



LA FILOSOFIA DE BERGSON

POR

ENRIQUE MOLINA

CAPITULO PRIMERO

ERROR Y VERDAD

Del error.—Sus causas y desarrollo.—La sofística contemporánea.—La crítica de la Ciencia

Parece increíble que después de más de treinta siglos de meditaciones y de incesantes conquistas en el campo del saber, discuta aún el hombre sobre si es posible alcanzar la verdad y sobre el método que ha de emplearse en su busca.

Pero tal es el hecho. El error ha sido y es una cosa natural a causa de la complejidad del mundo, de la evolución de cuanto existe y de la limitación e imperfección de nues-

tras facultades. Ha acompañado a nuestra especie desde sus orígenes como una nube que los rayos de la inteligencia han ido poco a poco rasgando, o como fuegos fatuos que han servido muy a menudo de guías a los hombres.

La verdad no ha llegado en los más de los casos al espíritu como percepción justa e inmediata de la realidad sino como triunfo obtenido después de la comprobación de la falsedad de representaciones anteriores. La marcha de la humanidad, a este respecto, tiene semejanza con una subida efectuada en un cono de sombra. A medida que la humanidad se ha alejado de la base, punto de partida que era todo oscuridad, han ido disminuyendo las tinieblas y aumentando la luz. Al llegar al vértice del cono se habrá alcanzado el máximo de luz; pero la sombra no habrá desaparecido por completo.

El error fué en un principio el resultado necesario del perfeccionamiento mismo del hombre, o sea del paso de la actividad principalmente instintiva a la actividad principalmente intelectual. El animal, de quien es ante todo propia la primera forma de proceder, se equivoca también; pero se halla más expuesto a equivocarse aún el ser racional que, sin experiencia, discurre y busca lo que pueda convenirle, sin ser guiado al mismo tiempo por la inconsciente y salvadora seguridad del instinto. Y las cosas no pudieron desenvolverse de otra manera. Imaginarse que nuestra especie hubiera efectuado el paso de la animalidad a la humanidad sin pagar este progreso con una tupida florescencia de errores, sería concebir más bien un tránsito brusco de lo animal a lo que se entiende por divino, fantasía que nos colocaría enteramente fuera de la realidad.

Las concepciones erróneas del hombre primitivo abarcan desde las equivocaciones que ha podido sufrir a propósito de sus alimentos hasta sus ideas sobre las enfermedades, la vida y la muerte, el espíritu y el sueño, Dios y la vida futura.

Con la existencia misma se expió sin duda muchas veces

la confusión de una planta venenosa con una alimenticia, o el ansia de nutrirse con raíces y yerbas de cualidades desconocidas y que se presumían saludables. En la necesidad de preservarse de tales funestos yerros ha creído ver von Yhering (1) el origen de dos prácticas religiosas universalmente difundidas en la antigüedad para obtener augurios del porvenir: la prueba del apetito de aves sagradas y el examen de las entrañas de animales sacrificados. Se sabe que la inapetencia de las aves era tenida por mal presagio. Según Yhering, en un principio este uso se hallaba encaminado únicamente a obtener por medio del instinto de las aves alguna idea previa sobre las condiciones alimenticias de la vegetación de un lugar nuevo. De igual suerte se alcanzaba un conocimiento semejante, gracias a la especie de autopsia que se hacía en el animal sacrificado. Después ambas costumbres fueron extendiéndose a todas las ocasiones importantes de la vida.

¡Y en seguida qué espeso y multicolor tejido de interpretaciones falsas en todo lo que se refiere a las demás cosas del mundo y a los fenómenos naturales!

Las representaciones primitivas son prelógicas y, como ha dicho Levy-Brühl (2), místicas, «no empleando este término en el sentido del misticismo religioso de nuestras sociedades sino de la manera estrictamente definida en que se dice que es mística la creencia en fuerzas, influencias, en acciones imperceptibles a los sentidos y, sin embargo reales.

Hay plantas sagradas que para el salvaje se hallan revestidas de propiedades místicas. Las aves cuyo vuelo es poderoso, como el águila y el halcón, lo ven y lo oyen todo: poseen poderes místicos inherentes a las plumas de sus alas y de su cola, plumas que, llevadas por un shaman o sacerdote, le comunican a éste la capacidad de oír y de ver todo lo que pasa tanto bajo la tierra como en su superficie, de

(1) Prehistoria de los Indo-europeos.

(2) Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, pág. 30.

curar las enfermedades, de transformar los muertos, de hacer descender el sol.... Las rocas, cuya forma o posición hiere la imaginación de los primitivos, toman fácilmente un carácter sagrado. Para los caldeos los vientos perjudiciales eran enviados por espíritus malévolos, y especialmente al demonio del viento sudoeste se lo representaban con rasgos pavorosos.

En el cuerpo humano cada órgano tiene su significación mística, dice Levy-Brühl, (1) como lo prueban las prácticas de canibalismo tan difundidas y los ritos de los sacrificios humanos. El corazón, el hígado, los riñones, los ojos, la grasa, comunican según se presume, determinadas cualidades a los que se los comen. En el estado mental de que nos ocupamos, no se conciben las enfermedades y la muerte sino como el resultado funesto de duendes y endriagos que se introducen furtivamente en el cuerpo humano. De aquí las prácticas mágicas para expulsarlos, el empleo de talismanes y amuletos, y las fórmulas rituales pronunciadas por los hechiceros.

Para el primitivo una imagen es una reproducción viva del ser que figura. En la China, según escribe M. de Groot, los retratos se convierten en seres animados; los perros de madera se ponen a correr, una joven viuda tiene un hijo de una estatua de arcilla que representa a su marido....(2).

Por esto es muy raro que un salvaje se deje retratar. Teme al daño que le puedan inferir a su propia persona por medio de la fotografía; piensa, por ejemplo, que atravesando la imagen con un cortaplumas se le ocasiona a él mismo la muerte.

Pero no es menester ir a buscar entre los salvajes semejantes supersticiones. Las encontramos en la gente del pueblo de nuestros días. Una distinguida señora que dedica con

(1) Obra citada, pág. 32.

(2) The religions system of China, pág. 340 y siguientes. (Citado por Levy-Brühl.

amor a la pintura las horas que los cuidados de su hogar le dejan libres, me ha referido algunos casos interesantes. Había conseguido que una mujer de bello tipo popular le sirviera de modelo, y en una ocasión cuando la artista estaba esforzándose con ahinco en reproducir los perfiles del cuadro, la mujer salió de repente de la estancia como loca, sin proferir una palabra. Después se supo que había pensado que dejándose retratar así se exponía a que se la llevara el Diablo. Otra vez tomó la misma señora de modelo a una pobre niña enferma. En su rostro demacrado había encontrado la triste poesía del dolor. Tras pocas sesiones, la niña no volvió más y murió. La madre misma vino desolada a darle la noticia a la señora diciéndole que ella tenía la culpa de la desgracia por haberse puesto a pintarla.

El primitivo no cuida menos de su sombra que de su imagen. Si la perdiese se consideraría irremediablemente amenazado. Lo que afecta a su sombra le afecta a él también. En las islas Fidji, como en la mayor parte de las sociedades del mismo rango, es una injuria mortal marchar sobre la sombra de alguien. Los negros del Africa occidental se asustan al ver desaparecer sus sombras y creen que es posible asesinar a un hombre hundiendo un clavo o un cuchillo en la sombra que proyecta. Sin embargo no temen que las sombras se pierdan con la caída de la noche. Interrogado a este respecto un negro bakwiri contestó que en la desaparición de la noche no había peligro, porque a esta hora todas las sombras iban a reposar y a tomar fuerzas en la sombra del gran Dios. Y agregó: ¿No ha observado Vd. como por la mañana todas las sombras se presentan fuertes y largas, ya sean ellas de un hombre, de un árbol o de cualquiera otra cosa? (1).

Mencionemos aún la creencia en fetiches, en aparecidos, en sueños proféticos, en los espíritus buenos y malos que se incorporan en toda clase de objetos. Así tendremos un cuadro sucinto del estado mental de la humanidad que marca

(1) Mary Kingsley-West-African studies. (Citado por Levy-Brühl).

el punto de arranque de todos los errores que atenuados y transformados más tarde o reducidos por los progresos de la ciencia, ocupan sin embargo hasta hoy día algún lugar en la mentalidad de nuestra especie.

Los errores del género que acabamos de apuntar son los que pesan sobre nosotros como una herencia social. Ellos se comunican en parte por medio de la educación directa, que es la que se da en los colegios con la finalidad sistemáticamente llevada a cabo de enseñar algo. Pero se difunden más aún gracias a la educación refleja, es decir en virtud de la transmisión insensible de las opiniones corrientes y generalmente aceptadas por la sociedad. Los adultos van de esta suerte moldeando el espíritu de las nuevas generaciones dentro de las formas, en que ellos mismos han vivido. En un principio tal proceso es inevitable, tanto por la tendencia del espíritu de los hombres a salir de sí, a imponerse a los demás y extender su manera de concebir la realidad, cuanto por la incapacidad de las inteligencias nuevas. La mente infantil y juvenil necesita del apoyo de inteligencias experimentadas para dar sus primeros pasos en la existencia; y paga el sostén que recibe con la aceptación de muchas ideas que tienen sólo un valor tradicional. Pero esta especie de transfusión espiritual que comienza en la infancia no termina nunca. El joven y el hombre maduro continúan siendo receptores de ideas corrientes y comunicadores de ellas a su vez. Así se forma, por imitación pasiva, el espíritu social que, si puede ser fuente de normas útiles y saludables, es al mismo tiempo, muy a menudo, emporio de errores perjudiciales.

Lo dicho establece claramente cuán poco valor lógico es posible atribuir a la prueba llamada *del consentimiento universal*, o sea que una proposición deba tener el carácter de verdadera, por el hecho de ser creída así por la generalidad de los hombres. La inmensa mayoría de los individuos cree sin examen y, por consiguiente, no significa su creencia una

demostración de la verdad de lo que afirman. El número mismo de los creyentes, si es cierto que agrega valor a la idea como fuerza social, no le agrega ninguno como verdad.

Fuera de la causa social de errores que acabamos de considerar, el origen de nuestras ideas falsas se halla principalmente en nuestros propios sentidos y en nuestros sentimientos y pasiones.

Las emociones que nos comunican estados de dicha y son estimulantes de la vida, como la alegría y el entusiasmo, traen también un dulce fluido que engaña. ¡Cuántas impresiones, cuántas frases que se han creído verdaderas en el deslumbramiento de una fiesta, en el calor de una reunión política o de cualquiera manifestación social, no pasan a ser al día siguiente más que hermosas mentiras de un momento!

La pasión es fuerza, impulso poderoso, inclinación durable y a menudo irresistible, que va acompañada de ideas fijas o de imágenes que obsesionan.

El objeto de la pasión ocupa en el espíritu un lugar exagerado y conforma y somete a su conveniencia todos los juicios e ideas que se emiten, siempre que de algún modo toquen la esfera del sentimiento predominante. Y aunque esto no ocurra, también influye la pasión en las determinaciones de la conciencia, haciendo que la atención permanezca tal vez indiferente ante lo que es extraño al afecto principal.

En los apasionados las verdades se hallan sojuzgadas a determinados juicios y conceptos de *valor* que alimenta el sentimiento. La característica del *valor* es que su fundamento se encuentra en el corazón mismo del que lo sustenta, donde se le puede sentir actuar a la manera de las raíces de una planta, enviando su savia a todas las ramificaciones del árbol espiritual del individuo.

No cabe pedir representaciones exactas y verdaderas al que ama sobre el ser amado ni al que odia sobre el ser odiado. El envidioso posee vidrios de aumento para apreciar los triunfos de los demás, al mismo tiempo que empequeñece su propia condición. El avaro está condenado a no entender que el di-

nero es sólo un medio al cual únicamente por aberración se le concede finalidad en sí mismo. El celoso saca de hechos insignificantes inferencias monstruosas que lo enloquecen y pueden conducirle hasta el crimen. Cuenta Ribot el caso de una mujer que estaba celosa de una española (1). Habiendo encontrado la mujer una vez a su marido en la calle fumando un cigarrillo español se arrojó sobre él y lo golpeó cuanto pudo porque creyó que los cigarrillos habían sido un obsequio de su rival. El fanatismo no sólo no concibe la verdad de principios distintos de los que él sustenta ni piensa en una posible evolución de sus ideas sino que ni siquiera admite en su cerebro estrecho la bondad y sinceridad de sus adversarios. Así son inherentes al fanatismo los defectos que en lógica se llaman espíritu de sistema y prevención intelectual.

Pero hay una pasión a la cual no podremos acusar de culpable de nuestros errores. Tal es la pasión por la verdad misma. De tal suerte el sentimiento, que es fuerza, vigoriza en este caso al individuo que busca ante todo el conocimiento de las cosas.

Hemos visto que para este sentimiento no ha sido fácil alcanzar su objeto en edades anteriores. Las dificultades no han disminuído mucho en la nuestra. De la lucha de las ideas contrarias, de la imposibilidad de llegar a certidumbres definitivas sobre algunas materias y de los errores que se defienden con sinceridad o para cubrir con su sombra intereses poderosos, surgen el escepticismo y la duda.

El espectáculo que ofrece nuestra época al respecto no es más que una nueva repetición del porfiado episodio que de centuria en centuria ha ido atravesando la humanidad en su áspera ascensión hacia la luz. No quiere decir esto que los combates con el error hayan sido rítmicos y regulares. Durante largos períodos ha descansado la inteligencia sobre la creencia de haber cogido la verdad definitiva y se ha dor-

(1) Essai sur les passions.—Ch. 1.º

mido en esa creencia, como ocurrió por cientos de años en los tiempos medioevales. En otras ocasiones en que tampoco el soplo de la duda ha alterado la tranquilidad de las ideas, éstas han dado pruebas de una gran actividad dentro de su orden armonioso y han señalado con majestad y brillo una de las cumbres a que ha alcanzado el espíritu en su carrera, como se deja ver en el siglo de oro francés.

Pero es inconcebible una producción intelectual que sea el eco eterno de un orden de pensamientos tenidos por definitivamente ciertos o de formas consideradas irrevocablemente bellas.

Tarde o temprano, los hechos nuevos que la vida va ofreciendo y las contradicciones que se descubren en las ideas aceptadas rompen la armonía y unidad de la mente.

En los tiempos que atravesamos ha habido más que esto, y se puede decir de nuestra época que es, en cierto sentido, una edad sofística, una de aquellas edades que señalan el fin de un ciclo de idea y anuncian la aurora de uno nuevo.

Los errores tradicionales y las creencias, alegando su eficacia social y moral, han pretendido hacer vacilar el valor de la verdad científica y el método, negando que se pueda llegar por estos caminos a la concepción de una realidad objetiva. Las sutilezas del escepticismo se han manifestado en la filosofía por medio del pragmatismo que ha negado la existencia de verdades objetivas. Para el pragmatismo el hombre debe tener por verdadero lo útil, lo que le sirve para la acción.

Sabios como Gustavo Le Bon han hecho grandes esfuerzos por elevar el valor del sentimiento y de la creencia, presentándolos como independientes de las influencias de la razón. Dentro de este propósito ha distinguido Le Bon cinco clases de lógicas: biológica, afectiva, colectiva, mística y racional. Designar con el nombre de lógicos modos de pensar que no se ajustan a la razón es querer decir que valen tanto como los modos racionales. La lógica biológica, afectiva y mística podrán tener valor como antecedentes explicativos de un impulso, de una pasión, de un sacrificio, pero no como

conceptos representativos de una realidad que existe fuera del sujeto que obra.

Dice Le Bon que las verdades afectivas, las verdades místicas y las verdades racionales son hijas de lógicas muy diferentes para que puedan fusionarse jamás. ¿A dónde conduce el empleo del término verdad, tratándose de las representaciones místicas y de los sentimientos si no es a simples confusiones? Un sentimiento es verdad en cuanto existe en el espíritu de alguien; pero generalmente no lo es en cuanto imagen exacta de algo objetivo. Una idea mística es verdad sólo para el que la cree. Dar igual valor a las tres clases de verdades es desconocer la primacía que precisamente en el terreno de las *verdades* corresponde a las proposiciones dictadas por la razón y capaces de ser demostradas por pruebas suficientes. Que los sentimientos y las ideas místicas puedan tener valor moral i social (más aún en un momento dado que los principios racionales si se quiere) es otra cosa. Lo que hay que decir en este caso, es que el hombre necesita para su acción de creencias, de ideas, de sentimientos que sobrepasan el campo de sus principios racionales. Pero para evitar confusiones del lenguaje, no digamos que esas ideas son verdades sino que dejémoslas en el lugar que les corresponde: son creencias.

Así evitaremos introducir ambigüedad en los términos; pero Le Bon no se cuida de esto. Siguiendo por la misma senda expresa que los pueblos pueden prescindir fácilmente de verdades, mas no pueden vivir sin certidumbres (1).

Sin duda Le Bon ha querido decir que no pueden vivir sin creencias. ¿Hay certidumbres que no sean verdades, o verdades que no sean certidumbres? La certidumbre es el estado mental que acompaña a una proposición basada en pruebas suficientes o debida a una convicción inmediata.

Es claro que el que se encuentra en error puede afirmar que tiene la certidumbre de lo que cree, porque aunque parezca

(1) «La Vie des Vérités».

paradoja, lo efectivo es que todo error es certidumbre. Si así no fuera no sería error sino verdad o duda. Pero el que estudia estas cosas desde un punto de vista objetivo, no debe caer en las confusiones que son propias del que discute sobre un error particular en que se halla.

Le Bon constituye, pues, una muestra de cierta sofisticada contemporánea por la ambigüedad de los términos y confusiones que ha introducido en las designaciones de las distintas maneras con que se manifiesta el alma humana.

El pragmatismo ha tenido parcialmente razón; ha hecho bien en insistir en que no existe una verdad como un arquetipo fuera de nosotros. Las verdades evolucionan, sin duda tanto por la transformación misma de las cosas como por la mejor adaptación de nuestros conceptos a ellas. El pragmatismo ha esgrimido sus armas contra todo dogmatismo, contra el tradicional, contra el científico, y ha pedido una actitud abierta del espíritu ante la experiencia que le permita formar en cada instante las ideas que más le convengan para obrar.

Las críticas hechas a la ciencia no han dañado al trabajo científico. Al contrario: le han comunicado una especie de empirismo más amplio y han reforzado tal vez su modestia para señalar los límites de lo que ha podido conocer hasta ahora. La ciencia procede con cautela en el presente y confía en el porvenir. No olvidando los peligros de los errores que asechan sin cesar a la inteligencia, mantiene el rigor de sus métodos lógicos para conquistar en lo posible verdades que inspiren certidumbre por medio de la prueba.

Que hablemos de verdades objetivas que inspiren certidumbre no quiere decir que concibamos la verdad, o sea nuestras representaciones ciertas, como la copia fiel de algo que existe fuera de nosotros. Nó. Lo que existe fuera de nosotros sólo podemos conocerlo de una manera simbólica.

Toda verdad es un simbolismo.

La filosofía ha protestado últimamente de la sujeción a los métodos científicos afirmando que no se puede llegar con

ellos al conocimiento de la realidad. La filosofía pretende colocarse encima de la ciencia y emplear medios propios para desentrañar el secreto de las cosas.

¿Y qué es lo que ofrece en calidad de guía? La intuición.

¿Tendrá la intuición la llave de los problemas fundamentales que preocupan a los hombres?

Este es el problema.





CAPITULO II

EL MÉTODO INTUITIVO

I

Sus caracteres esenciales.—No obedece a las condiciones de tiempo y de lugar.—Es una negación.—La inteligencia sirve para la acción y no para la especulación.—La filosofía debe proceder por intuición y simpatía.

El preconizador de la filosofía de la intuición es el ya célebre filósofo Enrique Bergson, espíritu genial y gran escritor, en el cual se pueden admirar tanto la originalidad de las ideas como la sencillez y belleza del estilo.

Pero, junto con el genio del filósofo y el talento del escritor tendremos que reconocer la relativa oscuridad del método y su pobreza en resultados.

Para Bergson la intuición es no sólo el método señalado por él como propio de la filosofía sino que ha sido el único practicado por los filósofos de todos los tiempos. El núcleo

de toda creación filosófica habría sido siempre pura intuición.

«Un sistema filosófico,—dice nuestro autor,—parece al principio levantarse como un edificio completo, de sabia arquitectura, en que han sido tomadas las disposiciones necesarias para que se puedan alojar en él cómodamente todos los problemas. Sentimos, al contemplarlo en esta forma, un goce estético acompañado de cierta satisfacción profesional. No sólo, en efecto, encontramos aquí el orden en la complicación (un orden que a veces, al describirlo, nos complace en completar), sino que además tenemos la satisfacción de decirnos que nosotros sabemos de donde vienen los materiales y cómo ha sido hecha la construcción. En los problemas que el filósofo ha planteado reconocemos las cuestiones que se agitaban al rededor de él. En las soluciones que da, creemos encontrar apenas modificados los elementos de filosofías anteriores o contemporáneas... Nos ponemos, pues, a la obra; remontamos a las fuentes, pesamos las influencias, extraemos las semejanzas y concluimos por ver distintamente en la doctrina lo que buscábamos; una síntesis más o menos original de las ideas en medio de las cuales ha vivido el filósofo».

«Pero un contacto a menudo renovado con el pensamiento del maestro, nos conduce, en virtud de una impregnación gradual, a un sentimiento del todo diferente... Vemos transfigurarse su doctrina. Primero disminuye la complicación; en seguida las partes van entrando las unas en las otras; al fin todo se condensa en un punto único respecto del cual sentimos que podremos acercarnos a él más y más aunque debamos desesperar de llegar a tocarlo (1).»

Anotemos desde luego una de las características del procedimiento intuitivo. Este punto único en que se condensan todas las partes del sistema filosófico es la intuición del filósofo.

(1) L'Intuition philosophique.—Conferencia leída en el Congreso de Filosofía de Bolonia, Abril de 1911.

sofo. Según las propias palabras de Bergson constituye una especie de recinto sagrado que no podemos alcanzar. Y aquí alcanzar significa naturalmente sentir, comprender, entender. Se nos presenta, por consiguiente, la intuición de los demás como ininteligible, inefable y absolutamente individual.

«En este punto, continúa Bergson, hay algo de simple, de infinitamente simple, de tan extraordinariamente simple que el filósofo no ha logrado jamás decirlo. Y por esta razón ha hablado toda su vida. No ha podido formular lo que tenía en el espíritu sin sentirse obligado a corregir su fórmula y luego a corregir su corrección. Así, de teoría en teoría, rectificándose cuando creía completarse, marchando de complicación en complicación y de un desarrollo de su doctrina a nuevos desarrollos, el filósofo no ha hecho otra cosa que expresar con una aproximación creciente la simplicidad de su intuición original. Toda la complejidad de su doctrina, que podría ir a lo infinito, no es, pues, más que resultado de lo inconmensurable que hay entre su intuición simple y los medios de que ha dispuesto para expresarla.»

De este párrafo se desprende por lo menos una cosa. Y es que la intuición constituye no sólo algo comunicable a los demás sino también inefable para el mismo que la siente.

El propio Bergson no tarda en reconocerlo así. «¿Qué es esta intuición? dice. Si el filósofo (que la experimentó) no ha podido encontrar la fórmula de ella no seremos nosotros quienes lo lograremos. Lo que llegaremos a coger y fijar es una cierta imagen intermediaria entre la simplicidad de la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la traducen, imagen fugitiva y evanescente que domina (ante) al espíritu del filósofo».

Considera en seguida Bergson algunos rasgos propios de esta imagen de la intuición.

«Lo que caracteriza en primer lugar a esta imagen, dice, es el poder de *negación* que lleva en sí. Ante ideas corrientemente aceptadas, ante tesis que han parecido evidentes y

afirmaciones que han pasado hasta ese momento por científicas, sopla ella al oído del filósofo la palabra; ¡Imposible!, aunque los hechos y las razones parezcan invitarle a creer que eso es posible, real y cierto. Imposible porque cierta experiencia, confusa tal vez pero decisiva, te afirma por mi voz que ella es incompatible con los hechos que se alegan y las razones que se dan, y que, por consiguiente, esos hechos están mal observados, esos razonamientos son falsos.»

Esta negación intuitiva resulta de la percepción de una contradicción entre los hechos y razones que se afirman. Puede la percepción en un principio ser confusa, pero tendrá que llegar a formularse claramente para que sea fecunda y sirva de punto de partida a nuevas proposiciones. Si se queda la negación en el simple estado de intuición vaga, no sirve para nada. Si se formula claramente constituye un paso que, por lo general, se da al comienzo de toda investigación y para hacerlo así tiene que resignarse a cubrirse con las formas de la inteligencia, que tanto menosprecian los intuicionistas. Ha de efectuar comparaciones y establecer semejanzas y diferencias. Esto corrobora lo que hemos dicho anteriormente de que la verdad ha sido a menudo, no tanto un fruto adquirido directamente, como un triunfo alcanzado por medio de la eliminación de falsos conceptos anteriores.

Así la característica negativa de la intuición tiene que dejar de ser meramente intuitiva para valer algo y buscar apoyo en los medios lógicos de prueba.

Otra de las características de la intuición es la de ser independiente de las condiciones de tiempo y de lugar. «Sin duda, los problemas de que el filósofo se ha ocupado son los problemas que se presentaban en su tiempo; la ciencia que ha utilizado o criticado ha sido la ciencia de su tiempo; en las teorías que ha expuesto se podrían aún encontrar, si se las buscare, las ideas de sus contemporáneos y de sus predecesores. .» «Pero si el filósofo hubiera vivido muchos siglos antes, habría tenido que trabajar con otra filosofía y con otra ciencia; se le habrían presentado otros problemas; se

habría expresado por medio de otras fórmulas; tal vez ni una línea de lo que ha escrito habría sido lo que es; y sin embargo habría dicho la misma cosa».

¿Cómo entender ahora esta intuición que se sustrae a todas las condiciones de tiempo y de lugar? Siendo así tenemos que imaginárnosla también libre de todo encadenamiento de causalidad. No reconoce antecedentes históricos, ni sociales ni científicos. Es algo espontáneo; parece una especie de predestinación. Es una forma inmutable de espíritu que ha existido desde el comienzo de los siglos y que se encarna en una persona para salir a luz. La encarnación puede tener lugar miles de años más tarde o más temprano y la intuición que se manifiesta resulta siempre la misma.

Esto es inconcebible dentro de nuestro mundo que lo suponemos desenvolviéndose bajo un orden determinado de causas y efectos, inconcebible sea que se acepte la existencia de una sola sustancia o de dos. Para tener una idea de semejante intuición es menester entrar en el campo de la fantasía y representarse un espíritu, algo travieso y caprichoso, que estuviera fuera de nosotros, como en asechanza, buscando una forma humana en que incorporarse.

¿O habrá querido decir Bergson que si es verdad que la idea intuitiva del filósofo no obedece a antecedentes históricos y científicos, no deja de estar sin embargo sujeta a causas subconcientes? A esto habría que contestar que no podemos concebir lo subconciente, por más oscuro que sea, como sustraído a las condiciones de tiempo y de lugar. Lo subconsciente de un fueguino es diverso de lo subconciente de un europeo de nuestros días, y el de éste lo es a su vez del de un espartano contemporáneo de Licurgo.

Se ve que poniendo la intuición sobre las condiciones de tiempo y de lugar, queda para nosotros inexplicable.

Por otra parte, es claro que la afirmación de que la intuición de un filósofo habría sido la misma algunos siglos antes o después, es enteramente improbable por medio de la obser-

vación. Como el caso no ha ocurrido jamás, se trata en realidad de una simple suposición que no se puede verificar.

Me parece también, para terminar este punto, que la intuición así entendida se halla en contradicción con la idea bergsoniana de la evolución. Como veremos mas adelante el proceso evolutivo es para Bergson un *devenir* perpetuo, una movilidad constante en que nada se repite. ¿Cómo conciliar con esta teoría el pensamiento de que una creación del espíritu humano habría de ser absolutamente igual en cualquier tiempo y lugar que apareciera?

No es posible considerar a la filosofía, según Bergson, como una simple continuadora de la ciencia. Por medio de la intuición la filosofía aspira a penetrar en la esencia de la vida y del Universo, en lo que dura y se halla en perpetuo movilidad, regiones a donde no puede llegar la inteligencia que se ocupa de lo inerte, de lo material y divisible.

El papel de la inteligencia es, en efecto, dirigir nuestras acciones, y en la acción lo que nos interesa es el resultado. Los medios nos importan poco con tal que el fin se alcance. De aquí proviene también que el término de nuestra actividad es lo único que se representa explícitamente a nuestro espíritu: los movimientos constitutivos de la acción misma o pasan desapercibidos para nuestra conciencia o llegan confusamente. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el acto tan sencillo de levantar el brazo. El espíritu se transporta de una vez al fin, es decir a la visión esquemática y simplificada de un *de un acto a otro acto*, y para que esto se consiga es menester que la materia vaya pasando de un *estado* a otro *estado*, porque sólo en un estado del mundo material puede intercalarse la acción y lograr algún resultado.

Nuestra percepción se acomoda, por otra parte, para representarse de tal suerte a la materia. Distinguimos en ella cualidades y cuerpos. Un color sucede a otro color, un sonido a otro sonido, una resistencia a otra resistencia. Cada una de estas cualidades, tomada aparte es un estado que parece persistir tal cual, inmóvil, esperando que otro lo reem-

place. Sin embargo, cada una de estas cualidades al analizarla, se resuelve en un número enorme de movimientos elementales. Toda cualidad es continuo cambio. En vano, por lo demás, se busca aquí, bajo el cambio, la cosa que cambia: sólo provisoriamente y para satisfacer nuestra imaginación fijamos el movimiento en algún móvil. En la más pequeña perceptible fracción de segundo se repiten talvez trillones de oscilaciones; la permanencia de una cualidad sensible consiste en esta repetición de movimientos así como la persistencia de la vida resulta de palpitaciones sucesivas. La primera función de la percepción consiste precisamente en coger una serie de cambios elementales bajo forma de cualidad o de estado simple, gracias a un trabajo de condensación. Mientras mayor es la fuerza de obrar de que dispone una especie animal, más numerosos son, sin duda, los cambios elementales que su facultad de percibir concentra en un instante. El progreso debe ser continuo en la naturaleza, desde los seres que vibran al unísono de las oscilaciones etéreas hasta los que inmovilizan trillones de estas oscilaciones en la más corta de sus percepciones simples. Este progreso se prosigue en la humanidad misma. Se es más hombre de acción cuando se sabe abrazar de un golpe de vista un mayor número de acontecimientos. En resúmen, las cualidades de la materia son otras tantas vistas estables que tomamos sobre su inestabilidad.

En seguida, en la continuidad de las cualidades sensibles, distinguimos cuerpos. Los cuerpos cambian en realidad a cada momento; los cuerpos vivos en primer lugar porque la vida es evolución. Nosotros concentramos un período de esta evolución en una imagen estable que llamamos una forma. En realidad el cuerpo cambia de forma a cada instante. O más bien no hay forma puesto que la forma es lo inmóvil y la realidad es movimiento. Lo que es real es el cambio continuo de forma: *la forma no es más que una instantánea tomada sobre una transición.*

En lugar de la movilidad y transición de las cosas noso-

tros nos representamos: 1.º las cualidades, 2.º las formas o esencias y 3.º los actos, tres maneras de ver que corresponden a tres categorías de palabras: los adjetivos, los sustantivos y los verbos, que son los elementos primordiales del lenguaje. Los adjetivos y los sustantivos simbolizan estados y aún el verbo, si se considera la parte clara de la representación que evoca, no expresa otra cosa.

El *devenir* es, en tanto, infinitamente variado. El que va del amarillo al verde no se parece al que va del verde al azul: son movimientos cualitativos diferentes. El que va de la flor al fruto no se parece al que va de la larva a la ninfa y de la ninfa al insecto perfecto: son movimientos evolutivos diversos. Una multiplicidad indefinida de *devenires* diversamente coloreados, por decirlo así, pasa bajo nuestros ojos: nosotros nos acomodamos para ver en ellas simples diferencias de color, es decir de estado, bajo las cuales correría en la oscuridad un *devenir* siempre igual, en todas partes igual, invariablemente incoloro.

El artificio de nuestro conocimiento es el del cinematógrafo. En lugar de penetrar en el devenir interior de las cosas, nos colocamos fuera de ellas para reconstruir su devenir artificialmente. Nos imaginamos el movimiento por medio de una serie de estados inmóviles.

Esta es una actitud de origen práctico, porque nos conviene para nuestra acción. A fin de iluminar el camino de la acción es menester que la inteligencia se encuentre siempre presente; pero la inteligencia, para acompañar así la marcha de la actividad y asegurar su dirección, debe comenzar por adoptar su ritmo. Discontinua es la acción como toda pulsación de vida; discontinuo será, pues, el conocimiento. El mecanismo de la facultad de conocer ha sido construido según este plan. Siendo esencialmente práctico. ¿puede servir para la especulación?

¡Ah, nó! «En el interior mismo de la vida nos hará penetrar sólo la intuición, es decir, el instinto desinteresado, conciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto

y de extenderlo indefinidamente» (1). La regla de la ciencia ha sido la establecida por Bacon: obedecer para mandar. El filósofo no obedece ni manda; trata de simpatizar'' (2).

La filosofía debe buscar un conocimiento absoluto y puro de lo real. «El filósofo, dice un discípulo de M. Bergson, no debe mantenerse a la distancia de las cosas sino practicar en ellas una especie de auscultación íntima y, sobre todo, ser capaz de ese esfuerzo de simpatía por medio del cual uno se instala en el objeto, se mezcla amigablemente a él, se pone de acuerdo con su ritmo original y, en una palabra, lo vive». (3). Luego agrega en la página siguiente: «lo que acabo de decir no concierne sólo a las cosas de la materia. ¿Quién conoce absolutamente la religión, el que la analiza desde afuera, psicológica, sociológica, histórica, metafísicamente, o el que desde adentro, por una experiencia vivida, participa de su esencia?»

Para un bergsoniano este último es el que conoce mejor; más nos permitimos dudar de que es apropiado el término *conocer* en este caso. El místico *siente* sin duda mejor la religión que el psicólogo social y el historiador psicólogo, si entendemos por sentir en esa forma el hallarse embargado y dominado por el sentimiento; pero no se da cuenta del misticismo y de la religión de la misma manera que pueden hacerlo el historiador y el psicólogo. Para el místico la religión es un hecho absoluto que no se explica por sus antecedentes sino que se impone a su alma. Es un hecho que lo *priva* de otras *intuiciones*, y le permite sólo una vista parcial del mundo. El místico es asimilable al amante apasionado. Ambos son ejemplos de un sentir intenso, pero no lo son de conocer bien si aceptamos que esto consista en hacer comparaciones, establecer semejanzas y diferencias y rastrear las explicaciones de las cosas.

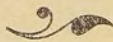
(1)—L'Evolution Creatrice,- Pág. 192.

(2)—L'Intuition philosophique, Pág. 825.

(2)—E. Le Roy. Une Philosophie Nouvelle. Pág. 38.

No pretendo afirmar de ninguna manera que para conocer los afectos y las nociones últimas haya otro camino que experimentarlos, sentirlos; pero el conocimiento así entendido permanece incomunicable a los demás si no se emplean comparaciones, imágenes y análisis que lo hagan inteligible. Pero aún cuando el místico y el enamorado logren comunicar sus sentimientos, están incapacitados para señalarles a ellos el lugar que les corresponde en el conjunto de los hechos porque ellos llenan todo su espíritu. Los místicos y los enamorados constituyen los datos irremplazables, las experiencias fundamentales para conocer el misticismo y el amor, pero no son ellos los que pueden explicar de mejor modo esas pasiones.

Si la filosofía hubiera de reducirse a la intuición íntima de las cosas se encaminaría a confundirse con el arte, salvo que la intuición se tradujera después en proposiciones y razonamientos sujetos a prueba y verificaciones. Veremos en el párrafo siguiente que en este sentido es perfectamente legítimo el procedimiento intuitivo como punto de partida.





II

Crítica de la intuición.—Sus distintos sentidos.—Es el método más primitivo y propio de místicos. La pretensión de adquirir un conocimiento puro y absoluto de las cosas es una quimera.—La intuición en la ciencia, en el arte y la conducta.

Para juzgar y analizar definitivamente (dentro de nuestro ensayo, se entiende) a la intuición veamos, modo de fijar y definir de alguna manera sus formas vagas.

Hay que dejar a un lado, en primer lugar, la intuición que no pueda formularse en proposiciones, que no tenga el carácter psíquico de una representación. Porque no consistiendo la intuición, por otro lado, en una simple sensación, sería algo ininteligible que no daría lugar a discurrir sobre ella.

Descartado este aspecto nos parece que la intuición consiste en una representación provocada por una o varias experiencias, y en la cual, sin ulterior prueba, se tiene fe como expresión de algo real.

Cabe distinguir dos grados en la intuición así entendida. El primero, que llamaríamos primitivo, es una forma aún vaga y subjetiva del pensamiento, que, en cuanto camino pa-

ra. llegar a la verdad, envuelve peligros que nos aconsejarán mirarla con desconfianza.

El segundo, que es solo el punto de partida para llegar a proposiciones susceptibles de ser probadas o verificadas, constituye una de las mas altas y fecundas facultades humanas. En esta última forma es un resorte necesario de la voluntad, del arte y de la ciencia.

En ningún caso podemos considerar a la intuición como un hecho simple. Es siempre una representación compleja que proviene de innumerables sensaciones y estados subconcientes.

Tampoco podemos mirarla como algo enteramente nuevo que nos haya descubierto la filosofía bergsoniana.

En primer lugar la intuición es, por virtud espontánea, la manera mas primitiva de conocer. El espíritu acepta entonces sin demostraciones de ninguna clase o con demostraciones incompletas i subjetivas, cualquiera representación o idea como interpretación de la realidad presente o como previsión del porvenir. Se confunde en este caso con la evidencia inmediata, corre como esta el riesgo de tomar por ciertas meras ilusiones, y no es aventurado decir que no existe error que no haya sido una intuición de esta naturaleza.

En los ejemplos examinados en el capítulo primero abundan corroboraciones de nuestro aserto. Las representaciones primitivas tienen en lo esencial el carácter de intuiciones. Cuando un indio afirma que su sombra es una emanación de su persona y que se puede dañar a esta con sólo poner el pié sobre aquella, cree, sin duda, decir algo, empleando el lenguaje del bergsonismo, que corresponde a la esencia de las cosas. Igual sentimiento ha tenido, dentro de su ingenuo empirismo, el salvaje que ha considerado las fantasías de sus sueños tan expresivas de la realidad como las ideas e imagenes que se agitan en su mente durante la vigilia. No se podrá negar que en uno y otro caso se trata de verdaderas intuiciones. En cualquier tiempo las intuiciones, que hemos llamado de primer grado, son por lo común, como las repre-

sentaciones primitivas, prelógicas, predomina en ellas la síntesis sobre el análisis y están fundadas en pruebas o razones absolutamente subjetivas.

Después de una manera sistemática, la intuición ha venido ocupando un lugar en la filosofía desde Platón y Aristóteles hasta Bergson. Para el primero la intuición, que percibe el fondo mismo de lo real en su unidad, conoce lo absoluto y suficiente de las cosas. La dialéctica es el método por medio de lo cual la filosofía se eleva del pensamiento conceptual al pensamiento intuitivo.

En los tiempos modernos han recurrido a la intuición como método filosófico Schelling, Jacobi y Ravaisson.

¿No es también la intuición la senda por donde llega el misticismo a sus figuraciones y conceptos? El místico, en virtud de una experiencia íntima que es absolutamente propia, ve a Dios y se siente en comunión con él; el espíritu del místico está muerto para todo lo que le rodea menos para vivir en Dios en una intuición suprema, como ocurre en los éxtasis de Santa Teresa. Otras veces la intuición se diluye en un panteísmo simpático, arrobador y sereno. Se experimenta lo que algunos han llamado la conciencia cósmica. El alma del soñador se extiende a todo lo creado y recibe en su seno las palpitaciones del Universo.

¿Quién no ha sentido alguna vez, como se vé en ciertas poesías de Walt Whitman o en el Diario de Federico Amiel, la agitación de nuestra vida universal en que se es arrastrado dentro de una solidaridad infinita? ¿Quién no ha prestado alma a las estrellas, al bosque, al mar, y cubriendo de momentáneo olvido las sensaciones ordinarias, se ha bañado así, por algunos instantes, en una onda de quietud deliciosa?

Pero estas intuiciones son subjetivas, personales, a veces inefables. El místico, como el artista, como el apasionado de amor, siente su espíritu movido y transportado por efectos e ideas que no pueden comunicar con toda claridad,

afectos e ideas que suelen ser ¡ay! desgraciadamente, verdades sólo para él.

Lo mismo cabe decir de los resultados a que puede conducir el procedimiento tan recomendando por los intuicionistas de colocarse por simpatía en el alma del objeto, de vivirlo interiormente. Así se pretende llegar a la esencia de las cosas. Pero desde luego se ve aquí que el método consiste en primer lugar en engañarse sobre el camino que se sigue. ¿Qué es el alma de un objeto? ¿Qué es el conocimiento por simpatía? Si el alma de un objeto no está formada por su cualidad o cualidades principales no existe en absoluto. Las cualidades las conocemos sólo gracias a nuestras percepciones. Lo que llamamos simpatía no es más que una síntesis rápida que produce representaciones en que entran como elementos inconcientes diversas percepciones, recuerdos sentimientos. Tales representaciones llevan en sí un escaso valor de objetividad. Si son ciertas o nó vendrá a verse después, en virtud de los hechos posteriores que signifiquen una confirmación o desmentido para ellas. A este respecto recuerdo un engaño a que me llevó en mi juventud la interpretación por intuición y simpatía. En el hotel de que yo era pensionista había un mozo joven casado con una mujer muy hermosa. La mujer esperaba todas las noches al marido en la puerta del hotel para irse juntos una vez concluido el servicio. Mis pocos años me hicieron ver al punto en esa pareja al prototipo de un matrimonio ideal que había sabido alcanzar dentro de la modestia y la sencillez, la suprema felicidad que concede un amor romántico. Estoy seguro de que si alguien hubiera pronunciado en esos momentos palabras de desconfianza sobre el particular, le habría contestado yo que quien desconfiaba así no sabía intuir por simpatía el secreto de aquellos corazones. Antes de un año se desvaneció el valor de mi intuición: la mujer rompió con el marido y se fué tras un amante.

Hablan también los intuicionistas de alcanzar por los

medios indicados (que son bastante precarios, como hemos visto) un conocimiento puro y absoluto de las cosas. He aquí dos quimeras difíciles de obtener ni por medio de la intuición ni por cualquier otro método.

Nuestros conocimientos ordinarios, nuestras ideas debidas a la inteligencia no constituyen, según los intuicionistas, una expresión exacta de la verdad, porque todos se hallan adulterados, falseados por las necesidades de la práctica que predomina en nosotros. Es claro que en este influjo del interés práctico puede esconderse una causa de error; pero los mismos métodos lógicos de la inteligencia señalan la manera de salvar estos defectos. Las observaciones las experimentaciones repetidas con cuidado, independencia y sinceridad deben conducir, según la lógica científica, a obtener ideas verdaderas sobre los fenómenos que se estudian. Mas los intuicionistas no se contentan con esto; no les bastan las ideas que llamamos verdaderas y exactas porque han nacido con el vicio original de la inteligencia. Para llegar al conocimiento puro es menester, según el intuicionismo, dejar a un lado la inteligencia, las mediciones y divisiones científicas, la precisión matemática, y zabullirse por simpatía en la realidad honda para llegar a las entrañas del ser.

De esta suerte nos encontramos de nuevo con una mera repetición de lo que ya hemos dicho. La simpatía del intuicionista es un producto complejo, la síntesis de una multitud de impresiones, percepciones y recuerdos. Si por medio de ella llegara el intuicionista a sentir, a vivir la esencia íntima, única de una cosa, lo sólo que podría decir de ella es que es lo que es. No cabría expresar otra cosa de lo que no admitiera comparaciones ni reconocimiento de diferencias i semejanzas.

En este caso no se tendría propiamente un conocimiento sino una imagen subjetiva sin valor para los demás. Si el intuicionista desea que su representación adquiriera eficacia fuera de él, debe someterse a las vías de la inteligencia para probarla, verificarla y comunicarla. De esta manera entra

en un encadenamiento de proposiciones; es la idea nueva, el punto de partida de las investigaciones de la razón humana.

Hemos dicho más atrás que la intuición puede ser considerada también como un resorte necesario de la voluntad, del arte y de la ciencia. Al afirmar esto no hacemos otra cosa que designar con el nombre de intuición a las ideas nuevas que son un fruto de la imaginación creadora y que suelen guiar a los hombres en sus determinaciones y concepciones artísticas y científicas.

En muchas situaciones en que debemos obrar hay siempre algo de contingente; es posible que ocurra lo imprevisto. Entonces nos dejamos conducir por lo que llamamos una corazonada, una intuición, la cual por cierto es, en lo esencial, una síntesis de experiencias anteriores.

La intuición es indispensable al arte y a la ciencia como punto de partida de su labor creadora. Toda obra artística supone una intuición. Desde el dibujante y el pintor hasta el músico y el poeta, si son originales, deben sentir una especie de iluminación que tiene sus raíces en percepciones sintéticas de algún aspecto de la realidad o del mundo ideal. Pero esta intuición constituye sólo el primer movimiento, la luz inicial, el lugar de arranque del trabajo artístico. El artista no puede prescindir del conocimiento de la técnica de su arte, de todos los principios científicos que digan relación con ella y de constantes observaciones. Rodin hace que se paseen continuamente y en toda libertad modelos desnudos por su taller para coger y percibir en toda su frescura los movimientos espontáneos de los cuerpos. Sin perseverantes observaciones y esfuerzos la intuición no pasaría de ser para el artista un destello fugitivo e inefable que se extinguiría pronto sin dejar huellas.

Algo semejante ocurre en la ciencia. La intuición, la idea nueva, la síntesis creadora del espíritu (que en este caso son expresiones idénticas) constituyen el principio indispen-

sable de todos los descubrimientos científicos. Después de observaciones y de análisis pacientes, el sabio, como ha dicho Claudio Bernard, siente que una idea surge en su mente. Para que esta idea surja no se pueden dar reglas; es una intuición. De esta suerte, toda hipótesis, toda explicación que se presenta para resolver un problema, principia por ser intuitiva. Pero cabe en lo posible que esta primera idea corresponda a la verdad como que sea falsa; y para saber a que atenerse vienen en seguida todos los procedimientos de la prueba y de la verificación que dirán si la hipótesis es aceptable o no. La intuición en sí misma no es un criterio de certidumbre, y para que valga es menester que las experiencias posteriores la confirmen.

En conclusión:

Considerada la intuición como simple punto de partida, como idea nueva, sirve en la ciencia para formular hipótesis que puedan convertirse más tarde en inducciones probadas.

En el arte se manifiesta igualmente indispensable la intuición como punto de arranque, como esbozo, primera forma de la idea que después se objetiva en el mármol, en la tela o en la estrofa.

De las decisiones de nuestra voluntad es posible decir en algunas ocasiones difíciles y complejas que son tomadas por intuición, sin que esto signifique que podamos tener seguridad absoluta de que ese sea el único camino que debemos seguir. Lo que estaríamos en situación de afirmar solamente es que esa era la senda que se nos presentaba menos oscura.

Fuera de estos tres casos, la intuición no es más que un medio inseguro y vago. Es el método, si fuera posible llamarlo así, propio de los místicos y capaz sólo de llevar a la formación de ideas subjetivas que son simples creencias.

Bergson mismo lo ha reconocido así diciendo:—«Sin duda esta filosofía no obtendrá jamás de su objeto un conocimiento comparable al que la ciencia tiene del suyo. La inteli-

gencia continúa siendo el núcleo luminoso alrededor del cual el instinto aún ensanchado y depurado en intuición no forma más que una nebulosa vaga» (1).

Pero, embarcado en esta nebulosa, Bergson va a abordar el desciframiento de los problemas más trascendentales que preocupan al espíritu humano: la vida, el alma, la libertad.

Pretenderá llegar nuestro autor a la esencia de estas cosas; y pasando así los límites del fenomenalismo y del positivismo, ideará su nueva filosofía que viene a ser una nueva forma de realismo, una especie de realismo primitivo e ingenuo.

(1) L'Evolution Creatrice, Pág. 192.





CAPITULO III

ALGUNOS CARACTERES GENERALES DEL INTUICIONISMO

El tiempo como cosa viva.—Crítica del mecanismo y del finalismo

Bergson es un poeta de lo abstracto. En su fantasía las ideas más generales pasan a ser entidades sensibles que al calor de su palabra se animan. Siente sutilmente el escurrirse del tiempo que avanza creando formas nuevas, siente las palpitaciones de todo el cosmo como si fuera un ser único, y siente las agitaciones de la vida universal que se desarrollan en un movimiento incesante de variados aspectos que no se repiten nunca.

Por esto la filosofía de Bergson es poética y descriptiva. Fiel a su método intuitivo, nuestro filósofo no trata de explicar las cosas por sus antecedentes sino de sentirlas para comprenderlas de una manera íntima. Llega así a una anotación cinematográfica de una serie de estados espirituales que son cual reflejos de luces que pasan sobre una fuente.

«Para un ser conciente—dice,—existir es cambiar, cam-

biar es madurarse, madurarse es crearse indefinidamente a sí mismo» (1).

Este proceso es personal, propio de cada cual y conduce a interpretaciones individualistas. «Hay razón para decir, expresa Bergson, que lo que hacemos depende de lo que somos; pero es menester agregar que nosotros somos, en cierta medida, según lo que hacemos, y que nos creamos continuamente a nosotros mismos. Esta creación de sí mismo es tanto más completa mientras mejor razona uno sobre lo que hace. Porque la razón no procede aquí como en geometría, donde las premisas se dan una vez por todas, son impersonales, y donde una conclusión impersonal se impone. Aquí, al contrario, las mismas razones podrán dictar a personas diferentes o a la misma persona en momentos diferentes, actos profundamente diversos, aunque igualmente razonables... Nadie puede resolver por otros los problemas que la vida le presenta. A cada cual le toca resolverlos desde adentro, por su cuenta» (2).

La vida es así una sucesión de formas y de problemas. Sea que consideremos el universo en conjunto o un ser consciente por sí solo, de todas maneras un organismo que vive es *una cosa que dura*, y duración (durée) significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo» (3).

«En cualquier parte en que alguna cosa vive, se encuentra abierto un registro en que se inscribe el tiempo» (4).

En la concepción bergsoniana, el tiempo es algo vivo. Nosotros solemos hablar en sentido figurado de la acción del tiempo; pero pensamos siempre que las transformaciones de las cosas provienen de las modificaciones e influencias mutuas de sus partículas mismas y no de algo externo como es

(1) L'Evolution Creatrice, Pág. 8.

(2) id. id. Págs. 7 y 8.

(3) id. id. Pág. 11.

(4) id. id. Pág. 17.

el tiempo: no hacemos del tiempo una entidad animada. Mas para Bergson el tiempo es una especie de flúido imponderable que se va infundiendo en las cosas. De aquí se toma pie para insistir en lo imprevisible que hay en todos los fenómenos, una de las ideas más sustentadas por el intuicionismo.

Por la misma razón son inaceptables el mecanismo y el finalismo radicales, como explicaciones suficientes de los hechos de la vida. Según Bergson, ambas hipótesis hacen del tiempo una cosa inútil: la primera suponiendo que los fenómenos ocurren en virtud de un encadenamiento riguroso y determinado de causas mecánicas, y la segunda dando por sentado que el desarrollo del universo obedece a un plazo fijo. Dentro de la primera hipótesis todo se podría prever si pudiéramos alcanzar un conocimiento preciso de todos los antecedentes que obran en un momento dado; dentro del segundo todo se halla previsto en la mente del que planeó el desenvolvimiento del cosmo. En uno y otro caso el porvenir no encerraría nada de nuevo, lo que el bergsonismo no puede admitir.

«Las explicaciones mecánicas—dice Bergson—valen para los sistemas que nuestros pensamientos separa artificialmente del todo. Pero del todo mismo y de los sistemas que en él se constituyen naturalmente a su imagen no se puede admitir *a priori* que sean explicables mecánicamente, porque entonces el tiempo sería inútil y aun irreal. La esencia de las explicaciones mecánicas consiste efectivamente en considerar el porvenir y el pasado calculables en función del presente y en pretender así que *todo es dado*. En esta hipótesis pasado, presente y porvenir serían visibles de una sola vez para una inteligencia sobrehumana, capaz de efectuar el cálculo» (1). Tal ha sido la manera de pensar de los sabios que han preconizado las interpretaciones mecánicas, como Laplace, Du Bois-Reymond, Huxley. «En semejante doc-

(1) L'Evolution Creatrice, Pág. 40.

trina, continúa nuestro filósofo, se habla aun del tiempo, se pronuncia la palabra, pero no se piensa en la cosa. El tiempo aparece ahí privado de eficacia, y desde el momento que no hace nada, no es nada. El mecanismo radical implica una metafísica en que la totalidad de lo real es sentado en bloque, en la eternidad, y en la cual la duración aparente de las cosas expresa tan sólo la incapacidad de un espíritu que no puede conocer todo a la vez» (1).

A esto debemos observar que el hecho de que un fenómeno sea previsible, no quiere decir que efectuemos por eso una eliminación del tiempo ni que el porvenir y el presente sean iguales. Se puede prever lo que ocurrirá si se pone un depósito de agua al fuego: el agua entrará en ebullición y servirá para cien usos diversos; mas para que esto ocurra se necesita efectivamente tiempo. Y por más que la mente se haya imaginado de antemano lo que iba a suceder, no sería exacto decir que el momento de la previsión ha sido igual al de la verificación. Dado el amor de una madre, salta a la vista que un goce inmenso llenará su pecho al abrazar de nuevo a un hijo ausente. Ella misma lo sabe con certeza y se trata de un caso perfectamente previsible. ¿Y podrá afirmarse que el momento del encuentro de la madre con el hijo sea igual al instante en que ese hecho formaba sólo una esperanza?

Por otra parte, impugnar el mecanismo suponiéndolo juzgado por una inteligencia sobrehumana que fuera capaz de ver de una vez el pasado, el presente y el porvenir, es emplear un arma fácil, pero peligrosa. Desde luego es confesar que para nuestra inteligencia humana el porvenir siempre nos guardará algo nuevo, algo imprevisto, a pasar de la teoría mecánica de la vida. Es lo que dicen los sostenedores de esta hipótesis cuando afirman que la naturaleza ha llevado a cabo por medio de sus combinaciones síntesis creadoras que van conteniendo algo de nuevo.

(1) L'Evolution Creatrice, Pág. 42.

En el filósofo norte-americano Lester F. Ward encontramos uno de los mas ilustrados defensores de esta concepcion (1). Según él, de cambio en cambio se ha pasado del caos de la nebulosa al cosmos, del cosmo a la vida, de la vida a la inteligencia, a la sociedad. Nosotros no sabemos cual sea el estado absolutamente elemental de la materia; pero la creación de algo de la nada, según las ideas antropomórficas, es algo inconcebible. Por lo menos es dado decir que cuando tuvo lugar la condensación de la masa difusa primitiva en una nebulosa, tuvo lugar una síntesis creadora. Que dicha nebulosa se diferenciara subsecuentemente en sistemas, de mundos, de los cuales uno es nuestro sistema solar, equivale a expresar que ocurrieron nuevas síntesis creadoras. Los elementos químicos fueron convirtiéndose sucesivamente en compuestos inorgánicos, compuestos orgánicos, protoplasmas, plantas y animales al través de otras tantas síntesis creadoras. Así aparecieron la vida, la conciencia, la sociedad, que son las creaciones más elevadas de las síntesis de la naturaleza.

Además, cualquiera teoría puede correr la suerte que queremos, sometiéndola al análisis de un espíritu sobrehumano imaginario. Todo dependerá de las facultades que supongamos en ese espíritu. La propia hipótesis bergsoniana del impulso vital original, de que nos ocuparemos en el capítulo siguiente, puede quedar así reducida a algo tan poco misterioso como la vía láctea. No bastaría con decir en su defensa que el impulso vital supone siempre algo constantemente nuevo porque nosotros queremos imaginarnos un espíritu tan poderoso que no hubiera nada de nuevo para él.

El finalismo radical le parece a Bergson un mecanismo al revés y, por consiguiente, inaceptable como este.

La doctrina de la finalidad en su forma extrema, tal como la encontramos en Leibnitz, por ejemplo, supone que las co-

(1) Véase Lester F. Ward.—Pure Sociology y The Psychic Factors of Civilization.

sas y los seres no hacen más que ejecutar un programa trazado de antemano. Pero si no hay nada de imprevisto, ni creación ni invención en el universo, el tiempo es en esta teoría algo inútil, como en la teoría mecánica.

Un plan supone líneas señaladas de antemano. Siendo la evolución un proceso que se renueva sin cesar, ella va creando, a medida que avanza, no sólo las formas de la vida, sino aun las ideas que han de permitir a la inteligencia comprenderla, los términos que han de servir para expresarla. La vida va rebalsando sin cesar su presente en un porvenir siempre nuevo. Para concebir un plan del mundo fijado previamente, tendríamos que imaginarnos una inteligencia estúpida por sus facultades representativas y al mismo tiempo monstruosa por sus sentimientos, ya que entrarían en el plan todos los horrores de la existencia.

El finalismo no es, como piensa Bergson, un simple mecanismo al revés. El mecanismo no aparta la posibilidad de que el porvenir nos ofrezca cosas nuevas. Sin ir más lejos, con sólo las transformaciones y creaciones de todo orden que ha de llevar a cabo el alma humana, hay para soñar con un porvenir lleno de halagadoras sorpresas. Dentro del finalismo el alma humana no puede crear nada; se halla encadenada a un destino fatalista; seríamos títeres movidos por un resorte arreglado en la alborada del mundo, seríamos seres hipnotizados que pasábamos por la tierra dando los pasos contados que un hipnotizador prodigioso nos sugiriera antes de nacer.

La necesidad de hacer del tiempo una cosa viva conduce a Bergson a condenar igualmente el finalismo y el mecanismo. Nosotros lo acompañamos en el primer paso, pero no en el segundo. La percepción del tiempo como algo vivo tiene que ser inmediata y nos parece que esta percepción no existe. Rechazamos el finalismo de acuerdo con Bergson, por las razones que hemos expuesto y no porque vaya a hacer del tiempo una entidad inútil y aceptamos el mecanismo como la explicación más plausible de los fenómenos. Mecanismo no quiere decir repetición monótona de lo que existe. La in-

concebible complejidad de los fenómenos hace posible que al mismo tiempo que se manifiesta cierta uniformidad en el desarrollo de las cosas, haya variedad, puesto que nada se repite por completo. Las síntesis creadoras de que hemos hablado, han ido y van presentando algo nuevo en el curso de la vida universal; pero *eso nuevo* debe ser en cierto sentido asimilable de alguna manera a lo ya existente. Decir de algo que es *absolutamente nuevo* para nosotros sería contradictorio, porque desde el momento que nos hemos formado alguna representación *de ello* ha habido percepción de diferencias y semejanzas, ha tenido lugar una asimilación. Lo absolutamente nuevo no podríamos conocerlo, no debería efectuar ninguna impresión en nuestras facultades.

A manera de digresión permítasenos preguntar: ¿existe algo que se encuentre en esta condición y que a nosotros, en virtud de la limitación de nuestras facultades, no nos sea dado conocerlo? Sería temerario negarlo categóricamente, porque no podemos pretender la capacidad de llegar al conocimiento de la realidad total. Nuestro destino es avanzar siempre en la solución de los problemas que nos presentan el mundo y la vida, sin que podamos predecir desde luego hasta donde nos conducirá la evolución de nuestro espíritu.





CAPITULO IV

LA CREACIÓN Y LA EVOLUCIÓN

La idea de la nada.—Crítica del transformismo.—La herencia de los caracteres adquiridos.—El impulso vital original.—Las diversas tendencias de la vida.

Cuando en la segunda mitad del siglo pasado publicaba H. Spencer su notable ensayo sobre *La Creación y la Evolución* tenía sin duda principalmente en vista mostrar las excelencias de su doctrina en comparación con la de las creaciones especiales y fijeza de las especies. El estudio del filósofo inglés reviste particular interés tanto por las pruebas directas que aduce en favor de la evolución cuanto por las demostraciones indirectas con que establece lo inconcebible y absurda que encuentra la idea de la creación.

Desde entonces acá las cosas han avanzado mucho en el terreno filosófico. Hoy día no se escribiría un ensayo para impugnar directamente la idea de la creación porque se consideraría innecesario. Las discusiones giran exclusivamente

sobre las maneras como ha podido efectuarse la evolución, sobre la representación exacta del proceso evolutivo.

Bergson, que halla insuficientes las diversas hipótesis transformistas, no vuelve al concepto de una creación. Al contrario, insiste en que las ideas de *la nada* y del *vacío absoluto* son pseudo ideas que, en realidad, no se pueden pensar; o sea: lo que existe, ha existido siempre en sustancia.

La ilusión de que la nada pueda existir o sea concebible ha provenido de que empleamos en la especulación un procedimiento hecho para la práctica. Toda acción tiende a obtener un objeto de que uno se siente privado o a crear algo que no existe todavía. En este sentido muy particular ella colma un vacío y va de lo vacío a lo lleno, de una ausencia a una presencia, de lo irreal a lo real. La irrealidad de que se trata aquí es, por lo demás, puramente relativa al objeto de nuestra atención. Cuando la realidad presente que nos rodea no es la que buscamos, nosotros hablamos de la *ausencia* de algo. Nada más legítimo que esta manera de expresarse en el dominio de la acción. Pero, bien o mal, conservamos esta manera de hablar y aún de pensar cuando especulamos sobre la naturaleza de las cosas independientemente del interés que puedan tener para nosotros. De aquí el error, la concepción radicalmente falsa del vacío, de la nada.

La idea de la nada—dice Bergson,—es el resorte oculto, el invensible motor del pensamiento filosófico. Desde el primer asomo de reflexión aquella idea presenta los problemas angustiosos, las cuestiones que uno no puede considerar sin sentir vértigo. «Apenas he comenzado a filosofar me he preguntado por qué existo; y cuando me he dado cuenta de la solidaridad que me liga al resto del universo, la dificultad no hace otra cosa que retroceder: quiero saber entonces por qué existe el universo. Si relaciono el universo con algún principio inmanente o trascendental que lo soporta o lo crea, mi pensamiento logra descansar en este principio sólo algunos instantes. El mismo problema vuelve a presentarse, y esta

vez lo hace en toda su amplitud y generalidad. ¿Cómo comprender que algo exista? ¿Cómo es que existe ese Principio de creación que colocamos en el comienzo de las cosas? (1).»

Estos problemas resultan de que la existencia se presenta como una conquista sobre la nada. Uno se dice que podría no haber nada y se admira de que haya algo. O bien, si algo ha existido siempre, es menester que la nada le haya servido siempre de receptáculo y que le sea, por consiguiente, eternamente anterior. No es posible deshacerse de la idea de que lo *pleno* es un tejido efectuado en la urdimbre del vacío, de que el ser se ha superpuesto de la nada y de que la representación de la *nada* encierra menos contenido que la de *algo*.

Prueba en seguida Bergson que la idea de nada, en el sentido en que la tomamos cuando la oponemos a la de existencia, es una pseudo idea, y que los problemas que presenta sólo son, en consecuencia, pseudo problemas. Prueba que la nada, en un sentido absoluto y total, no se puede ni concebir ni imaginar (2). Todo es oscuro en la idea de creación si se piensa en cosas que serían creadas y en una cosa que creara. En realidad, la serie causal de las cosas tenemos que suponerla infinita. Se puede, por un acto de fé, señalar un término a la serie, señalarle un comienzo y colocar ahí un principio de las cosas, un primer móvil increado; pero luego no se puede dejar de ver que de esa manera no se satisface nuestro anhelo de explicación causal completa, porque se levanta de nuevo ante nosotros el enigma preguntando: ¿cómo, por qué existe el primer móvil? ¿quién lo creó?

Fundándose en estos razonamientos afirma nuestro filósofo que la hipótesis de una substancia absoluta que obrara libremente, que durara eminentemente, no tendría nada de chocante.

(1) L'Evolution Creatrice, pág. 298.

(2) Para más detalles véase la obra id, Ch. IV, pág. 296 a 323.

Más adelante trataremos de ver cual podrá ser esta sustancia absoluta en que piensa Bergson y que sin duda comunica a su doctrina ciertos caracteres de panteísmo.

Ya hemos dicho que Bergson encuentra insuficientes las principales teorías transformistas. Para explicar el origen de los seres y de los órganos no le satisfacen por completo ni la concepción darwiniana de la selección natural y de la lucha por la vida, ni las ideas de Lamarck sobre la adaptación al medio, la creación de los órganos por virtud de las funciones, la acción del uso o el desuso de los órganos para su desarrollo, la atrofia y la herencia de los caracteres adquiridos; ni la tesis de las variaciones discontinuas o mutaciones de De Vries; ni, por último, la ortogénesis de Eimer (1).

«La concurrencia vital y la selección natural—dice—no nos ayudan en nada a resolver el problema porque no debemos ocuparnos de lo que ha desaparecido, sino de lo que se ha conservado» (2).

Toma nuestro filósofo como piedra de toque para poner a prueba las diversas teorías, la comparación del ojo de un molusco (*la peigne*) con el de un vertebrado. Hay entre ellos similitudes admirables. ¿Cómo explicar—exclama—este hecho maravilloso por la selección, por la simple adaptación al medio, por la presión e influencia de los fenómenos externos? ¿En virtud de una serie de variaciones insensibles o por medio de variaciones bruscas imprevistas? Nada de esto satisface definitivamente al espíritu. «En resumen, dice, si las variaciones accidentales que determinan la evolución son variaciones insensibles, será menester acudir a un buen genio—el genio de la especie futura—para conservar y adicionar estas variaciones, porque la selección no se encargará de ello. Si por otra parte las variaciones accidentales son

(1) L'évolution creatrice, pág. 61.

(2) Para más detalles sobre estas teorías, puede consultarse *Les Théories de L'Evolution* por Ivés Delage y Marie Goldsmich.—París—E. FLAMMARION.

bruscas, la antigua función no continuará, o la nueva función no la reemplazará sino cuando todos los cambios sobrevenidos conjuntamente se completen para la ejecución de un mismo acto. Será menester aun recurrir al buen genio, que esta vez tendrá por misión obtener la *convergencia* de los cambios simultáneos así como en el caso anterior debía asegurar la *continuidad de la dirección* de las variaciones sucesivas. Ni en un caso ni en el otro el desarrollo paralelo de estructuras complejas idénticas en líneas de evolución independiente podrá depender de una simple acumulación de variaciones accidentales.»

«Quiérase que no se quiera, hay que recurrir a un principio interno de dirección para obtener esta convergencia de efectos. La posibilidad de una tal convergencia no aparece ni en la tesis darwinista y sobre todo neodarwinista de las variaciones accidentales insensibles ni en la hipótesis de las variaciones accidentales bruscas, ni aún en la teoría que asigna direcciones definidas a la evolución de los diversos órganos por una especie de composición mecánica entre las fuerzas exteriores y las fuerzas internas» (1).

Tratando de la herencia de los caracteres adquiridos, punto esencial del lamarkismo, examina Bergson la ardua y no resuelta controversia habida al respecto; hace muchos distingos y concluye por inclinarse en contra de esa teoría.

«Propondríamos—dice—introducir una distinción entre la herencia del desvío (*écart*) y la del carácter. Un individuo que adquiere un carácter nuevo se aparta así de la forma que tenía y que habrían reproducido al desarrollarse los gérmenes o más a menudo los semigérmenes de que es poseedor. Si esta modificación no trae consigo la producción de sustancias capaces de modificar el germen o una alteración general de la nutrición susceptible de privarla de algunos de sus elementos, no producirá ningún efecto en la descendencia del individuo. Es sin duda lo que más a menudo sucede. Si

(1) *L'évolution Créatrice*, chap. I.

al contrario, la modificación produce algún efecto, lo hace probablemente por medio de algún cambio químico operado en el plasma germinativo: este cambio químico podrá, por excepción, reproducir la modificación original en el organismo que el germen va a desarrollar; pero hay tantas o más probabilidades de que haga otra cosa. En este último caso el organismo engendrado se desviará tal vez del tipo normal tanto como el organismo generador, pero se apartará de una *manera diferente*. Habrá heredado el desvío y no el carácter. En general, pues, los hábitos contraídos por un individuo no se transmiten a su descendencia, y cuando esto ocurre puede la modificación verificada en el descendiente no tener ninguna semejanza visible con la modificación original. Tal es al menos la hipótesis que nos parece más verosímil. En todo caso, debemos atenernos a los resultados actuales de la observación. Ahora, poniendo las cosas del mejor modo posible para la trasmisión de los caracteres adquiridos, suponiendo que el carácter adquirido no sea en los más de los casos el resultado del desarrollo más o menos tardío de un carácter innato, los hechos nos demuestran que la trasmisión hereditaria es la excepción y no la regla. ¿Cómo esperar de ella que desarrolle un órgano como el ojo? Cuando se piensa en el número enorme de variaciones, todas dirigidas en un sentido, que es preciso suponer acumuladas para pasar de la mancha pigmentosa del infusorio al ojo del molusco y del vertebrado, uno se pregunta cómo la herencia, en la forma en que la observamos, ha determinado esta acumulación de diferencias, y suponiendo, por otra parte, que los esfuerzos individuales hubiesen podido producir cada una de ellas en particular. Es decir, que el neolamarckismo, como las otras formas del evolucionismo, no nos parece capaz de resolver el problema» (1).

Antes de ver cómo lo resuelve el mismo Bergson, digamos que no faltan pruebas que demuestran la herencia de los ca-

(1) L'évolution Créatrice, pg. 90 y 91.

raacteres adquiridos de una manera más definitiva de como la admite nuestro filósofo.

Edmundo Bordage ha observado en las islas de la Reunión, el caso de que durazneros o melocotoneros, árboles de follaje caduco, pasen a adquirir, por la acción del clima, un follaje supersistente. La adquisición de este nuevo carácter se hace gradualmente y sólo al cabo de una veintena de años se encuentra totalmente efectuado. Fué fácil ver en seguida si se trataba de una cualidad que se transmitiría a la descendencia. En la misma isla de la Reunión, a partir de una altura de 1,000 metros, hay localidades mal abrigadas en que todos los árboles frutales introducidos de Francia conservan la caducidad de su follaje. Los durazneros principalmente no adquieren jamás ahí la supersistencia. Ahora se ha visto que plantadas en esos sitios semillas de los duraznos de follaje supersistente adquirido, producen árboles también subpersistentes y no vuelven a la caducidad primitiva (1).

Haciendo experimentos sobre la acción de los diferentes grados de salubridad del agua en los animales, Ferronière ha transportado un *oligoqueto*, el *Tubifex*, del agua dulce al agua salada. El animal se aclimata y presenta ciertas modificaciones que van acentuándose en las generaciones siguientes. Pero lo más importante se halla en que, después de varias generaciones, pasa a ser el *Tubifex* absolutamente incapaz de vivir en sus condiciones primitivas.

Fischer ha estudiado especialmente la acción de la temperatura sobre las mariposas. Crisálidas de la *Actia caja* han sido sometidas por él a enfriamientos considerables (8°); la mariposa adulta mostró en seguida ciertas anomalías en los dibujos y en la coloración y aun diferencias de orden morfológico, como ser cambio de la forma de las alas y las patas. El experimentador efectuó luego cruzamientos y volvió a colocar a las generaciones siguientes en condiciones normales;

(1) Véase Etienne Rabaud.—*Le Transformisme et l'Expérience*. París, Alcan, 1911. Pág. 186 a 192.

pero, a pesar de esto, se encontraron en un gran número de los productos de esos cruzamientos los caracteres provocados anteriormente por el frío.

Una de las experiencias más precisas y notables para probar la transmisión de un carácter exclusivamente somático, ha sido hecha por Cunningham. Como todo el mundo sabe, los *pleuronectos* son pescados planos, asimétricos, que tienen un lado del cuerpo incoloro, el otro coloreado y los dos ojos en un mismo lado. Esta organización tan especial ha resultado del modo de existencia de esos pescados: simétricos y bilaterales en su primera edad, se dejan en seguida caer al fondo del agua y permanecen en esta posición. El lado sobre que se acuestan, privado de luz, queda incoloro y al mismo tiempo cambia de lugar el ojo correspondiente. He aquí ahora el experimento de Cunningham: ha tomado una quincena de pescaditos de 11 a 12 milímetros de largo, de forma simétrica aun, pero habiendo empezado ya su metamorfosis, es decir la costumbre de acostarse sobre el lado izquierdo. Este lado se presenta, por consiguiente, incoloro, y una coloración manifiesta se ofrece en el costado derecho. Estos pescados se colocan ahora en un acuario iluminado por abajo por medio de un espejo y oscurecida la parte inferior gracias a una cubierta opaca que impide la llegada de la luz. Otros pescaditos de la misma especie se dejan entre tanto subsistir en las condiciones ordinarias. Al cabo de mes y medio no hay diferencias notables entre los dos lotes. El lado izquierdo se mantiene en unos y en otros de un color blanco opaco. El pigmento no ha aparecido en los pescaditos sometidos a la experiencia, aunque estaban en condiciones en que esto debía haber ocurrido. ¿Qué significa tal hecho? Que una distribución determinada del pigmento, causada en la serie de los antepasados por las condiciones exteriores, ha subsistido aquí gracias a la herencia.

Cattaneo ha tenido la idea de estudiar los animales domésticos desde la más alta antigüedad y en ellos ha podido hacer curiosas observaciones sobre los efectos del uso y desuso de

los órganos. Respecto de los camellos y dromedarios ha emitido la hipótesis, ya formulada por Buffon, de que sus corcovas y las callosidades de sus rodillas deben su origen a las cargas que se les hace llevar y a la actitud especial que se les obliga a tomar, forzándolos a arrodillarse. Refiere Cattaneo que el célebre Pryewalsky ha muerto en el Asia Central dos camellos salvajes, o más bien, que se habían vuelto salvajes, que no tenían callosidades y cuyas corcovas eran la mitad más chicas que las ordinarias. Ciertos dibujos relativos a Nínive y Babilonia representarían igualmente camellos con jorobas mucho más pequeñas que las de los camellos actuales.

De aquí se puede inferir que las corcovas y las callosidades han sido adquiridas en virtud de cierto uso de los órganos; constituyen, por otra parte, caracteres exclusivamente somáticos, y como en las generaciones actuales de camellos esas cualidades no se adquieren en cada generación sino que se transmiten de padres a hijos, demuestra este hecho que ciertos caracteres adquiridos pueden ser comunicados por herencia.

El autor de quien hemos tomado los ejemplos anteriores termina así el capítulo en que los refiere:

«Es una tendencia que se va imponiendo en nuestros días la de buscar las explicaciones de los hechos de la herencia en el quimismo del organismo. Estas explicaciones, si son menos precisas y seductoras que las de la escuela weismanniana, tienen en cambio la ventaja de encontrarse en la vía que conduce a la verdad. Por el empleo de este método hallará seguramente su solución la cuestión tan controvertida de la herencia de los caracteres adquiridos. Lo que se puede esperar es que, examinando a la luz de las observaciones sobre la herencia los fenómenos de todo orden, (fisiológicos, histológicos, físicoquímicos, etc.), que acompañan a la ontogénesis, se llegará, tarde o temprano, a descubrir el mecanismo que permite la trasmisión de estos caracteres. En todo caso, la ignorancia en que nos encontramos actualmente de

este mecanismo, no daña en nada a la teoría que tiene la transmisión por base» (1).

Que ninguna de las formas actuales del evolucionismo sea capaz de resolver por sí sola el problema de la vida, no significa para Bergson la necesidad de condenarlas totalmente. Cada una de ellas puede ser verdadera a su manera; cada una de ellas debe corresponder al proceso evolutivo desde algún punto de vista.

«Los neo-darwinistas tienen probablemente razón cuando enseñan que las causas esenciales de variación se encuentran en diferencias inherentes al germen de que cada individuo es portador, y no en los pasos dados por este individuo en el curso de su carrera. Pero no podemos seguir a estos biólogos cuando afirman que las diferencias inherentes al germen son puramente accidentales e individuales. A nosotros nos parece que son el desarrollo de un impulso que pasa de germen en germen al través de los individuos y que bien podría suceder por consiguiente, que aparecieran al mismo tiempo, bajo la misma forma, en todos los representantes de una misma especie, o al menos en un cierto número de ellos» (2).

De la teoría de las mutaciones se puede inferir también que la *tendencia a cambiar* no es accidental. El sentido de la mutación estaría determinado de alguna manera, por lo menos en los animales.

Se llegaría así a una hipótesis como la de Eimer, según la cual la variación de los diferentes caracteres se perseguiría de generación en generación, en sentidos definidos. Esto no quiere decir que la evolución del mundo orgánico deba hallarse predeterminada en su conjunto. Pretendemos, al contrario,—dice Bergson—que la vida se manifiesta por una

(1) I. Delage et M. Goldsmith.—*Les Théories de l'Evolution*. Paris.—E. FLAMMARION, 1911 Ch. XIV.

(2) *L'Evolution Creatrice*, pg. 92.

continua creación de formas que se suceden unas a otras dentro de una relativa determinación. No se explicaría de otra manera la semejanza que se nota en la estructura del ojo en especies que se han desarrollado en líneas muy diferentes. Pero no acepta nuestro filósofo la opinión de Eimer, cuando éste pretende que basta la combinación de causas físicas y químicas para explicar las variaciones. Según Bergson, hay que suponer la acción de una causa psicológica.

El neolamarkismo es, a juicio de Bergson, de todas las formas actuales del evolucionismo, la única que sea capaz de admitir un principio interno y psicológico de desarrollo, y sólo ella—también a su parecer—es capaz de dar cuenta de la formación de órganos complejos idénticos en líneas independientes de desenvolvimiento.

Pero los neo-lamarkianos se han quedado a medio camino; han cometido el error de contentarse con una acción psicológica individual.

Un cambio hereditario en sentido definido, que va acumulando cambios y aumentando sus relaciones e integraciones mutuas para llegar a constituir una máquina más y más complicada, tiene que ser el resultado de un esfuerzo más profundo que el esfuerzo individual. Ha de ser un esfuerzo común a la mayor parte de los representantes de una misma especie inherente a los gérmenes antes que a la demás sustancia. De esta suerte se asegura la trasmisión del impulso a la descendencia.

Así llegamos a uno de los puntos esenciales de la doctrina bergsoniana, a la existencia de un *impulso vital original*, cuyos lineamientos esenciales pasamos a exponer.

El impulso iría pasando de una generación de gérmenes a la siguiente generación de gérmenes por medio de los individuos desarrollados que formarían entre ellos el lazo de unión. Este impulso sería la causa profunda de las variaciones, al menos de las que se transmiten regularmente, que se adicio-

nan y crean especies nuevas. En general cuando las especies comienzan a divergir, acentúan su divergencia a medida que se alejan del tronco común y van progresando en su evolución. Sin embargo, en ciertos puntos podrán y aun deberán evolucionar idénticamente si se acepta la hipótesis de un impulso común. De esta manera se explicaría la similitud del ojo de los moluscos con el de los vertebrados.

El movimiento evolutivo no es como la trayectoria única que describe una bala de cañón. Se parece más bien a una bomba que estalla en diversas direcciones y cuyas partes siguieran estallando a su vez en nuevos sentidos. La bomba revienta en virtud de la fuerza explosiva de la pólvora que encierra y la resistencia que le opone el metal. Así también la vida se va fragmentando en individuos i especies por la acción de dos series de causas: la resistencia de la materia bruta y la energía de irrupción que es propia de la vida.

En primer lugar fué preciso vencer la resistencia de la materia y la vida salvó este obstáculo astutamente. A fuerza de humildad, achicándose e insinuándose la vida puso a la materia de su parte.

Se avino aun a fraternizar con las fuerzas físicas y químicas, consintiendo en hacer con ellas una parte del camino, como la aguja de la línea férrea, que empieza por plegarse al riel de que se va a separar en seguida. De los fenómenos observados en las formas más elementales de la vida no se puede decir si son únicamente físicos o químicos o si son ya vitales. Los primeros organismos fueron de una simplicidad extrema. Eran sin duda pequeñas masas de protoplasma apenas diferenciado, comparables por afuera a las amibas de hoy; pero teniendo además el formidable impulso que debía elevarlas a las formas superiores de la vida.

Para estudiar luego el movimiento evolutivo hay que observar algunas de las direcciones divergentes que ha tomado el impulso vital y examinar las tendencias que se manifiestan. Así se podrá alcanzar una idea aproximativa o una imitación del indivisible principio motor que ha sido el punto

de partida, y se verá que la evolución no es una simple adaptación a las circunstancias, como lo pretende el mecanismo, ni tampoco la realización de un plan de conjunto, según lo afirma el finalismo.

No niega Bergson que la adaptación al medio sea la condición necesaria de la evolución. Una especie perece cuando no se pliega a las condiciones de existencia que la rodean. Pero que las circunstancias exteriores sean fuerzas con que deba contar la evolución no quiere decir que puedan aspirar ellas a la categoría de causas directrices. La adaptación explicaría las sinuosidades del movimiento evolutivo, pero no sus direcciones generales y aun menos el movimiento mismo.

Tampoco —y lo hemos dicho antes,— existe un plan para los fenómenos del desenvolvimiento vital. Hablar de plan es decir algo adecuado a un trabajo humano y que cierra el porvenir desde el momento que señala previamente su forma. Al contrario, delante de la evolución de la vida las puertas del porvenir se hallan ampliamente abiertas. La evolución es una creación que se persigue sin límites en virtud de su movimiento inicial. A este movimiento se debe la unidad del mundo organizado, unidad fecunda, de una riqueza infinita, superior a todo lo que cualquiera inteligencia pudiera soñar, ya que la inteligencia misma no es más que uno de sus aspectos o productos.

Los detalles de la evolución son confusos e inciertos; pero la filosofía no necesita entrar en ellos como las ciencias naturales. Puede contentarse con tomar las grandes líneas, que son seguras, especialmente las que se refieren a la animalidad y al hombre, y buscar la relación que liga a estos dos órdenes superiores de la vida con el resto del mundo organizado.

Para los biólogos ningún carácter preciso distingue a la planta del animal. Han fracasado siempre los ensayos de definir rigurosamente los dos reinos. No hay una sólo propiedad de la vida vegetal que no se haya encontrado, en algún

grado, en ciertos animales; no hay un solo rasgo característico del animal que no se haya podido observar en algunas especies o en ciertos momentos en el mundo vegetal.

Sin embargo, dice Bergson, no es difícil observar diferencias esenciales que permiten ver que la planta y el animal marcan rumbos divergentes de la evolución i que las semejanzas que se notan entre ellos sirven solo para hacer pensar en la cepa común de donde han partido. Se sabe que el vegetal toma directamente del aire, del agua y de la tierra los elementos necesarios al mantenimiento de la vida, en particular el carbono y el azoe, bajo forma mineral. Al contrario, el animal no puede apoderarse de estos mismos elementos sino después de fijados y condensados para él en sustancias orgánicas por las plantas o por otros animales, que directa o indirectamente los deben a los vegetales: en definitiva, la planta alimenta al animal. Es verdad que, como excepción, se puede recordar que hay plantas insectívoras, tales como la drosera, la dionea, y que los hongos se alimentan cual si fueran animales.

Pero se deriva de la anterior otra diferencia aun más profunda. No pudiendo el animal tomar directamente el carbono y el azoe que se encuentran en todas partes, tiene que ser movible para ir a buscarlos en las plantas o en otros animales. Desde la amiba, que lanza al azar sus pseudopodos, para coger las materias orgánicas esparcidas en una gota de agua, hasta los animales superiores que poseen órganos sensoriales para reconocer su presa, órganos locomotores para ir a agarrarla y un sistema nervioso para coordinar sus movimientos a sus sensaciones, la vida animal se caracteriza generalmente por la movilidad en el espacio. En su forma más elemental el animal se presenta como una pequeña masa de protoplasma envuelta en una sutil película albuminoide que le deja plena libertad para moverse. Al contrario, la célula vegetal se rodea de una membrana de celulosa que la condena a la inmovilidad. Pero no hay que entender esta inmovilidad de una manera absoluta: las plantas trepadoras y las insectí-

voras nos recuerdan que los vegetales pueden ejecutar movimientos adecuados a fines determinados. A la inversa, no es difícil encontrar en una multitud de especies animales (generalmente parásitos) fenómenos de fijación análogos a los de los vegetales. De manera que no se pueden considerar la fijeza y la movilidad como dos caracteres que permitan sin más que una simple inspección distinguir a una planta de un animal.

Llegamos, por fin, a un tercer carácter distintivo, más trascendental aún que los anteriores, pero que no permite tampoco el establecimiento de separaciones radicales entre los órdenes de seres que venimos comparando. Entre la movilidad y la conciencia existe una relación evidente: el animal es por lo común consciente, mientras que la planta vive en la inconciencia. Más, como acabamos de decir, hay que ponerse en guardia contra las distinciones radicales. Inconciencia y conciencia no son dos membretes que se pueden pegar maquinalmente sobre cualquiera célula vegetal el primero y sobre cualquier animal el segundo. Así como la conciencia duerme en el animal que ha degenerado en parásito inmóvil, así a la inversa, la vemos despertar en el vegetal que ha reconquistado la libertad de sus movimientos. De toda suerte, conciencia e inconciencia señalan las direcciones en que se han desarrollado los reinos, en el sentido de que para encontrar los mejores especímenes de la conciencia en el animal, es menester subir hasta los representantes más elevados de la serie, en tanto que para descubrir casos probables de conciencia vegetal precisa descender muy abajo en la escala de las plantas, llegar a los zoosporos de las algas, o a los organismos unicelulares que se hallan vacilando entre la forma vegetal y la animalidad.

Cabría decir que son propias del animal la sensibilidad y la conciencia despiertas, mientras que el vegetal tiene insensibilidad y una conciencia adormecida.

El origen común de animales y plantas quedará siempre claro. Los vegetales son principalmente acumuladores de

energía y sobre todo de la que derrama el sol que es el más poderoso foco de ella. Los animales gastan enseguida la energía acumulada por las plantas. Tal vez en un principio la vida pretendió juntar en un sólo organismo las funciones de acumulación con los resortes que permitieran convertir en movimientos las fuerzas almacenadas de la irradiación solar. Los infusorios clorofílicos simbolizan quizá en nuestros días, pero de una manera imperfecta e incapaz de evolucionar, aquella tendencia primordial de la vida. Pero pronto resultó que las dos tendencias no podían desarrollarse juntas en un mismo organismo y sobrevino la inevitable divergencia. No es posible, por lo demás, asignar a ambas corrientes igual importancia. Si la fabricación del explosivo ha tenido por objeto la explosión debemos entender que es la evolución del animal y no la del vegetal, la que marca en suma la dirección fundamental de la vida.

En la evolución animal nos llama primeramente la atención que ella ha conducido al perfeccionamiento y predominio del sistema nervioso y motor. Es un hecho notable que en los animales muertos de hambre se encuentra el cerebro casi intacto mientras que los otros órganos han perdido una parte más o menos grande de su peso y sus células han sufrido alteraciones profundas. Parece que el resto del cuerpo hubiera sostenido al sistema nervioso hasta el último extremo, considerándolo el fin primordial a que él serviría sólo de medio.

Desde la más humilde monera hasta los insectos mejor dotados, hasta los vertebrados más inteligentes, el progreso realizado ha consistido sobre todo en un progreso del sistema nervioso, que ha ido acompañado, a cada paso, de todas las creaciones y complicaciones de piezas que este desarrollo ha exigido. Así se ha ido realizando el papel de la vida que consiste, según Bergson, en injertar la mayor suma de indeterminación posible en la materia. Indeterminadas, es decir imprevisibles, agrega nuestro filósofo, son las formas que la vida va creando en su evolución. Más y más indeterminada

también, o más y más libre en la actividad a que estas formas deben servir de vehículo. Un sistema nervioso con innumerables centros mutuamente relacionados, que dan lugar a diversas posibilidades de acción, constituye un verdadero *receptáculo de indeterminación*. De esta suerte parece que lo esencial del impulso vital se empleara en construir aparatos de esta clase.

De lo que haya de imprevisible e indeterminado en los fenómenos nos ocuparemos más tarde, al tratar de la libertad.

Otro punto que debe llamarnos la atención es que, al lado de los buenos éxitos obtenidos por la naturaleza en sus creaciones, ha sufrido muchos fracasos. De las cuatro grandes direcciones que tomó la vida animal dos la han conducido a situaciones de estancamiento y en las otras dos el resultado no ha correspondido al esfuerzo gastado. Aquellas están representadas por los equinodermos y los moluscos; estas por los artrópodos y los vertebrados. Para defenderse los unos de otros y de los demás peligros que los amenazaban los animales de los primeros tiempos tenían generalmente el cuerpo envuelto en una cubierta más o menos dura. Los moluscos de entonces se hallaban provistos de conchas con más frecuencia que los de ahora. Los artrópodos llevaban generalmente un caparazón; eran crustáceos. A los pescados los defendía una envoltura ósea, de una dureza extrema. Pero esta coraza que abrigaba al animal lo molestaba para sus movimientos, y a veces lo inmovilizaba. El vegetal ha renunciado a la conciencia por encerrarse en una membrana de celulosa y el animal que se asila dentro de una armadura queda condenado a un semi-sueño. En este estado de sopor o entumecimiento viven hoy los equinodermos y aun los moluscos. Sin duda que los artrópodos y los vertebrados corrieron el albur de sufrir la misma suerte; pero lograron escaparse de ella y a esta feliz circunstancia se debe la expansión actual de la forma más alta de la vida. Los pescados cambiaron su coraza por escamas; y mucho tiempo antes los insectos se habían libertado de la que pro-

tegiera a sus antepasados. La falta de la cubierta salvadora la suplieron ambos por una mayor agilidad que les permitía al mismo tiempo o escapar de sus enemigos o tomar la ofensiva, escogiendo el lugar y el momento del encuentro. Un progreso análogo observamos en la evolución del armamento humano. El primer movimiento ha consistido en buscar un abrigo; el segundo, que ha sido el mejor, en hacerse lo más ligero posible para la fuga y sobre todo para el ataque, ya que atacar es sin duda la manera más eficaz de defenderse. Así el pesado hoplita ha sido subplantado por el legionario, el caballero engarrotado por armaduras férreas ha debido ceder el lugar al infante libre en sus movimientos. De una manera general en la evolución del conjunto de la vida, como en la de las sociedades humanas, como en la de los destinos individuales, los mayores éxitos han sido siempre para los que han aceptado los mayores riesgos.

Los artrópodos y los vertebrados marcan los puntos culminantes de la evolución animal, y al mismo tiempo dos direcciones divergentes que arrojan luz sobre los caracteres que han estado latentes en el impulso vital original. La evolución de los artrópodos ha llegado a su grado más alto con los insectos y sobre todo con los himenópteros, y la de los vertebrados con el hombre. Ahora si se observa que en ningún ser se encuentra el instinto tan desarrollado como en los insectos y que en ningún grupo de estos es tan maravilloso como en los himenópteros, se podrá decir que toda la evolución del reino animal se ha llevado a cabo por dos sendas divergentes, de las cuales una ha conducido al instinto y la otra a la inteligencia.

Torpor vegetativo, instinto e inteligencia son, pues, los elementos que coexistían en la impulsión vital común a las plantas y a los animales, y que debieron separarse más tarde por el solo hecho de su crecimiento.

Concluye Bergson esta parte diciendo: «El error capital que transmitiéndose desde Aristóteles ha viciado las más de las filosofías ha consistido, en ver en la vida vegetativa en

la instintiva y en la razonable tres grados sucesivos de una misma tendencia, siendo que constituyen tres direcciones divergentes de una actividad que se ha dividido al crecer. La diferencia entre ellas no es de intensidad ni de grado, sino de naturaleza» (1).

El juicio que nos merece el impulso vital original lo dejaremos para el capítulo siguiente, después que hayamos examinado otras aplicaciones que de él hace Bergson.

(1) L'évolution Créatrice, pág. 146.

(Continuará)

