



LA FILOSOFIA DE BERGSON

POR

ENRIQUE MOLINA .

(*Conclusión*)

CAPITULO VII

EL ESPÍRITU

La tentativa espiritualista de Bergson.—Sus características.—Deficiencias e inconsecuencias.—Lo que se puede afirmar del espíritu

Cuando se lee a Bergson uno se siente a veces arrastrado, sin saber hacia donde, por el encanto del estilo; en otras ocasiones deslumbrado por lo nuevo e inconcebible de sus teorías; pero siempre se encuentra el lector como en el aire, algo inseguro. Tales impresiones se hacen más vivas aun al tratarse de la obra «Materia y Memoria», el más abstruso y oscuro de los libros de nuestro filósofo.

En él expone Bergson el hallazgo de una nueva prueba de la existencia del espíritu, que saca de la naturaleza de la memoria, tal como él la concibe.

Veamos los principales eslabones de la cadena de razonamientos que conducen a Bergson a su deseada conclusión espiritualista.

Principia nuestro filósofo en los siguientes términos:

«Vamos a suponer por un instante que no conocemos nada de las teorías de la materia y de las teorías del espíritu, nada de las discusiones sobre la realidad o la idealidad del mundo exterior. Heme aquí en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que se pueda tomar esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, no percibidas cuando los cierro.»

Bergson comienza así por hacer alarde de una perfecta ingenuidad; pretende desprenderse de todo ropaje filosófico para contemplar las cosas en la más pura realidad que le sea posible. ¿Y qué resultado ha obtenido?—Que desde el primer paso que da afirma su modo idealista (en cuanto a la teoría del conocimiento) de interpretar la naturaleza del mundo y se coloca en el punto más opuesto a la ingenuidad con que trata de entonar su doctrina. No es propio de espíritus ingenuos y del sentido común iletrado reducir las cosas a simples imágenes. Esta es la actitud del idealista cultivado. Al gran público se le impone la realidad de la materia como una intuición inmediata e indiscutible.

Presentando con más relieve sus ideas dice todavía Bergson:

«Los nervios aferentes son imágenes, el cerebro es una imagen, las palpitaciones transmitidas por los nervios sensitivos y propagadas en el cerebro son imágenes aun. Para que esta imagen que llamo movimiento cerebral engendrarse las imágenes exteriores sería menester que las contuviese de una manera u otra y que la representación del universo material entero estuviese implicada en la de este movimiento molecular. Bastaría enunciar semejante proposición para descu-

brir su absurdidad. El cerebro es el que forma parte del mundo material y no el mundo material del cerebro.» (1)

He aquí a un idealista cayendo en el más craso materialismo á propósito del fenómeno de la percepción. Bergson encuentra, al parecer, una dificultad especial para que el cerebro engendre las imágenes del mundo exterior; y debemos negar esa facultad al cerebro, según nuestro filósofo, porque no podemos decir de él que encierre al universo como un canasto encierra a las manzanas que contiene. Argumentar así es como decir que una estampilla de correo no puede contener la imagen de un hombre de dos metros, o a un guerrero a caballo; o que un espejo de bolsillo no puede reflejar el rostro de una dama. Esto es pueril, o es la primera piedra de los sofismas que tomarán cuerpo más adelante.

Con tan escasos antecedentes Bergson da por probada la siguiente proposición:

«Mi cuerpo objeto, destinado a mover objetos, es, pues, un centro de acción; no podría hacer nacer una representación.»

Las dos afirmaciones principales de este período se dan la mano y se apoyan mutuamente dentro de la filosofía bergsoniana. Ya creyó dejar establecido nuestro filósofo que el cerebro no puede dar origen a ninguna representación. Este descubrimiento lo condujo a ver en el cuerpo nada más que un medio de acción. Ahora toma el camino inverso y dice que, siendo el cuerpo un centro de acción, no podrá hacer nacer representaciones.

Todo esto es un círculo vicioso o un par de asertos simplemente verbales.

No agrega la menor consistencia a sus ideas Bergson cuando dice poco después (pág. 6): «El corte de los nervios centrípetos no puede producir más que un solo efecto realmente inteligible, que es el de interrumpir la corriente que va de la periferia a la periferia, pasando por el centro; es, por consiguiente, el de poner a mi cuerpo en la imposibilidad de tomar

(1) *Matiere et memoire*, pág. 3

en medio de las cosas que lo rodean la calidad y la cantidad de movimientos necesarios para obrar sobre ellos. He aquí algo que concierne a la acción y a la acción solamente». Se presenta como inteligible para Bergson únicamente lo que tiende a apoyar su teoría de que el cuerpo es solo un medio de acción. Equivale a decir: Lo contrario de lo que yo sostengo es absurdo, inconcebible; luego mi doctrina es verdadera. Es un caso particular de argumentación falsa que cabría llamar PETICIÓN DE ABSURDO. Se da por sentado gratuitamente lo inconcebible de una idea y se la condena sin pruebas.

Más adelante es más claro y explícito Bergson y presenta sus ideas en la forma que debe presentarlas: como creencia irresistible, como expresión de su fe dualista. Así dice en la página 16: «No comprendo, no comprenderé jamás que ella (la impresión sensorial) tome ahí (en el cerebro) el poder milagroso de transformarse en representación de las cosas. El cerebro no es, pues, más que una especie de oficina telefónica central».

En todo lo que viene afirmando Bergson cae además en contradicción con su doctrina fundamental: el intuicionismo. Para cualquiera que no tenga una doctrina contraria preconcebida, el conocimiento de su propio cuerpo se le presenta como una intuición inmediata y cierta. En una sola proposición y sin entrar en mayores análisis puede decir: «Mi cuerpo es mi cuerpo, yo lo siento». Pero para el intuicionista Bergson el problema no es tan sencillo. Bergson, que nos recomienda creer por una intuición inmediata en la libertad, y lo que exigiría un poquito más de meditación, en el impulso vital original de naturaleza espiritual, no aplica esa misma intuición al conocimiento de su cuerpo; y, alambicando las cosas dice: «Mi cuerpo lo es más que una imagen».

Sin embargo, un poco más adelante, formula Bergson respecto de la materia una afirmación que es otra de las premisas que necesita para llegar a hacer su deseada conclusión espiritualista; y que lo pone en cierta contradicción con lo

que ha sostenido anteriormente. En esta nueva manera de entender la materia ya no se la considera como una simple imagen. La materia es absolutamente como parece ser, según la intuición del sentido común (pág. 67); pero no encierra ningún poder oculto, ninguna virtud misteriosa. «Para tomar un ejemplo bien definido, el que por otra parte nos interesa más, diremos que el sistema nervioso, masa material que presenta ciertas cualidades de color, de resistencia, de cohesión, posee tal vez propiedades físicas no percibidas, pero sólo propiedades físicas. Y, por consiguiente, no puede tener otro papel que el de recibir, inhibir o transmitir el movimiento» (pág. 66).

Y así con un nuevo aserto categórico, queda zanjado una vez más *a priori* el problema. Por supuesto que no hay para qué tomar en cuenta los principios de la transformación de la energía. Estos tienden a una concepción monista del universo, que es inaceptable para nuestro filósofo. Pero al no tomar esos principios en consideración se hace culpable Bergson de una ceguera voluntaria para no ahondar en las posibles transformaciones de la materia.

Nuestro autor llega, pues, a la tesis de que la filosofía debe hacer suya la actitud del sentido común y cree como éste en el espíritu; pero muchísimo más sutil que ese buen sentido trata de corregirlo y va a buscar en la naturaleza de la memoria las pruebas de su creencia. «La memoria, dice, prácticamente inseparable de la percepción, intercala el pasado en el presente, condensa en una intuición única los momentos múltiples de la duración, y así, por medio de esta doble operación es la causa de que en el hecho percibamos la materia en nosotros, *mientras en derecho la percibimos en ella*. De aquí la importancia capital del problema de la memoria.

Si la percepción pura nos da el todo o, a lo menos, lo esencial de la materia, si el resto nos viene de la memoria y se agrega a la materia, y es la memoria la que comunica sobre todo a la percepción su carácter subjetivo, es menester que la memoria sea en principio una potencia absolutamente in-

dependiente de la materia. Si el espíritu es, pues, una realidad, debemos tocarlo experimentalmente en el fenómeno de la memoria. Y, por consiguiente, toda tentativa para derivar el recuerdo puro de una operación del cerebro deberá resultar ante el análisis fundamentalmente ilusoria» (págs. 67 y 68).

Decía Faguet en una ocasión que tal vez por falta de iniciación filosófica no tenía la suerte de entender a M. Bergson. Esta era sin duda una expresión irónica del fino crítico porque la decía precisamente a raíz de haber publicado un librito sobre iniciación filosófica. Por mi parte declaro seriamente que no entiendo lo que sea percibir a la materia de derecho en ella.

Pero avancemos. No me imagino que sea la memoria la que comunica su carácter subjetivo a la percepción. En toda percepción hay algo de subjetivo, que depende y resulta de la complejidad misma del proceso que se opera en nuestro organismo para llegar a la representación perceptiva. Por consiguiente, no es tan claro que por esa razón haya de ser la memoria una potencia absolutamente independiente de la materia.

Los esfuerzos de nuestro autor van a tender a probar ahora que el recuerdo puro no es una operación que se pueda derivar del cerebro.

Para resolver o, más bien, evitar todas las dificultades que, según Bergson, se desprenden de las teorías asociacionista y mecanicista, nuestro filósofo coloca en el fondo de la vida psíquica el *deus ex machina del recuerdo puro*.

Ya sabemos que la gran dificultad estriba en la imposibilidad de aceptar que el cerebro dé origen a las imágenes.

Veamos ahora la explicación bergsoniana de este fenómeno.

«Las sensaciones actuales son las que ocupan porciones determinadas de la superficie de mi cuerpo; el *recuerdo puro*, al contrario, no interesa a ninguna parte de mi cuerpo. Sin duda engendrará él (el recuerdo puro) sensaciones material-

zándose, pero en este preciso momento dejará de ser recuerdo para pasar al estado de cosa presente, actualmente vivida. «El recuerdo puro es inextenso e impotente; no participa de la sensación de ninguna manera».

«Lo que llamo mi presente es mi actitud frente al porvenir inmediato, es mi acción inminente. Mi presente es, pues, sensori-motor. (¿No puede mi presente ser contemplativo, reflexivo, entrañar una actitud expeculativa?) De mi pasado se convierte en imagen y por consiguiente en sensación-naciente sólo aquello que puede colaborar a esa acción, insertarse en esta actitud, en una palabra, hacerse útil; pero desde que se convierte en imagen, el pasado deja el estado de recuerdo puro y se confunde con cierta parte de mi presente. El recuerdo actualizado en imagen difiere, pues, profundamente de este recuerdo puro. La imagen es un estado presente y no puede participar del pasado sino por el recuerdo de donde ha salido. El recuerdo, al contrario, mientras permanece impotente e inútil, se mantiene puro de toda mezcla con la sensación, sin lazo que lo una al presente, y por consiguiente, inextenso».

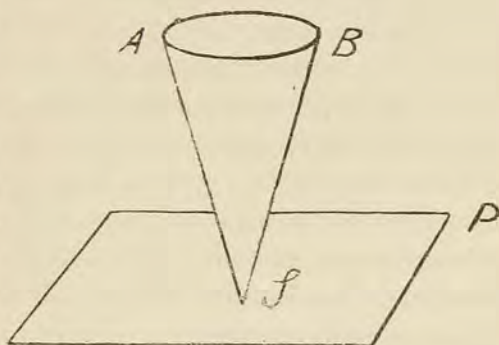
Nos hemos preguntado en el curso de esta trascripción si no le es dado a nuestro presente asumir una actitud contemplativa o reflexiva. Si es así, entonces no contemplamos ni reflexionamos nunca. ¿O los momentos en que nos entregamos a la contemplación y a la reflexión son instantes de nuestro pasado... o de nuestro porvenir? ¿O los que llamamos instante de reflexión y contemplación, empleando términos de uso corriente, son en realidad momentos de acción? Ya lo creo, que pueden llamarse de acción y muy intensa acción; pero no es una acción que resulte del ejercicio de nuestros aparatos sensori-motores únicamente. El artista, el místico, el soñador toman de su pasado imágenes que no van a colaborar a una determinada acción, que no van a hacerse útiles, que desmienten lo que Bergson afirma respecto de la característica del presente.

Veamos aun como nuestro filósofo acentúa sus ideas.

«Volvemos así, por medio de una larga vuelta a nuestro punto de partida. Hay, decíamos, dos memorias profundamente distintas: una, fijada en el organismo, no es otra cosa que el conjunto de los mecanismos inteligentemente montados que aseguran una réplica conveniente a las diversas interacciones posibles. Ella hace que nos adaptemos a la situación presente y que las acciones (¿impresiones?) sufridas por nosotros se prolonguen por sí mismas en reacciones ya ejecutadas, ya simplemente iniciadas, pero siempre más o menos apropiadas. Tiene más de hábito que de memoria, y juega o representa (joue) nuestra experiencia pasada sin evocar su imagen. La otra es la memoria verdadera. Coextensiva a la conciencia ella retiene y alinea los unos tras los otros nuestros estados sucesivamente y a medida que se producen, dejando a cada hecho su lugar y por consiguiente señalándole su fecha, moviéndose realmente en el pasado definitivo, y no, como la primera, en un presente que recomienza sin cesar. Pero, al distinguir profundamente estas dos formas de memoria, no hemos señalado el lazo que las une. Por encima del cuerpo, con sus mecanismos que simbolizan el esfuerzo acumulado por las acciones pasadas, la memoria que imagina y que repite se cernía (planait) suspendida en el vacío. Pero si no percibimos nunca más que nuestro pasado inmediato, si nuestra conciencia del presente es ya memoria, los dos términos que habíamos separado en un principio van a soldarse luego íntimamente. Mirado desde este punto de vista nuestro cuerpo no es otra cosa que la parte invariablemente renaciente, de nuestra representación, la parte siempre presente, o más bien, aquella que acaba de pasar a cada instante. Este cuerpo es una imagen y no puede almacenar imágenes puesto que él forma parte de ellas. Por esto es una empresa quimérica querer localizar las percepciones pasadas o aun presentes en el cerebro: ellas no están en él sino que él está en ellas. Pero esta imagen enteramente particular, que persiste en medio de las demás y que llamo «mi cuerpo» constituye a cada instante, como decíamos, un corte

transversal hecho en el devenir universal. Es pues *el lugar de paso de los movimientos recibidos y devueltos* (renvoyés), el lazo de unión entre las cosas que obran sobre mí y las cosas sobre que yo obro, el sitio, en una palabra, de los fenómenos sensori-motores. Si represento por un cono SAB la totalidad de los recuerdos acumulados en mi memoria, la base AB, asentada en el pasado, permanece inmóvil, mientras que el vértice S que figura en todo momento mi presente avanza sin cesar y sin cesar toca también el plan móvil P de mi representación actual del universo. En S se concentra la imagen del cuerpo, y, formando parte del plan P, esta imagen se limita a recibir y a devolver las acciones emanadas de todas las imágenes de que se compone el plan».

«La memoria del cuerpo constituida por el conjunto de los sistemas sensori-motores que el hábito ha organizado es, pues, una memoria casi instantánea a la cual la verdadera memoria del pasado sirve de base. Como ambas no cons-



tituyen dos cosas separadas, como la primera no es, decíamos, más que la punta móvil inserta por la segunda en el plan móvil de la experiencia, es natural que estas dos funciones se presten un mutuo apoyo. Por un lado, en efecto, la memoria del pasado presenta a los mecanismos sensori-motores todos los recuerdos capaces de guiarlos en su tarea y de dirigir la reacción motriz en el sentido sugerido por las lecciones de la experiencia; en eso consisten precisamente las asociaciones por contigüidad y semejanza. Pero por otra parte los aparatos sensori-motores suministran a los recuerdos impotentes es decir, inconscientes, el medio de tomar cuerpo, de materializarse, de hacerse presentes. Es menester, en efecto, para

que un recuerdo reaparezca en la conciencia que descienda de las alturas de la memoria pura hasta el punto preciso en que se ejecuta la acción. En otros términos, del presente parte el llamado a que el recuerdo responde, y éste toma a su vez de los elementos sensori-motores de la acción presente el calor que da la vida» (1).

En estas páginas encontramos expresado todo lo esencial de la doctrina Bergson.

Ya hemos visto que el «recuerdo puro» es el resorte eficaz, es la entidad, es la quisicosa que constituye el soplo vital de nuestra vida psíquica y en las líneas que acabamos de transcribir queda indicado de qué manera obra.

Cuando uno se encuentra de buenas a primeras con este concepto del «recuerdo puro» se siente en un principio perplejo. ¿En qué consistirá esta clase de recuerdo se pregunta? Felizmente el autor más adelante se encarga de decir que tiene que ser forzosamente un recuerdo inconsciente porque desde el momento que torna a la conciencia y se presenta en imágenes deja de ser puro. Con esta luz nos parece haber encontrado un punto de apoyo para entender lo que es el recuerdo puro: podemos comprenderlo como recuerdo inconsciente o sea latente. Dentro de las ideas monistas de los principios de la transformación de la energía no hay inconveniente para aceptar que nuestro sistema cerebro espinal sea depositario de recuerdos latentes. Pero ya hemos visto que Bergson considera imposible que el recuerdo pueda almacenar imágenes. Entonces uno vuelve a preguntarse: ¿Dónde existe, en qué consiste el recuerdo puro? Y no encuentra una respuesta satisfactoria a esta interrogación inquietante.

Pero Bergson ha previsto la objeción y ha contestado a ella de antemano en los términos siguientes:

«Estamos tan habituados a invertir, para mayor ventaja de

(1) Ob cit., págs. 164, 165 y 166.

la práctica, el orden real de las cosas, sufrimos en tal grado la obsesión de las imágenes sacadas del espacio que no podemos dejar de preguntarnos *dónde* se conserva el recuerdo. (Ya con esto vais viendo que es menester renunciar a todo concepto espacial sobre el recuerdo puro). Concebimos que los fenómenos físico-químicos tengan lugar en el cerebro, que el cerebro esté en el cuerpo, el cuerpo en el aire que lo baña, etc.; pero el pasado, una vez realizado, si se conserva, ¿*dónde* está? Ponerlo como modificación molecular en la sustancia cerebral parece simple y claro, porque tenemos entonces un receptáculo actualmente dado que bastaría abrir para hacer pasar las imágenes latentes a la conciencia. Pero si el cerebro no puede servir para semejante uso, ¿en qué almacén colocaremos las imágenes acumuladas? Nos olvidamos de que la relación de continente a contenido toma su claridad y universalidad aparentes, de la necesidad en que nos encontramos de abrir siempre delante de nosotros el espacio, de cerrar siempre detrás de nosotros la duración (*durée*). Por el hecho de mostrar que una cosa está en otra no se puede decir de ninguna manera que se haya esclarecido el fenómeno de su conservación. Aún más: admitamos por un instante que el pasado viva en estado de recuerdo almacenado en el cerebro. Será menester, entonces, que el cerebro para conservar el recuerdo se conserve por lo menos a sí mismo. Pero este cerebro, en cuanto imagen entendida en el espacio, no ocupa nunca más que el momento presente; él constituye, con todo el resto del universo material, un corte sin cesar renovado del devenir universal. O bien, pues, tendréis que suponer que este universo perece y renace en virtud de un verdadero milagro, a cada momento de la duración, o debéis conferirle la continuidad de existencia que rehusáis conceder a la conciencia, y hacer de su pasado una realidad que sobrevive y se prolonga en su presente: no habréis, pues, ganado nada con almacenar el recuerdo en la materia y os veréis, al contrario, obligados a extender a la totalidad de los estados del mundo material esta supervivencia independien-

te e integral del pasado que negabais a los estados psicológicos.

Esta supervivencia en sí del pasado se impone, pues, bajo una forma u otra y la dificultad que experimentamos en concebirla viene simplemente de que atribuimos a la serie de los recuerdos en el tiempo, esta necesidad de *contener y de ser contenidos* que no es cierta sino del conjunto de los cuerpos instantáneamente percibidos en el espacio. La ilusión fundamental consiste en trasportar a la duración misma, que es una corriente perpetua, la forma de los cortes instantáneos que practicamos en ella» (1).

Con esta larga cita dejamos expuesto todo lo que Bergson tenía que decirnos sobre su concepción del recuerdo puro, que es extraño por su naturaleza al cuerpo, al cerebro, a los aparatos sensori-motores que son propios de nuestro organismo. Ese recuerdo constituiría la forma más innegable del espíritu.

Recuerdo puro y espíritu en lo que se refiere a nosotros, seres humanos, son una misma cosa entonces.

El espíritu así entendido es inextenso y carece de sustancia; es un aspecto de la duración; tal vez un soplo derivado del *impulso vital original*; no es continente ni contenido; se halla fuera de nosotros y no tiene nada de individual.

Tal concepción del espíritu no es ningún consuelo para los espiritualistas corrientes. Fuera de las cualidades negativas ya indicadas no habla nuestro filósofo de que se pueda atribuirle al espíritu una supervivencia consciente en una existencia futura. Al contrario: ya hemos visto que en cuanto el recuerdo puro se hace consciente deja de ser puro, o sea, pierde su espiritualidad.

Y a nosotros, ¿cómo se nos presenta esta concepción?

Hallamos dificultades insuperables para reducirla a cosa pensada, para pensarla, por nosotros mismos.

(1) Ob, cit., págs. 161, 162.

Ya hemos visto que ese recuerdo puro inextenso y sin sustancia es, sin embargo, el conservador de nuestras imágenes. Ya hemos visto también que nuestro cuerpo, según Bergson, no es más que una simple imagen, algo de ese recuerdo puro que se actualiza a cada momento por la necesidad de reaccionar contra el mundo exterior. De esta suerte nuestro cuerpo en sí, como intuición directa, queda desvanecido y pasa a ser la emanación de una entidad inextensa, sin sustancia y misteriosa.

Bergson ha querido tentar por la fuerza una explicación espiritualista de los fenómenos de conciencia. No digamos que su tentativa es dualista porque negando la cualidad de sustancia al espíritu que imagina, su doctrina debería ser llamada en realidad monista. Ha comprendido la necesidad de evitar ese escollo, de atribuir sustancia al espíritu, porque ha visto (como no se puede dejar ver si se piensa detenidamente en este problema) que desde el instante que tal cosa ocurre se materializa el espíritu; pero ha ido a parar a una lucubración vaga e inconsistente; a una lucubración que quizá lo mejor que encierra es la sostenida consecuencia con que se desenvuelve en un esquema casi geométrico. Pero esto no trae, en verdad, nueva luz a nuestra inteligencia. En lugar del misterio (si queréis llamarlo así) de las transformaciones de energía operadas en las células del cerebro nos ofrece Bergson, en reemplazo, el misterio aún mayor de un espíritu inconcebible, al cual, sin que sepamos de él nada, nada de positivo, hace la base esencial de toda la vida psíquica.

Después de este análisis, que nos ha conducido a resultados negativos, ¿qué comprensión posible nos queda por dar al concepto «espíritu»?

En las expresiones «espíritu», «alma», debemos ver primeramente una herencia lingüística, una parte del acervo intelectual que nos ha legado la humanidad. De estas formas del

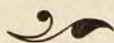
lenguaje no se prescindirá jamás, porque son irremplazables para designar los fenómenos de introspección. Todos hablamos diariamente y hablaremos siempre de «nuestra alma» y de «nuestro espíritu» y del «alma» y del «espíritu» de los demás, en especial cuando queremos trasladar al mundo de la palabra las angustias del dolor no físico, las emociones morales, las sensaciones del arte. Todos pensamos en «alma» y «espíritu» cuando vivimos los instantes más hondos de nuestra vida interna en que buceamos lo que nos sea más genuino, más personalmente propio.

La voz «espíritu» constituye, por otra parte, una abstracción. Es la designación abstracta de esos mismos fenómenos de introspección. Tal condición se diseña cuando se indican las más elevadas funciones espirituales. La verdad, la belleza, la justicia, el amor son abstracciones o sea sentimientos y conceptos abstractos; es decir términos generales que engloban una multitud de actividades semejantes que, cada una en particular, puede ser precisada de una manera concreta. Cuando se trata de precisarlas de esta suerte y se habla, por ejemplo, de la belleza de una mañana de primavera, de la hermosura de una mujer, se pierde algo del carácter puramente espiritual de aquellos conceptos o sentimientos e intervienen las imágenes sensibles para darles una existencia casi corporal.

Pero nada de esto nos autoriza a afirmar la existencia de una sustancia espiritual. Ya hemos dicho que en cuanto tratamos de concebir al espíritu como «sustancia» lo materializamos. Sabemos que, según hipótesis muy probables de los antropólogos, la idea de espíritu sustancia es una concepción propia de los primitivos que ha sido sugerida por los fenómenos del sueño y por las sombras. Pero con el transcurso del tiempo tal concepto ha encontrado general aceptación en los más de los hombres por otras razones. Una de ellas es una razón práctica: es la necesidad imperiosa de creer en una vida futura, de buscar un lenitivo para la tristeza infinita de que la vida puede tener una conclusión total.

Otra consiste en la resistencia, instintiva e inconsciente en la casi totalidad de los hombres, a concebir la vida como cambio perpetuo, y en la necesidad de poner en alguna parte un punto de reposo definitivo. Entre tanto nos cuesta ver que estas dos concepciones que alientan a la humanidad en su jornada son contradictorias e inconciliables; vida inmortal y reposo definitivo. La manera de pensar preconizada por los defensores del espíritu-sustancia es una forma de nirvana en que todo ha de acabarse, menos la conciencia. Dentro de esta doctrina la realidad sería una apariencia tragi-cómica; todo habría salido de una entidad de sustancia enteramente diversa a lo que percibimos para volver algún día al seno de esa misma sustancia y desaparecer. Los mundos y la vida corpórea no serían más que un deporte de esa entidad omnipotente.

No podemos concebir el espíritu como una sustancia; pero esto no significa que vayamos a borrar lo espiritual de la vida. Lo espiritual existe y existirá como una función de nuestro sér y supone la actividad orgánica de la sustancia primitiva, llamadla materia o como gustéis. Lo espiritual no es un principio sino un resultado; no es la causa eficiente de nuestras creaciones, sino la flor de nuestra actividad creadora. La espiritualidad en sus diversas faces subsiste como el fin supremo de la vida humana. Resulta del proceso mismo de las creaciones humanas ideales que van realizando la espiritualización de la vida. La humanidad es madre de anhelos inacabados y que se presentan como siempre perfectibles: el arte, la ciencia, la virtud, la justicia. En cuanto verdadera madre, la humanidad se consagra a sus hijas ideales; vive para ellas y se deja conducir por ellas; les da el pecho de su abnegación para mantenerlas; y en su sacrificio, con las alas tendidas hacia el porvenir, se espiritualiza sin cesar.





CAPITULO VIII

LA LIBERTAD

Los fenómenos del alma como cualidad e intensidad puras, como hechos de duración.—Dos clases de yo: yo profundo y real y yo superficial y simbólico.—El primero sería el asiento de la libertad.—El dinamismo y el mecanismo.—La hipótesis de la identidad.—En qué consiste el acto libre.—Imprevisibilidad relativa y determinismo relativo.—La libertad es indefinible.

Por último vamos a ver de qué manera resuelve Bergson, armado de su método intuitivo, el problema de la libertad (1).

Según nuestro filósofo, todas las complicaciones tejidas alrededor de esta eterna cuestión han resultado de buscar en los fenómenos de conciencia cantidades cuando son pura cualidad, y de atribuirles caracteres de lo extenso cuando solo es propia de ellos la intensidad.

Bergson cree que los más elementales fenómenos del alma son ya un anuncio de libertad. Así en la sensación debemos ver un comienzo de decisión libre, o, al no aceptar tal inter-

(1) Bergson ha consagrado a este asunto su obra «Essai sur les donnés immédiates de la conscience».

pretación, nos veremos obligados a convenir en que la sensación no tiene razón de ser. La sensación es como una interrupción del simple reflejo, suspende nuestra atención, y haciéndonos experimentar dolor o placer, nos invita a evitar una cosa o a buscar otra.

Puede complacerse nuestro filósofo viendo en la sensación un proceso inicial de libertad; pero la verdad es que esos casos no nos ofrecen una elección libre sino únicamente una elección consciente. Lejos de ser libre, en el sentido de indeterminado, cualquier fenómeno de sensación es perfectamente determinado. Nos atrae el objeto que nos ocasiona placer y rechazamos el que nos produce dolor en virtud del más constante y sabio determinismo, porque sin ese encadenamiento causal la vida no habría sido posible. El dolor constituye generalmente el signo de un peligro o de una amenaza para la vida y el estado de placer señala una situación que propicia una mayor expansión vital. Y decimos que «generalmente» y no siempre sean el dolor y el placer los indicadores sensitivos de lo contrario o de lo favorable a la existencia, porque puede ocurrir que el individuo, por degeneración viciosa, encuentre placer en sensaciones que resultan fatales para el mantenimiento de su vida. En este caso la ley del hábito, de un hábito malsano, se ha sobrepuesto al juego normal de las sensaciones.

Buscar en los fenómenos de conciencia algo que pueda ser reducido a cantidades y a medida de lo extenso equivale a atribuir a aquellos los caracteres del espacio, de lo que sólo pueden derivarse confusiones. Lo esencial de la naturaleza de la conciencia se encuentra, al contrario, en el tiempo, entendido como duración pura; pero generalmente se incurre en el error de imaginarse a la duración en forma de espacio. Los que así piensan se representan los estados psicológicos yuxtapuestos, construyendo con ellos una cadena o una línea. Si no interviniera la idea de espacio, la sucesión de los estados de conciencia no revestiría la forma de una línea. Las sensaciones se agregarían dinámicamente las unas a las

otras y se organizarían entre ellas como las notas sucesivas de una melodía por la cual nos dejamos mecer. Es decir, la duración pura no consiste más que en una sucesión de cambios cualitativos, que se funden, se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros, sin ningún parentesco con el número, es la heterogeneidad pura. Al revés, el espacio hay que entenderlo como un medio vacío homogéneo; así cuando se introduce la menor homogeneidad en la duración se desliza subrepticamente por el mismo hecho la idea de espacio.

En las líneas en que acabamos de parafrasear a Bergson encontramos de nuevo una de sus concepciones favoritas, que ya hemos examinado al tratar de la evolución de la vida y del espíritu: es la del tiempo o duración considerado como una entidad animada y viva. ¿No podemos ver ya envuelta la solución del problema de la libertad en este concepto de la duración que hace de ella la heterogeneidad pura? Siendo propia únicamente de los fenómenos de conciencia la duración pura, es claro que aquellos han de ofrecernos una constante heterogeneidad; es decir, no pueden ordenarse en series lineales; son constantemente nuevos, imprevisibles, libres.

Los procedimientos científicos aumentan, según Bergson, las dificultades para entender la vida psíquica. La ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento sino reduciéndolos ambos al espacio, o sea quitándole al tiempo lo que tiene de propio, la duración, y al movimiento la movilidad. Tal modo de operar se refleja en las interpretaciones de los fenómenos psíquicos.

Nuestro yo, por su superficie, toca al mundo exterior. Nuestras sensaciones sucesivas, aunque fundiéndose las unas en las otras, retienen algo de la exterioridad recíproca que caracteriza objetivamente a las causas que las ocasionan. Por tal motivo nuestra vida psicológica superficial se desarrolla en un medio homogéneo. Pero el carácter simbólico de esta representación se hace más y más claro a medida que

penetramos en las profundidades de la conciencia: el yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza, cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente y sufren una alteración profunda desde que se les separa a los unos de los otros para desenvolverlos en el espacio. Pero como este yo más profundo no forma más que una sola y misma persona con el yo superficial parecen necesariamente durar de la misma manera.

Distingamos, pues, dos apreciaciones bien diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Una vida consciente superficial que toma algo de los caracteres del espacio para exteriorizarse, y una vida profunda que es duración pura, fusión y organización. Para encontrar este yo fundamental en la forma en que una conciencia inalterada lo percibiría se necesita un esfuerzo vigoroso de análisis, en virtud del cual se aislarían los hechos psicológicos internos y vivos de su imagen, primero reflejada y luego solidificada en el espacio homogéneo.

No hay sensaciones idénticas. Toda sensación se modifica al repetirse y si me parece que no cambiara de un día a otro es porque la percibo a través del objeto que la causa, a través de la palabra que la traduce. Esta influencia del lenguaje sobre la sensación es más profunda de lo que se piensa generalmente. No sólo el lenguaje nos hace creer en la invariabilidad de nuestras sensaciones sino que a menudo nos engaña sobre el carácter de la sensación experimentada. La palabra, de contornos bien definidos, la palabra brutal, que almacena lo que hay de común, de estable y por consiguiente de impersonal en las impresiones de la humanidad, ahoga o por lo menos cubre las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual.

El sentimiento mismo es un ser que vive, que se desarrolla, que cambia por consiguiente sin cesar.

Cuando creemos analizar un sentimiento nuestro le sustituimos en realidad una yuxtaposición de estados inertes, traducibles en palabras, que constituyen los elementos co-

munes, los residuos, por consiguiente impersonales, de las impresiones sentidas en un caso dado por la sociedad entera.

Las necesidades de la vida social y el lenguaje recubren la conciencia profunda, real e individual que hay en cada uno de nosotros con un yo simbólico, superficial, vaciado en los moldes de la sociedad y del verbo tradicional, y que se acostumbra a ordenar todas sus representaciones dentro de las formas del espacio.

Para Bergson, las contradicciones inherentes a los problemas de la causalidad, de la libertad y de la personalidad en una palabra no tienen otro origen que la sustitución del yo real y concreto por su representación simbólica. Para eliminarlas no habría más que darle al yo real el lugar que le corresponde (1).

He aquí un argumento más aparente que verdadero. Se insinúa fácilmente en el ánimo del lector a la sombra de ideas análogas cuyo recuerdo evoca. Hace pensar en deformaciones ocasionadas por malas condiciones de vida, en niños, por ejemplo, que se hayan vuelto miopes y jorobados a causa de trabajar con luz inadecuada y de sentarse y escribir en bancos no apropiados a su desarrollo corporal. Así las circunstancias de la vida social y del lenguaje sustituirán al yo real y profundo un yo superficial e inferior; harían sufrir a nuestra alma una especie de deformación.

Pero la diferencia entre uno y otro caso salta luego a la vista. Si suprimimos la malas condiciones en que trabajan los niños podemos concebir que crezcan con sus órganos visuales y su espina dorsal en condiciones normales. Pero ¿encontrará la conciencia su camino de perfección si apartamos de ella las múltiples acciones de la vida social y del lenguaje? ¿Deberemos ir a buscarlo genuinamente individual en una conciencia así concebida? ¿No correremos el peligro de en-

(1) Véase «Les Données» inmediates de la conscience, págs. 104, 105 y 106.

contrarnos en ese caso con el alma de un hombre primitivo y casi salvaje? ¿No es, por otra parte, una abstracción absolutamente irreal la de semejante conciencia?

Lejos de nosotros se halla el querer sostener que nuestra vida individual no sea más que una hebra de la urdiembre que va tejiendo la existencia social. Al contrario; debemos aspirar a llevar en cuanto podamos una vida personal íntima, que nos cree un lugar de recogimiento interno, que sea una fuente de emociones y de inspiraciones propias. Así nos sustraemos por algunos instantes a la despersonalización que nos hace sufrir el mundo, nos sentimos más nosotros mismos y nos parece imponer el sello de nuestra personalidad a la corriente de las cosas que pasan por nuestro pecho.

Pero esto no autoriza a establecer la distinción de los dos yo de que habla Bergson. La busca de soluciones para el problema de la libertad hace caer a nuestro filósofo, en una abstracción más fantástica que la que sedujo a Rousseau para resolver el problema de la educación. Rousseau vió imperfecta y unilateralmente en la sociedad la causa de los males humanos y para educar un hombre ideal señaló el falso camino de sustraerlo a todo trato social. La educación así entendida no nos trae una solución del problema educativo sino que significa una mala planteación de él y casi su eliminación; es como una disertación en el vacío. Si el individuo aislado constituye una abstracción que no nos es dado observar jamás en la realidad, menos posible nos es aun concebir a nuestra conciencia profunda apartada de la sociedad, prescindiendo de las formas del lenguaje, y al mismo tiempo activa. Tal estado de conciencia nos lo imaginamos solamente en instantes de ensimismamiento en que, aunque despiertos, no pensamos en nada, apartamos de nosotros todas las imágenes, acallamos todos los deseos, y sentimos plácidamente la vida como la superficie de un lago tranquilo que, aunque de aguas transparentes, no reflejara el cielo ni los árboles, ni nos dejara ver el fondo de su lecho. Es, por consiguiente, un estado vago, impreciso, que no alcanzaría

a merecer la categoría de *yo primordial* que le señala Bergson.

¿Ha querido tal vez Bergson designar con el nombre de conciencia profunda, independiente de la sociedad, del lenguaje y del espacio, a un principio de espontaneidad que pueda existir en nosotros? Reducida a este hecho tal afirmación no sería posible rechazarla, porque es innegable que, desde el punto de vista de la mera introspección, nuestra conciencia se nos presenta a veces como fuente de actos que parecen espontáneos; tales son las ideas nuevas y las iniciativas de nuestra voluntad.

Creemos haber dicho ya que Bergson va a buscar en el yo real, o sea en el principio de espontaneidad, el asiento de nuestra libertad; y agregaremos una vez mas que, examinada la cuestión como simple hecho de introspección, está en lo cierto, porque precisamente nuestra idea de libertad proviene en parte de la ignorancia en que nos encontramos sobre el proceso de los fenómenos subconscientes que se operan en nosotros.

*
* * *

De las diferentes maneras de tomar el problema de la libertad y de la espontaneidad resultan, dice Bergson, dos sistemas opuestos de la naturaleza: el del dinamismo y el del mecanismo.

El dinamismo parte de la idea de la actividad voluntaria suministrada por la conciencia y llega a la representación de la inercia, poco a poco, descendiendo de aquella idea: concibe sin pena una fuerza libre por un lado, y por el otro una materia gobernada por leyes. El mecanismo sigue la marcha inversa. Para él lo primero son las leyes dentro de las cuales sujeta y amolda los hechos. Para el dinamismo lo verdaderamente real son los hechos y las leyes expresiones más o menos simbólicas de esta realidad.

¿Es exacto este proceso señalado por Bergson? ¿No parte el mecanismo también de los hechos?

Es evidente que históricamente así ha ocurrido. El espíritu humano empezó en sus interpretaciones de los fenómenos del mundo en ver principios espontáneos por doquiera. Sólo una larga experiencia fué eliminando lentamente de las concepciones de los hombres esas fuerzas dotadas de espontaneidad, que eran por lo general deidades o espíritus misteriosos. Después han venido las leyes científicas a establecer cuadros que sirven para clasificar y explicar los hechos.

El recuerdo de la formación de algunas de mis ideas me revela que se operó en mi mente un desarrollo análogo al que acabo de apuntar. Empecé, como empezamos todos, desorientados, o dentro de las doctrinas del libre albedrío, propias del cristianismo. Pues bien, las ideas deterministas que he sustentado más tarde no me las sugirió primeramente la lectura de ningún libro sino el espectáculo del mundo y sobre todo el de la vida humana, individual y social. Sólo más tarde vinieron los libros a precisar lo que ya había entrevisto de un modo poco sistemático.

No tiene razón, pues, nuestro filósofo cuando asevera que el mecanismo parte de las leyes para encuadrar los hechos. Es posible que leyes ya formuladas resulten estrechas, incompletas, para algunos fenómenos nuevos; pero, en general, son los hechos bien examinados los que inducen a concebir leyes.

Acertadamente dice Bergson que, dentro de la teoría mecanista, los fenómenos se reducen en lo esencial a diversas clases de movimientos de las moléculas y átomos; y que, en cuanto respecta a la conciencia, no se ha demostrado que el hecho psicológico sea determinado necesariamente por el movimiento molecular. En un movimiento se encontrará la razón de otro movimiento, pero no la de un estado de conciencia: solo la experiencia podría establecer que este último acompaña al otro.

Es claro que no es posible observar experimentalmente el

paso de lo fisiológico o físico a lo psíquico. Para conseguirlo sería menester extender nuestras facultades de conocer más allá de límites que les son infranqueables, esto es, o que por medio de nuestra introspección pudiéramos tener conocimiento de los hechos físicos, lo que es imposible; o que nuestros sentidos se mostraran capaces de percibir simultáneamente los movimientos de la materia y los procesos de la conciencia, lo que no es menos imposible!!!

Esta dificultad conduce a Bergson a ver en el fondo de la conciencia el principio de espontaneidad espiritual de que hemos hablado y que daría lugar a una forma de energía nueva, que no se prestaría al cálculo y que se sustraería, por consiguiente, a la ley de la conservación de las fuerzas. La potencia psíquica o voluntad libre, se hallaría, en cambio, sometida a la acción del tiempo y tendría por característica ir *almacenando la duración*.

El determinismo psicológico se representa al estado de conciencia actual como producido necesariamente por los estados anteriores; pero no puede existir tal cosa porque hay entre los estados de conciencia sucesivos una diferencia de cualidad que hace que sea imposible deducir *a priori*, uno de ellos de los que le han precedido.

La teoría asociacionista conviene sólo a las asociaciones de sensaciones simples. Pero a medida que se ahonda bajo esta superficie, a medida que el yo entra más en sí mismo, los estados de conciencia cesan de yuxtaponerse para penetrarse, fundirse conjuntamente y teñirse cada uno con la coloración de los demás. Así cada cual tiene su manera de odiar y de amar, y este amor, este odio reflejan su personalidad entera. Sin embargo, el lenguaje designa estos estados con las mismas palabras en todos los hombres; así sólo ha podido fijar el aspecto objetivo e impersonal del amor, del odio y de los mil sentimientos que agitan el alma. El sentimiento y el pensamiento son inconmensurables para el lenguaje.

En las ideas que acabamos de transcribir de nuestro filósofo

podemos distinguir dos concepciones, muy relacionadas entre sí, pero que es posible apreciar de diversas maneras.

Es en primer lugar el alto e inmutable valor señalado a toda alma individual, que constituye una de las características más simpática de la filosofía bergsoniana.

Y, en seguida, la concepción de la energía psíquica espontánea, sustraída a toda ley, guardadora de la duración y tránsito, sin duda, del impulso vital original y del espíritu, de que nos hemos ocupado en capítulos anteriores.

Hay que convenir en que esta solución no nos trae la luz que nuestras inquietudes reclaman. No puede satisfacernos una solución que consiste en explicar el *misterio* de la conciencia por medio de la acción de una fuerza *misteriosa*.

Es más plausible la hipótesis de que lo psíquico y lo físico no constituyan más que dos aspectos de un mismo fenómeno, contemplado desde distintos puntos de observación, así como lo cóncavo y lo convexo, aunque irreductible lo uno a lo otro, no son en verdad nada más que una misma cosa y una misma sustancia, mirada por diferentes lados. Esta es la hipótesis que Höffding ha llamado «de la identidad» (1).



¿En qué consiste el acto libre, según Bergson?

En que emane de uno mismo solamente. El acto que lleva la marca de nuestro yo es libre porque reivindicamos en ese caso nuestra exclusiva paternidad. Somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera. En este sentido la libertad no presenta el carácter absoluto que el espiritualismo le presta algunas veces; admite grados. Por otra parte, los actos libres, así entendidos, son raros aun de parte de aquellos que más acentuadamente tengan la costumbre de observarse a sí mismos.

¿No hay en la concepción de la libertad y de la personali-

(1) Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience.

dad de Bergson algo del individualismo absoluto de Nietzsche?

¿No hay algo también contrario a la idea de libertad entendida como dominio sobre sí mismo? ¿Serán libres los que se dejan llevar por los impulsos apasionados que brotan de lo más hondo de su sér? ¿Será libre el enamorado que tiende con todas las fuerzas de sus entrañas a la posesión de la persona amada? Nó, en el sentido tradicional, pero sí en el del respeto a su pura individualidad. El acto libre bergsoniano viene a ser el acto espontáneo: bueno o malo, noble o villano, según la índole de la personalidad, queda fuera de toda limitación ética, jurídica y social.

* * *

Tanto los defensores del libre albedrío como los partidarios del determinismo han presentado ordinariamente malas tesis que defienden. Pensar con los primeros que la conciencia pueda oscilar por un tiempo entre dos o más móviles y luego decidirse por alguno de ellos es formarse una imagen demasiado mecanista del proceso consciente. No lo es menos concebir a nuestro espíritu encaminado en una dirección fija por sus antecedentes, que es lo que debe ocurrir, según la manera de pensar de los segundos. En ambos casos se sustituye el espacio al tiempo y se olvida que el proceso de la conciencia es esencialmente dinámico. La deliberación no consiste en una oscilación en el espacio sino en un progreso dinámico en que el yo y los motivos mismos se van fundiendo en un continuo *devenir*, como verdaderos seres vivos.

Siendo el acto libre o el resultado de un proceso dinámico en constante evolución es, según nuestro filósofo, *imprevisible*. Para preverlo sería menester conocer todos los antecedentes del acto, y esto no se halla al alcance ni del sujeto que lo ejecuta ni menos aun del observador que mira desde fuera. Los antecedentes se suceden hasta el postrer instante y los últimos coinciden con el acto mismo, de suerte que

no se alcanza a hacer ninguna prevision. Por otra parte, para un observador no existiría otra manera de conocer efectivamente todos los antecedentes de un acto que la de identificarse en una forma absoluta con el sujeto, vivir su vida entera, sentir como él, y esto es irrealizable.

El proceso dinámico que señala Bergson es en gran parte verdadero y revela que en todo acto futuro hay algo de contingente. Un hecho humano no se puede prever como se prevé un eclipse u otro hecho astronómico. Esta relativa contingencia es uno de los elementos del sentimiento de nuestra libertad y es mayor mientras más tiempo falta para la realización del acto. Quien tiene porvenir por delante dispone de una mayor suma de libertad, es decir, de posibilidades de acción, de iniciativas, de la facultad de tomar diferentes caminos en la vida. Es más fácil de prever hasta cierto punto lo que hará cualquier día un hombre que va descendiendo la pendiente de los años que lo que hará un joven. Y englobando la existencia total de ambos, no se presenta como superior a una ligera observación el predecir lo que podrá llegar a ser un hombre ya maduro cuyos antecedentes se conocen, mientras que es difícil efectuar la misma prevision con un joven, en quien vemos por lo general una promesa.

La relativa imprevisibilidad que acompaña a todos los actos humanos no impide que sea evidente en ellos al mismo tiempo un determinismo relativo. El determinismo absoluto, que combate Bergson, no es fácil de defender bajo el punto de vista de la introspección. Así encarado el problema no forma más que un aspecto de la cuestión de que hemos hablado antes, de que es imposible probar experimentalmente la determinación de la conciencia por sus antecedentes fisiológicos. La ignorancia de nuestros fenómenos subconscientes es otro de los elementos del sentimiento de libertad. Así algunos de nuestros actos se nos presentan como libres en virtud de la contingencia actual que los acompaña; pero esta contingencia presente, que siempre lleva aparejado un deter-

minismo relativo, no nos autorizaría a afirmar, por ejemplo, que un acto pasado haya sido indeterminado, que hubiera podido ser distinto de como fué.

* * *

Los hechos de conciencia, según Bergson, se sustraen a la ley de causalidad. Para un psicólogo que no se deja extrañar por aparentes analogías, una causa interna profunda produce su efecto una vez y no se vuelve a repetir jamás. Más adelante insiste en lo mismo y dice: «los hechos psíquicos profundos se presentan a la conciencia una vez y no reaparecen nunca».

Es claro que en el teatro de la conciencia no puede presentarse en varias ocasiones la misma causa con todo el séquito de sus cualidades y circunstancias absolutamente iguales; pero sí una misma causa igual en lo esencial a otra anterior. Los efectos que esas causas producirán serán también semejantes en lo esencial, aunque no en todos sus detalles. Esta analogía esencial autoriza a hablar de la existencia de una causalidad psíquica.

El argumento de Bergson puede reducirse a lo siguiente:

Entre dos series de causas psíquicas no puede haber identidad matemática como no la puede haber tampoco entre dos series de efectos; luego no es posible hablar de que las causas y los efectos se repitan y no cabe establecer una relación de causalidad psíquica.

Esta es una especie de aplicación de medidas geométricas al alma, y no resulta. Parece raro que Bergson use estos procedimientos habiéndose manifestado siempre tan contrario a ellos; pero es así.

No cabe duda de que la exigencia de Bergson es exagerada. No podremos escuchar la marcha fúnebre de Chopin en dos ocasiones absolutamente iguales; pero siempre nos producirá más o menos una impresión de laxitud y de tris-

teza. Tampoco escucharemos nuestra Canción Nacional en dos momentos absolutamente iguales; pero cada vez que la oigamos nos sacudirá con una emoción de entusiasmo más o menos semejante. Y nunca ocurrirá que la bella marcha de Chopin nos haga sentir los efectos de la Canción Nacional y vice-versa.

Los hechos psíquicos profundos no se repiten nunca, dice Bergson. En realidad nada se repite por completo, ni los hechos psíquicos ni los físicos, y seguramente aquéllos menos que éstos. Pero cualquiera puede examinar que sus hechos psíquicos profundos se reproducen en lo esencial. Nuestros sentimientos de amor, de entusiasmo, de odio, de indignación aparecen movidos por causas análogas en circunstancias análogas.

Termina Bergson diciendo que la libertad es indefinible y que cuando se trata de definirla se cae en el determinismo.

El yo infalible (?) en sus constataciones inmediatas, se siente libre y lo declara, pero desde que trata de explicarse su libertad sólo la percibe por una especie de refracción a través del espacio. De aquí un simbolismo de naturaleza mecanista, igualmente impropio a probar la tesis del libre albedrío, a hacerla comprender y a refutarla. La libertad es un hecho, y uno de los hechos más claros que se ofrecen a nuestra experiencia, pero esto no impide que los actos libres sean muy raros. «Si somos libres siempre que queremos recogerlos en nosotros mismos, la verdad es que muy pocas veces lo queremos».

*
* *

¿Qué diremos, por nuestra parte, en resumen, después de este análisis?

De las inspiradas doctrinas de nuestro autor resulta como que él renunciara a comprender y se contentara con sentir. La libertad sería algo para sentido, pero que no podría ser

objeto ni de explicación ni de definición. Ud. siente su libertad, pero no estará en su poder expresar en qué consiste. Ud. llegará en último término a la afirmación de «soy libre porque me siento libre». La libertad así entendida no entra en el contenido de ningún concepto y no puede, por consiguiente, formar parte de ningún juicio, fuera de la afirmación categórica que acabamos de apuntar. Queda la libertad sustraída a toda relación lógica con otras ideas, ya sean morales, como la de responsabilidad, o jurídicas en toda su extensión.

La libertad intuitiva de Bergson no tiene lazo de parentesco con las libertades empíricas y prácticas que interesan a los hombres. Reina en la región de los númenos, empleando el lenguaje de Kant, mientras en el orden de los fenómenos, donde pasan casi toda la vida los hombres, las libertades consisten en posibilidades de hacer y pensar que se definen y concretan. Tales son la libertad de conciencia, los diversos derechos en todas sus formas, y las limitaciones que hay que señalar a las mismas libertades en atención al interés común. Estas libertades no son tales para Bergson porque se encuentran por completo bajo el imperio del determinismo.

El procedimiento bergsoniano es unilateral. La sociología y la historia no existen para él y con ellas quedan fuera de su examen los hechos que más hondo penetran en el corazón de los hombres, como ser sus amores y sus dolores y las formas sociales que revisten de matrimonios, crímenes, suicidios.....

La libertad de Bergson es una especie de luz íntima que debe encontrarse penetrando en el alma muy adentro, y que en los más de los casos no sirve para nada. Digo «en los más de los casos» porque hay algunos en que puede hacerse de esa luz una lámpara sagrada que alumbra el santuario profundo de la individualidad. La filosofía de Bergson pasa a ser, desde este punto de vista, un clarín que toca notas de diana al oído de algunas almas. «Tú eres única en el mundo, me ima-

jino que dice; tus virtualidades no han existido nunca en la forma que tú las posees ni existirán jamás tampoco enteramente iguales. Ahonda, ahonda en ti misma, saca de tu personalidad lo que le es exclusivamente propio y vive una vida rica en sinceridad eficiente. Hay turbas que sienten según sentimientos completamente hechos; que piensan conforme a ideas ya formadas; que quieren según deseos de otros; hay pintores que miran siguiendo líneas trazadas de antemano. No seas de esos; piensa libremente y cuida de que no se apague la llama sagrada de tu espontaneidad».

CONCLUSIONES

Podemos formular, para terminar, respecto de la filosofía de Bergson, las siguientes proposiciones:

1.º Ella señala una reacción contra el intelectualismo exagerado (y dentro de éste contra el determinismo y el mecanicismo);

2.º Es una vuelta al sentimiento, a la intuición, al instinto, al conocimiento por simpatía. Es una filosofía bienvenida para los artistas y los místicos;

3.º Pretende colocarse sobre la ciencia y queda más bien cerca de una disciplina de arte;

4.º Es una nueva y superior forma de espiritualismo ya que no concibe almas separadas e individualizadas sino una onda espiritual que ha existido siempre, que es continua creación y se infunde en todos los organismos;

5.º Tomando la palabra *ateo* en el sentido de contrario a la concepción tradicional de Dios, el espiritualismo bergsoniano es una nueva forma de ateísmo;

6.º No significa una regresión a ninguna de las creencias existentes;

7.º Es una filosofía del *devenir* o de los *devenires* perpetuos, de la movilidad; que nos invita a que veamos y sintamos, y no preveamos, porque lo enteramente nuevo no se

podría prever. Quiere que nos preocupemos no tanto de sistematizar como de contemplar.

Constituye una descripción y no una explicación de la realidad (vida, alma); y no hay que buscar en ella, por consiguiente, una ontología, y una psicología, sino una ontografía y una psicografía, y

8.º Es una filosofía que da calor y expansión a la personalidad y aconseja tomar una actitud amplia y abierta ante la transformación perpetua de los hechos del mundo material y moral.

