra posterior del mismo Husserl — las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* — es donde se llega a una concepción completa y rigurosa de la doctrina de las esencias. Aquí Husserl formula, en franca oposición a toda actitud psicologista, su método de contemplación de "esencias dotadas de sentido" y desligadas del individuo, del lugar y del tiempo en que empíricamente se presentan.

A partir de Husserl, la fenomenología va siendo objeto de sucesivas aprobaciones y rechazos, de elaboraciones y transformaciones. Mas, al mismo tiempo, no es raro que se la desconozca o que se la interprete torcidamente. Crece y se expande en Alemania con relativa rapidez; se pliegan a su causa pensadores como Pfänder, Scheler, Geiger, Reinach, Hildebrand, Misch. Pero al paso que se va haciendo conocer, se disgrega cada vez más. Hoy casi sería preferible hablar de fenomenologías, y no de Fenomenología. Pues aunque el pensamiento básico de Husserl se mantiene quizás invariable en sus sucesores, la *totalidad* del sistema ha sufrido muchas y grandes alteraciones. Por eso hoy se siente, más viva que nunca, la *fenomenología misma como problema*.

Paralelamente al desarrollo de la fenomenología, otros filósofos se orientaban, por rumbos distintos, hacia el viejo ideal filosófico del *conocimiento de la vida*. La filosofía de la vida, entre cuyos grandes maestros figuran Platón, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche, tornó a ser cultivada en los últimos decenios por pensadores como Dilthey, Bergson, Eucken, Spengler, Keyserling, Simmel. Claro es que no pudo faltar una influencia recíproca entre esas dos grandes corrientes. Así nacieron obras capitales, como las de Max Scheler, en parte influidas por Bergson y en parte basadas en el método de la intuición esencial, de Husserl.

(1) Síntesis del estudio de FRANZ MUTH, *Edmund Husserl und Martin Heidegger. Ihrer Phänomenologie und Weltanschauung*. Universidad de Munich, tesis de doctorado, 1931.