

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

2

ABRIL — JUNIO

1941

IMPRESA UNIVERSITARIA

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO.

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR:

Eduardo García Maynez.

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71.
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$7.00
Exterior	2 dls.
Número suelto	\$2.00
Número atrasado	\$3.00

Sumario

FILOSOFIA

<i>Artículos</i>		Págs.
David García Bacca	<i>Tipos del filosofar físico sobre el espacio. (Conclusión)</i>	181
E. Nicol	<i>La marcha de Bergson hacia lo concreto</i>	217
José Vasconcelos	<i>Bergson en México.</i>	239
<i>Reseñas bibliográficas</i>		
Roberto L. Mantilla Molina	<i>Ensayo sobre el gobierno civil. (John Locke)</i>	255
Oswaldo Robles	<i>La filosofía de Husserl. (Joaquín Xirau)</i>	257

LETRAS

<i>Artículos</i>		
Antonio Castro Leal	<i>Jorge Santayana y el espíritu alemán.</i>	263
<i>Notas</i>		
Agustín Millares	<i>Sobre una versión española de Persio, del siglo XVI</i>	275
<i>Reseñas bibliográficas</i>		
Antonio Castro Leal	<i>Selva y mármoles. (Joaquín Arcadio Pagaza)</i>	277
Xavier Villaurrutia	<i>El alma y la danza. Eupalinos o el arquitecto. (Paul Valéry)</i>	280

HISTORIA Y ANTROPOLOGIA

<i>Artículos</i>		Págs.
Agustín Millares Carlo	<i>El siglo XVIII español y las colecciones diplomáticas</i>	285
Edmundo O'Gorman	<i>Sobre la naturaleza bestial del indio americano. (Conclusión)</i>	305
 <i>Reseñas bibliográficas</i>		
Joaquín Ramírez Cabañas	<i>Vida del muy magnífico señor don Cristóbal Colón. (Salvador de Madariaga)</i>	317
_____	<i>El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española. (José Torre Revello).</i>	320
Noticias		323

La marcha de Bergson hacia lo concreto

Misticismo y temporalidad

A. Mr. Jacques Maritain.

I

La gran crisis del idealismo que estamos presenciando en nuestros días, provoca, como una compensación casi mecánica, un fortalecimiento del realismo. Pero esta contrapartida no siempre tiene un valor positivo. Porque ya no se trata hoy —después de Kant y de Husserl, de Bergson y Heidegger— de renovar en sus viejos términos la clásica polémica entre idealismo y realismo. Circula todavía un realismo insípido y confortable, que se adopta más bien como una actitud salvadora a la vista de la bancarrota idealista, y no como una solución que emerja de un planteamiento radicalmente nuevo de los problemas. Este realismo había sido ya invalidado por la crítica idealista. Y ocurre que si el idealismo nos parece hoy infructífero y de una insuficiencia definitiva, es por razones que no lo afectan a él menos que a su antagonista tradicional.

Esta razón de la crisis común es la crisis del común fundamento: la crisis de la razón misma — o del racionalismo. Se comprende que en un mundo como el nuestro (quiero decir el occidental), que ha sido fundado y articulado todo él, desde los griegos, sobre la razón, la crisis de ésta asuma caracteres de verdadera catástrofe, sea algo más que la tempestad en un vaso de agua que los profanos acostumbran a ver, de momento, en los choques de las puras ideas. Como una granada que explotase, la explosión del racionalismo ha proyectado a gran distancia unos

de otros todos sus ingredientes. Cada uno de los fragmentos parece servir de reliquia a unos cuantos. Pero la reliquia ya nada tiene que ver con la unidad de donde salió disparada, y todas las manipulaciones que se hagan con ella no lograrán reducir este carácter de *disparate* que ella tiene. Quiérese decir que los realismos y los irracionalismos que han surgido en la crisis actual del racionalismo, no son más que reacciones episódicas ante la crisis misma. Ellos consisten en la crisis, pero no la superan todavía.

Si logramos olvidar por un momento la terminología tradicional y rescatar nuestro pensamiento de la trabazón de los conceptos clásicos, los cuales parecen agotar con sus significaciones muy precisas la totalidad de las posiciones posibles, descubriremos, sin duda, que este pensamiento nuestro liberado se orienta *hacia lo concreto*.¹ Si lo concreto resulta ser lo real, es algo que ya veremos en nuestra marcha hacia él. En todo caso, es evidente que de él nos habíamos alejado por el camino del idealismo, y tenemos que desandar lo andado. Y no deja de ser paradójico que tengamos que ir andando y perseguir aquello que, por su condición misma, es lo más próximo e inmediato a nosotros, a saber, lo concreto, lo real. Pero cuanto más aguda sea la paradoja, más clara será también nuestra conciencia del error que evitamos al hacerla.

Por lo demás, no deben arredrarnos las paradojas, porque más de una aparecerá en nuestro camino. Así, por ejemplo, caeremos en la cuenta de que en nuestra marcha realista hacia lo concreto entraremos en dominio del misticismo. Esta peripecia era efectivamente inesperada. La idea que primariamente nos formamos de lo místico es la de algo oculto, latente, misterioso y velado. La que nos formamos, en cambio, de lo real y concreto, es la de algo superlativamente manifiesto, patente, claro y luminoso. Estas dos ideas nos parecen, pues, chocantes: chocan entre sí, y nos choca verlas emparejadas.

Si nos preguntamos a qué es debida la inesperada conjunción del realismo y el misticismo, diremos esto: que al despojarnos, como faena previa, del bagaje de las ideas tradicionales y emprender la marcha hacia lo concreto, nuestro propósito no era todavía una idea, sino algo menos y algo más: era un presentimiento. Y antes de que nuevas ideas viniesen a ocupar el hueco que dejaron las desechadas de nuestro pensamiento, nos encontramos ya con lo real. Era de esperar, en efecto, que nuestro presentimiento se cumpliría. Pero resultó que este encuentro con lo real, esta

1 Vid. Jean Wahl, *Vers le concret*. Paris, Vrin, 1932.

experiencia nuestra de lo concreto, representaron el final de nuestra marcha, y este final no nos suministró ninguna idea. Ante la realidad que se nos ofrecía graciosamente, en su jugosa concreción, nos detuvimos ya, y con sólo gozar de sus dones nos sentíamos gratificados de nuestro esfuerzo por volver hacia ella. Descubrimos entonces que para tener ideas sobre ella era menester pensarla, y que para pensarla teníamos que alejarnos nuevamente, u obligarla a ella a alejarse de sí misma y forzarla a encuadrarse en la seca rigidez de nuestros esquemas conceptuales. El pensamiento es una forma de dominio sobre la realidad, y como todo dominio, es una distancia entre la realidad y nuestra experiencia de ella. Nuestra actitud al suprimir esta distancia fué, pues, mística en cierto modo.

Pero no está todo dicho al decir que fué mística. Este término lleva una carga de sentidos diversos entre los que habrá que distinguir. De momento se trata —como dice Wahl— de que cuando intentamos pensar la realidad, caemos en seguida en una terrible dialéctica de antinomias sin fin —aquellas mismas de cuya maraña nos libramos para acercarnos justamente a la realidad. Esta experiencia la han vivido Jaspers y Whitehead y W. James y Gabriel Marcel y el propio Wahl. Pero la vivió primero que todos Bergson. Y lo que hoy nos preocupa es si esta experiencia, llevada a sus consecuencias últimas, nos va a reducir a todos al silencio, sumiéndonos en una especie de agnosticismo místico que paralizaría a la Filosofía, o si va a ser posible proyectar una cierta luz y hablar con sentido de todo esto. Es una tarea de primer plano en el pensamiento actual. Y en ello estamos.

II

La idea de que la realidad *concreta* sea lo claro no es precisamente la tradicional. Es tradicional en la historia del pensamiento la oposición entre la claridad y el misterio, entre lo místico y lo lógico. Pero desde el principio —desde Platón y aun antes— pareció que lo que podía ser objeto del *logos* no era lo más inmediatamente patente, sino lo que estaba detrás de lo patente, lo ideal, lo sustante. El racionalismo creó desde el principio una especial suspicacia por las apariencias. Ellas son aquello de que no hay que fiarse. La realidad verdadera no era esa infiel y degradada realidad de lo que se ve y se toca. La realidad verdadera estaba velada; era pues, originalmente mística. La misión de la filosofía consistía en desvelar esa realidad oculta, en proyectar sobre ella la luz de la

razón. Ya Heráclito, el primero que se hizo cuestión de la variedad y fluencia del mundo aparente, el que afirmaba que "el sol es nuevo cada día", empezaba su discurso con esta solemne máxima: "Sabio es que quienes oyen, no a mí, sino a la razón, convengan en que todo es uno". Sin embargo, lo patente es lo diverso, lo plural, lo heterogéneo. Si todo es uno, si la unidad es lo común a todo, entonces es que lo plural y diverso no tiene propiamente realidad. Esto dice la razón, aun cuando "los hombres son incapaces de comprenderla antes de oírla, y después de haberla oído". El esoterismo de la razón es el primer misticismo filosófico.

La oposición entre lo luminoso y lo místico consistió, pues, tradicionalmente, en una lucha de la luz por destruir el misterio iluminándolo. Esta maniobra racionalista ha sido propia, lo mismo del idealismo que del racionalismo tradicionales. Cualquier intento por abordar lo místico misticamente, era considerado como religioso, orgiástico, dionisiaco. La verdadera mistagogía tenía que ser mistología, en decir, *lógica*, Filosofía. ² La mistofilia era un anarquismo. La única forma legal de abordar el misterio era la agresión destructora que impone orden en la confusión y luz en las tinieblas.

Este planteamiento ha sido hoy profundamente trastornado. Desde siempre la Filosofía ha consistido en una operación del *logos*, en un pensamiento del ser. Confundirse con el ser, sin pretender pensarlo, era misticismo. Naturalmente que esta confusión con el ser es radical y esencialmente indecible, incomunicable, incompañable. Pero podemos preguntarnos: ¿es igualmente místico todo silencio? Y además esto: ¿implica efectivamente el silencio todo misticismo?

No todo lo que no sea pensar el ser es confundirse con él. Podemos también chocar con él. Pensarlo, confundirse y chocar, son pues, tres experiencias distintas con el ser. La primera es obviamente una experiencia lógica. Las otras dos son místicas. De la experiencia de confusión con el ser no cabe propiamente *logos*, porque en ella sufrimos la pérdida de nuestro ser propio y distintivo. El ser que se trasciende a sí mismo en esta experiencia, queda reducido al silencio, porque se vacía a sí mismo en la inmersión mística. El aristocratismo racionalista califica de anarquía orgiástica esta experiencia extática. Pero el choque con el ser es otra cosa. Choque no implica aquí necesariamente lucha, sino encuentro. Encon-

² Vid. J. Ortega y Gasset, *Defensa del Teólogo frente al Místico en Ideas y Creencias*. Buenos Aires, 1940.

trarse con el ser es lo que hacemos con sólo abrir los ojos, simplemente viviendo. El encuentro con el ser lo que implica es la plena posesión del ser propio. Pues bien, ¿cabe algún *logos* de esta experiencia? Este es el problema.

Para introducirnos en él paulatinamente, enfoquémoslo ahora desde otro ángulo. ¿Podemos estar seguros de que la razón ilumina realmente lo que está oscuro y misterioso? Lo que la razón ha venido creyendo que iluminaba ¿era efectivamente una realidad distinta de ella, que antes estaba ensombrecida místicamente — o bien resultó que la razón no iluminaba nada, sino que proyectaba con su propia luz la realidad que creía descubrir? Tal vez la razón haya visto visiones; tal vez haya estado, desde los griegos, creyendo que en las tinieblas, envuelta o sumergida en ellas, estaba esa realidad que ella no hacía sino proyectar, como el cinematógrafo proyecta figuras luminosas en una obscuridad donde no había nada.

Todo consiste ahora en averiguar dónde anda la realidad. Esto es empezar de nuevo. Porque hemos llegado al colmo de no saber ya dónde está la luz y dónde las tinieblas. Procedamos, pues, con orden: 1º, no hay realidad ninguna *detrás* de la apariencia, escondida en ella o velada por ella. Hemos venido llamando apariencia a lo que descubrimos en un modo nuestro defectuoso de ver, al cual llamamos, por lo mismo, superficial. Pero luego hemos creído que, a nuestro mirar superficial, corresponde la superficial realidad, y que, por ende, a un mirar profundo correspondería una realidad más honda y auténtica. 2º, cuando aguzamos la mirada, para tratar de ver más hondo, llamamos realidad verdadera a lo que creemos descubrir debajo de la superficie, y pensamos haber desvelado un misterio y vencido a las tinieblas. Pero no hay tal. El gran misterio de las cosas está en su superficie. Quiero decir que ellas no velan nada, ni contienen un doble de sí mismas en su interior. La cuestión que ellas contienen se ofrece, como ellas mismas, de una vez, plenamente desde el primer momento. No contienen otro misterio que su presencia misma. Lo místico es esta patencia suya fulgurante, y es mística porque una presencia es inargumentable. Sólo podemos hablar de nuestra experiencia de las presencias. Pero las presencias, las cosas mismas existentes, la realidad, en suma, son un supuesto de todo *logos* posible. La realidad, pues, no está *detrás* de nada, sino más bien delante. No está nunca en la sombra: en la sombra estamos nosotros cuando no la vemos o cuando pretendemos inútilmente razonar sobre su presencia. 3º, esta realidad

única —la cual es, para mí, tanto más realidad cuanto más *aparente*— puede ser considerada misteriosa en su totalidad, o se me hace misteriosa a mí, en relación con algo que no está detrás de ella, sino más allá. No es que la realidad ofrezca dos planos distintos: el superficial y el substancial, sino que el plano de la realidad es limitado. Yo puedo conocer lo real, a partir del hecho de considerarlo como dado, como aparente, como algo que ahí está. Lo que no es nada claro, en principio, es por qué *está ahí*. Lo que no está claro, sino muy misterioso, es justamente el hecho de su apariencia. Y este misterio, a la realidad la afecta en bloque.

Lo más paradójico del caso es que yo sólo puedo conocer la realidad, porque ella es en bloque misteriosa. A dondequiera que yo voy se hace la luz y veo, porque la luz va conmigo, con mi razón: es mi razón. Pero yo no puedo ir fuera de la realidad. Por eso todo lo que veo es real, y el *logos* es *logos* del ser concreto. Así es que mi luz es tan limitada como el campo mismo que ella puede iluminar. Y resulta que la luz no sería luz, ni vería yo nada por ella, si no fuesen las tinieblas que la rodean. Si no hubiese contrastes yo no vería, realmente, nada. Veo mejor cuanto mayor es el contraste. Lo blanco es más blanco sobre fondo negro. Pero cuanto más blanco es lo blanco, más firme se acusa el límite entre él y lo negro. Ahora bien: ver un límite implica el preguntarse por lo que está más allá del límite. Y esta pregunta no puede ser contestada luminosamente, por lo mismo que la luz llega sólo hasta el límite, y yo no puedo ver sino hasta él, pero no más allá.

Lo grave es que lo de más allá es lo más importante. Y tiene una importancia tal, que todo lo que queda más acá depende del más allá. Todo lo que puedo ver, lo que mi razón ilumina, depende de lo que no puedo ver. Primariamente, lo claro depende de lo oscuro, porque sin ese trasfondo oscuro, lo claro no sería ya tan claro y tan distinto. Un ser limitado depende de lo que lo limita, ya sea la nada o algo positivo lo que constituya el más allá de su límite. Y así llegamos a preguntas extremas como éstas: ¿qué sentido tiene un mundo luminoso limitado de oscuridad? Los límites de la claridad, del *logos*, son los límites de mí mismo —en una cierta dimensión de mí ser. Pues bien: ¿quién es este ser que llamamos hombre, el único que puede ver, pero que sólo puede ver a medias; que puede ver sus límites, pero que depende en su limitación de lo que queda fuera de ella?

Naturalmente, de lo que no se puede ver no puede hablarse. Por esto el misticismo es silencioso. Se habla *de* lo luminoso, se habla *desde* la luz.

Cuando hablamos del más allá, a donde nuestra luz no alcanza, hablamos negativamente. El más allá *es* todo lo que *no es* lo de más acá. El hombre proyecta luz sobre lo de más acá; de lo de más allá la recibe —si puede— graciosamente. Por esto en realidad el místico no *ve*, aunque sea un visionario o un vidente. Al místico *lo ven*. Y la luz que recibe es un don personal, intransferible, inefable. El que la recibe compensa con ella la escasez de su luz propia, y reduce o suprime la angustia del límite. Sin duda, éste no es filósofo; pero es más venturoso que el filósofo.

El misticismo es una aventura, pero la filosofía no lo es menos, y hasta es más arriesgada. El místico desborda su limitación al ser elegido por la luz trascendente. La barrera entre lo que se es y lo de más allá se hace franqueable. Pero el afán por franquearla no es en él mayor que en el filósofo, o que en el hombre cualquiera que llega en su experiencia vital al límite de sí mismo. La experiencia mística es una recepción en la trascendencia. La Filosofía, y en general la vida agudizada, son un afán irremediablemente fallido de trascendencia.

De lo que llevamos dicho se desprende ya que hay dos trascendencias, y esta nueva complicación va a aclararnos decisivamente lo que misticismo sea. Es trascendente todo lo que es y no soy yo — y el hecho de pensarlo no hace sino acentuar su trascendencia de mí, contra lo que el idealismo ha pensado. Todo lo que es, es trascendente. Pero también lo que queda fuera del límite de lo que yo puedo decir que es, de lo que yo puedo hablar positivamente. Veamos lo primero.

A todo lo que no soy yo y me rodea lo llamamos mundo. Con el mundo puedo yo relacionarme pensándolo. Pero pensarlo implica ponerse a distancia de él, es decir, acentuar la distancia que la simple experiencia de él como trascendente ya establece entre él y yo. Hay, sin embargo, otro modo de relacionarse con el mundo, que consiste en renunciar a la Filosofía por amor del mundo. Es el misticismo fáustico. Se renuncia a la función *lógica* del *logos*, y se conserva, a lo sumo, su función expresiva. Se expresa la realidad, se expresa nuestro amor por ella y nuestra alegría de estar en ella. O simplemente se goza en silencio de sus dones, casta, beata y místicamente. Vivir para pensar la realidad implica una renuncia austera, pero ciertamente triste. Por otra parte, este pensamiento de la realidad implica además un forcejeo con ella, para que ella se muestre sin velos, como *alezeia*, como verdad. Pero tal vez ella se venga de la agresión con un engaño, porque toda cosa que digamos de ella, con presunción de verdad para siempre, resulta falsa. La palabra, como verdad

para siempre, es un esquema rígido, y la realidad es siempre exuberante, es siempre mucho más de lo que de ella podemos decir. Y aun la palabra misma, como realidad viviente, se transforma a nuestra vista y quiere decir mucho más de lo que entendemos por ella.

La disyuntiva, pues, es esta: o hablar del mundo o gozarlo. Disyuntiva fáustica. La nostalgia de todo lo que renunciamos al filosofar ha inspirado la idea moderna de la radical falsedad de todo lo exacto. El mundo es demasiado rico y profuso para ser exacto, y el concepto matemático del mundo es la más pobre de las inexactitudes. Si la Filosofía logra eximirse del afán de exactitud que se le contagió de la Ciencia, si no pretende ya ser ella misma una ciencia, la Filosofía estará en camino de recuperar el sentido de la riqueza del mundo y del sabor de la vida; podrá aspirar a hablar del mundo sin renunciar a él, expresándolo como lo expresa el artista, el cual no renuncia a lo expresado, sino que tiene que gozarlo antes de decir nada. Este camino nuevo de la Filosofía será el camino *hacia lo concreto*. Para emprenderlo deberemos elaborar una nueva expresión filosófica y utillarnos con ella. Deberemos reformar el *logos*.

La segunda trascendencia nos descubrirá un nuevo misticismo. Es evidente que de los límites de la realidad cabe una experiencia. Por ejemplo, los encuentro en mí mismo, en los límites de mi razón y en la muerte. Esta experiencia es metafísica, y llamamos metafísica al *logos* sobre esta experiencia. Pero, del más allá, de esta otra trascendencia superior ¿cabe siquiera la experiencia? Los místicos nos acreditan que sí. ¿Será entonces la Teología el *logos* fundado y articulado sobre esta experiencia mística? Pero hemos visto que la luz que se recibe en ella no es comunicable a los demás dialógicamente. Y si no es así, la Teología parece contener un contrasentido, porque ella pretende ser un *logos* de algo que por su situación misma queda fuera del límite hasta donde el *logos* es posible. Siendo pura Filosofía, la Teología tendría sentido como ejemplo de la sublime insensatez del hombre, condición o naturaleza suya que lo lleva hacia donde sabe que no puede llegar. El único *logos* que puede servir de intermediario entre Dios y el hombre es la revelación. Si la Teología se apoya en ella, ya no es Filosofía, ni pretende serlo. Pero entonces ella no resulta operante sobre la razón sino sobre la fe; pero sólo para una fe que hubiese surgido de una experiencia religiosa —mística, por tanto— porque si la fe no preexiste, no será la Teología la llama que la haga surgir.

En todo caso, tenemos esto: que toda experiencia lo es de una trascendencia; que siendo ella primariamente anterior a todo concepto, es originalmente mística; que sobre la experiencia de la realidad, fundado en ella, cabe un *logos*, pero no cabe sobre la experiencia del más allá; y finalmente que toda experiencia, por serlo, y aunque sea mística, previa o independiente del pensamiento, entraña un saber. La cuestión es ahora determinar la virtualidad de este saber.

III

Si afirmamos que del más allá cabe una experiencia, nos obligamos a explicar qué entendemos por experiencia.

Los límites de nuestra existencia pueden aparecérsenos en la dirección de los límites de nuestra razón, según hemos visto. La existencia de un más allá, atestiguada por el límite mismo, condiciona la existencia de todo lo que queda más acá del límite, y que es nuestra propia existencia y el mundo entorno, en el cual ella se da. Este condicionamiento es objeto de una experiencia peculiar cada vez que en nuestra vida llegamos a un punto límite — cada vez que vivimos una situación límite. Esta experiencia del más allá, a que nos aboca el límite, puede efectuarse bajo dos especies: el más allá se presenta como la pura nada, y entonces la nada condiciona por contraste y limita el mundo de lo que es, en cuyo caso la experiencia es angustiosa (Heidegger). O bien, el más allá se ofrece no como pura nada, sino como ocupado —si puede hablarse así— por un cierto tipo de ser peculiar, cuya primera caracterización es la de su intemporalidad e inespacialidad. Esta segunda experiencia debemos llamarla positiva (en oposición a la angustia como experiencia de la nada), porque en ella el descubrimiento de aquel ser implica necesariamente nuestro amor por él. Ambas experiencias, sin embargo, la positiva y la negativa, son místicas. La metafísica que parte de la fundamental experiencia de la nada es una metafísica existencial; quíerese decir que se proyecta del lado de lo existente, pero no más allá de su límite. De la nada no puede decirse nada. Pero tampoco podemos *decir* de Dios, porque nuestro decir sólo alcanza hasta nuestro límite, y no puede rebasarlo. De Dios sólo decimos *íores*; pero lo que en ellos se dice no es nada de Dios, sino nuestro amor por él. Por eso la Teología fundada en la revelación es más obra de amor que de Filosofía. Ella expresa en términos *mundanos*, y hasta

donde ellos lo permiten, la excelsitud de esa experiencia positiva del más allá, la experiencia humana de Dios. Este es el único *logos* de Dios que cabe y tiene sentido, como fundado en una experiencia.

Pero hay otra Teología que podemos llamar racional, cuyo objeto es un concepto o una idea de Dios, de la cual por definición, no hay posibilidad ninguna de referencia a un conocimiento empírico. Esta Teología no se monta sobre una experiencia metafísica. El conocimiento de Dios que se aspira lograr en ella es mediato, discursivo, teórico y especulativo —o bien, es un conocimiento práctico *a priori*, por el cual Dios aparece como la condición determinada de algo que tiene carácter de necesidad: la ley moral (Kant). En el primer caso, Dios es un supuesto teórico; en el segundo, es un postulado práctico. Pero en ambos casos es un concepto de la razón— y como tal, inservible como medio de vinculación del hombre con Dios mismo. Porque, una de dos: o más allá del límite de nuestra existencia descubrimos la nada, y entonces se llena nuestra alma de angustia y desesperación cada vez que conseguimos elevar nuestra vida hasta sus límites; o bien, el más allá es el reino de Dios, y entonces no cabe ante ello otra cosa que la devoción como amor y la fe. Con lo cual la Teología racional viene sobrando, porque ella no se basa en ninguna experiencia metafísica, ni puede basarse en una experiencia empírica; por tanto, ella no puede alimentar el amor ni afianzar más una fe que tiene sus raíces en tierra más honda y cálida que la razón.

Podríamos aún decir que cabe una posición intermedia: la experiencia del más allá no sería ni experiencia de la nada ni revelación de Dios. Sería presentimiento y nostalgia de Dios. No habría amor y fe, pero tampoco esa angustia absoluta que es la desesperación. Habría esperanza. Ni la nada ni la luz, sino tinieblas, que no suprimen la angustia, pero la amortiguan. Simplemente misterio. Ahora bien: esa presencia mística de las tinieblas *sabemos* que no puede desvanecerse con nuestra luz propia. Nuestro pensamiento de Dios, como supuesto o como postulado, como concepto o idea, no alcanza nunca a iluminar en nosotros la fe, que sentimos es el único modo posible de nuestra efectiva relación con Dios mismo.

Resulta, pues, que la razón no ilumina aquello que justamente es lo que urge más iluminar, y lo que se presenta como más envuelto en tinieblas, cuando de las tinieblas mismas no viene hacia nosotros la luz.

Esta relación mística con Dios ¿es un conocimiento? Sí, porque ella consiste en una experiencia, y esta afirmación es de la mayor importancia

para lo que en seguida vamos a ver. Desde Kant venimos llamando experiencia a un conocimiento empírico, por el cual un objeto es determinado por medio de percepciones. Pero podemos dar a este término una mayor amplitud y a la vez un alcance más radical. La experiencia consiste en la aprehensión del sentido de lo vivido, independientemente de su contenido. Todo en la vida tiene sentido. De todo podemos, pues, tener experiencia. Para el criticismo (empirista o racionalista) todo conocimiento se basa en la experiencia (sensible). Pues bien, diríamos mejor que toda experiencia es un conocimiento, ya se trate de la experiencia que consiste en conocer por los sentidos, de una experiencia afectiva, o de otro tipo cualquiera de experiencias, aun las místicas. En tanto que conocimiento, la experiencia tiene un carácter de inmediata y concreta, porque en ella lo vivido aquí y ahora es lo que la constituye; y porque no aislamos para nada el objeto conocido de todo lo demás junto con lo cual se da, ni de nosotros mismos como sujetos que conocemos. Por lo tanto, no distinguimos entre un sujeto de conocimiento y el sujeto que vive la experiencia, estableciendo una especie de reducto especial para aquél en el seno de la persona unitaria y concreta. Una cosa es, pues, en términos tradicionales, conocer algo por experiencia, empíricamente, y otra hacer o tener experiencia. El conocimiento que se logra en la experiencia empírica es el de cierto tipo de objetos susceptibles de ser percibidos. El conocimiento, en cambio, que alcanzamos en la experiencia vital es total, versa sobre todo lo vivido. Y esta posibilidad de dar sentido o de intuir el sentido que todo tiene para mí, y que tiene todo lo que yo hago, define o caracteriza fundamentalmente al hombre.

Si toda experiencia es inmediata y concreta es por su actualidad, es decir, porque se efectúa siempre aquí y ahora. Pero este carácter temporal y espacial podría originar confusiones con el concepto kantiano de experiencia. Si conseguimos deshacer esta confusión, o evitarla, estaremos a la vez en camino de mostrar cuál es la importancia de la teoría del espacio y el tiempo en Bergson, y la relación de esta teoría con su misticismo epistemológico.

Hemos visto que la experiencia era en Kant el conocimiento por medio de la intuición de objetos exteriores. Pero la sensibilidad, por la cual es posible la intuición exterior, tiene una condición subjetiva que es el espacio. Esta es la forma de la sensibilidad, y está ya dada en el espíritu anteriormente a toda percepción real. En cuanto al tiempo, es la forma del sentido interno, y determina la relación de unas representaciones con

otras en nuestro estado interior. Así, pues, el espacio es la condición formal de toda experiencia externa, y el tiempo lo es de toda representación interna, ya tenga por objetos los externos o no. Como formas del conocimiento, ambos lo limitan y encuadran *a priori*. El modo de esta limitación consiste en determinar *a priori* la esfera del conocimiento mismo, o de los objetos sobre los que el conocimiento puede versar. Esta limitación es *a priori*, porque ni el espacio ni el tiempo son conceptos empíricos, ni conceptos discursivos, ni tampoco nada que pueda considerarse como condición o propiedad de las cosas mismas, sino representaciones necesarias que sirven de fundamento a toda intuición. Por tanto, su carácter *a priori*—previo e independiente de toda intuición real— implica su carácter formal. No podrían, en efecto, tener contenido o materia sin ser derivados de la experiencia. Ahora bien: como formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo son representados como magnitudes infinitas, indistintas y únicas. O sea, empleando los términos de Bergson, como dos medios homogéneos y cuantitativos, vacíos, ilimitados e indiferentes.

Todo lo que puede ser conocido es lo que cabe en estos medios o formas *a priori*, es decir, lo fenoménico. Pero más allá del plano de lo fenoménico está el plano de lo *nouménico*, en el que se encuentran los objetos concebidos por el entendimiento y a los que llamamos seres inteligentes. ³ Nos encontramos aquí de nuevo con esta dualidad de planos creada por el racionalismo. Sólo que ahora el racionalismo hace crisis, su primera crisis. La crisis no consiste, sin embargo, en renunciar a esa perniciosa idea de los dos planos de la realidad, sino que, manteniendo los dos planos, renuncia a la posibilidad de conocer el plano más profundo, el cual no puede ser encuadrado en las formas vacías de espacio y tiempo.

En efecto: el *noumeno* se entiende en sentido negativo, como la cosa en sí, independientemente de nuestro modo (espacio-temporal) de conocerla. Y se entiende en sentido positivo, como concepto de un objeto del que no cabe intuición sensible (por ejemplo, el concepto de Dios). En ambos casos, la intuición intelectual que el *noumeno* requeriría está fuera del alcance de nuestra posibilidad de conocimiento. Dios y la cosa en sí han sido puestos en el mismo plano, y se hacen místicos ambos en la crisis del conocimiento especulativo. De ninguno de los dos cabe experiencia ninguna (porque experiencia es conocer objetos en el espacio y en el tiempo).

3 *Análitica Transcendental*, cap III.

El modo como Kant explica la renuncia de la razón, no siempre es subrayada con intención suficiente: "Fuera de la esfera de los fenómenos ya no hay para nosotros más que el vacío". "El concepto de un *noumeno* no es, pues, sino un concepto *limitativo*, destinado a restringir las pretensiones de la sensibilidad y, por consiguiente, no tiene más que un uso *negativo*".⁴ Este uso *negativo* del concepto de *noumeno*, el concepto mismo de *limitación*, y este *vacío* con que nos encontramos al rebasar una cierta esfera, suenan a nuestros oídos como muy modernos. Sólo que Kant no se alteró lo más mínimo al encontrarse con el vacío, y orientó a la Filosofía por el que consideraba "el camino seguro de una ciencia". Sin embargo, aunque la razón tiene sus límites, no todos los límites del conocimiento son los límites de la razón. Hay una experiencia que rebasa el marco del conocimiento empírico. Pero para fundar la posibilidad de esta experiencia, era menester previamente considerar al espacio y al tiempo de un modo distinto que como dos medios vacíos y homogéneos, cuantitativos e indeterminados, porque es esta noción la que limita el ámbito de la experiencia posible. Esta es la operación magistral que realiza Bergson en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, como etapa preliminar para llegar a su teoría mística del conocimiento instintivo. En esta operación consiste fundamentalmente su actualidad.

IV

Lo que Bergson afirma, frente a Kant, es que el espacio y el tiempo no son "dos representaciones necesarias de magnitudes infinitas *dadas*", sino que son dos conceptos *producidos* por un esfuerzo de la inteligencia. Y que lo dado inmediatamente en la conciencia es la percepción de lo extenso como algo cualitativo, y la percepción de la duración como algo asimismo cualitativo. Veamos cómo procede:

Solemos definir al espacio como aquello que nos permite distinguir dos sensaciones idénticas y simultáneas — y no parece que pueda haber otra definición del espacio. Este es, por tanto, un principio de diferenciación distinto de la diferenciación cualitativa y, por consiguiente, una realidad sin cualidad.⁵ El espíritu apercibe bajo forma de homogeneidad extensa lo que le es dado como heterogeneidad cualitativa. Pero mientras

4 *Análítica Transcendental*, cap. III.

5 Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cap. II., pág. 72.

que la representación de un espacio homogéneo es debida a un esfuerzo de la inteligencia, inversamente deberá haber en las cualidades mismas que diferencian a dos sensaciones, una razón, en virtud de la cual, ellas ocupan en el espacio tal o cual lugar determinado. Conviene, pues, distinguir entre la percepción de la extensión y la concepción del espacio. 6 Sin duda, ambas están implicadas la una en la otra, pero a medida que nos elevamos más en la escala de los seres inteligentes, mejor se destaca la idea independiente de un espacio homogéneo. Conocemos, por tanto, dos realidades de orden diferente: la una, heterogénea, la de las cualidades sensibles; la otra, homogénea, que es el espacio. 7

Esto en cuanto al espacio. En cuanto al tiempo, debemos considerar esto: si la homogeneidad consiste en la ausencia de toda cualidad, no vemos cómo podrían distinguirse la una de la otra dos formas de lo homogéneo. Lo homogéneo es lo cuantitativo, y lo cuantitativo es indistinto. Sin embargo, es patente que solemos considerar al tiempo como un medio homogéneo, indefinido, lo mismo que al espacio, pero distinto que él. Siendo así, lo homogéneo revestiría dos formas, según que lo llenase u ocupase la coexistencia (espacio) o la sucesión (tiempo). Pero ocurre que cuando hacemos del tiempo un medio homogéneo, nos lo representamos por entero de una vez, como vacío, y esto vale tanto como decir que sustraemos al tiempo la duración, que es lo que lo cualifica. ¿Qué puede ser, entonces, este tiempo sin duración?

Los estados de conciencia, aun los sucesivos, se penetran mutuamente. Son primariamente heterogéneos y cualitativos. En el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera. 8 Podríamos, pues, preguntarnos si el tiempo, concebido bajo la forma de un medio homogéneo y cuantitativo, no sería un concepto bastardo, debido a la intrusión del concepto de espacio en el dominio de la conciencia pura. De cualquier modo, no podríamos admitir dos formas distintas de lo homogéneo (distinción y homogeneidad son contradictorios). Una de las dos tiene que ser la primitiva, y la otra reducible a ella. Pues bien: la idea de espacio es el dato fundamental. El tiempo, concebido como un medio indefinido y homogéneo, no es más que el fantasma del espacio obsesionando a la conciencia reflexiva. En suma, es la cuarta dimensión del espacio mismo.

6 *Op. cit.*, pág. 73.

7 *Op. cit.*, pág. 74.

8 *Op. cit.*, pág. 75.

Siendo así, ¿qué entenderemos por duración pura, es decir, sin intervención subrepticia de la idea de espacio? La primaria experiencia de la duración es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los anteriores. 9 Para ello no es necesario olvidar los estados anteriores: es suficiente que al recordarlos no se juxtapongan al estado actual, como un punto sobre otro punto, sino que el yo los organice; como cuando recordamos, por así decir, de una vez, las notas distintas de una melodía. 10 Cuando no ocurre así, cuando juxtaponemos nuestros estados de conciencia de modo que los apercibimos simultáneamente, como desplegados en un orden, entonces proyectamos el tiempo en el espacio y expresamos la duración en extensión. Cualquier idea de orden en la sucesión implica este despliegue espacial del tiempo, porque implica la ingerencia en la duración del carácter de homogeneidad, 11 y la duración pura, en cambio, es heterogénea porque es cualitativa. 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 experimentan una alteración profunda desde el momento en que se los separa los unos de los otros para desplegarlos en el espacio. 12 Esta es la diferencia entre el "yo trascendental" de Kant, y el "yo concreto y viviente" de Bergson.

9 *Op. cit.*, págs. 76.

10 Cf. este pasaje del *Essai* con algunas ideas fundamentales de la *Gestaltpsychologie*, de las cuales constituye una clarividente anticipación.

11 *Op. cit.*, pág. 79. Este es el punto preciso en el cual la teoría del tiempo de Bergson puede hoy ser superada o completada. No es aquí el lugar de discurrir ampliamente sobre la cuestión (de la cual he procurado ocuparme en una obra de aparición inminente sobre las *situaciones vitales*), pero podría sugerirse lo siguiente: 1º, la temporalidad es un dato primario de toda experiencia psicológica. No sólo hay experiencia temporal cualitativa en la experiencia de la duración pura. 2º, la temporalidad, como integrante fundamental de toda experiencia, no excluye la referencia al antes y al después; no es necesariamente indeterminada, sino que contiene primariamente en sí, determinaciones cualitativas que no implican la concepción del tiempo (como un medio homogéneo y cuantitativo), ni, por consiguiente, la conversión del tiempo en espacio. 3º, la temporalidad, como determinación cualitativa de la experiencia no es derivada del espacio ni anterior a él, sino implicada recíprocamente en la espacialidad, la cual es asimismo un dato fundamental y primario de la experiencia, previo al concepto de espacio homogéneo.

12 *Op. cit.*, pág. 95.

Por esta vía se produce en Bergson la marcha hacia lo concreto. Este redescubrimiento de lo cualitativo ha abierto perspectivas nuevas a la Filosofía y a la Psicología actuales — aunque no siempre recuerden a Bergson cuanto es debido, quienes se instalan en las perspectivas abiertas por él. Conviene fijar de un modo preciso el enriquecimiento que estas ideas representan respecto de Kant. Para éste, todo conocimiento se basa en una intuición, pero no hay más intuición que la sensible; además, toda intuición queda preformada por las condiciones *a priori* que son el espacio y el tiempo. Pero como sea que estas formas son representadas como dos medios homogéneos, infinitos e indeterminados, y que ellos encuadran *a priori* el campo del conocimiento, resulta que éste queda limitado a lo cuantitativo: espacio = geometría; tiempo = aritmética. El conocimiento —se entiende el conocimiento científico, el único legítimo— es conocimiento de lo cuantitativo, de lo determinable cuantitativamente. Esta tesis ha sufrido, en nuestros días, dos correcciones fundamentales: Husserl ha reinstaurado la posibilidad de una intuición intelectual, y Bergson ha restituido lo cualitativo al dominio del conocimiento. Bergson ha acentuado aun los límites de la razón, y no sólo en cuanto a la extensión de su dominio, sino además en el aspecto funcional mismo. Pero ha descubierto otra vía de conocimiento, a la que, en algún modo, podemos llamar mística.

En efecto: hay dos realidades distintas, que son la materia y la vida. Pero esta distinción no implica un dualismo fácil, que dividiera a la realidad toda en dos mitades. La vida incluye la materia, lo viviente es también material (*Materia y memoria, La evolución creadora*). Pero la materia es el dominio de lo cuantitativo; lo vital el dominio de lo cualitativo e intensivo. Lo viviente es una evolución rica, variada e imprevista. La pluralidad y la diversidad de lo real se descubren en su heterogeneidad cualitativa. Esta pluralidad de la evolución creadora se descubre en una intuición vital, antagónica de la construcción geométrica, conceptual. Esta intuición nos instala desde luego en el centro mismo irradiante de la evolución, y rebasa el *hiatus irrationalis* a que inexorablemente conduce la explicación intelectualista.

Por la vía intelectualista, la evolución ha sido tradicionalmente explicada mediante dos teorías opuestas en apariencia: mecanicismo y teleolo-

gía. El mecanicismo explica el cambio por el puro determinismo causal. El finalismo descubre en la línea de evolución que sigue el cambio, un sentido u orientación hacia un fin. Pero ambos operan sobre el supuesto de que la evolución es como un progreso que puede representarse esquemáticamente con una línea dirigida hacia el porvenir. Ahora bien, ¿es realmente así? Bergson va a mostrar que no. Y así como en el *Ensayo* quedó superada la oposición entre el determinismo y el indeterminismo, con la teoría de la duración pura y de la organización de los estados de conciencia (Caps. II y III), en la *Evolución creadora* va a superarse la oposición del finalismo y el mecanicismo. Lo que fué válido para la duración psíquica, lo es asimismo para la duración o cambio de los seres vivos.

Lo mismo el mecanicismo que el finalismo consideran la evolución, a partir de su término, como evolución ya terminada; de suerte que el análisis intelectual que de ella hacen sigue un orden inverso al orden de la evolución misma, al orden histórico. Pero resulta esto, en cuanto al mecanicismo: la causa mecánica es trascendente a su efecto, mientras que, en lo vital, la fuerza productiva coincide con el acto mismo de la producción. Una cosa es la causa y otra el *élan* impulsivo. Bergson representa esta especie de producción inmanente de lo vital con el término de *élan*, o con la metáfora de la explosión, que irradia de su seno lo que en él se contiene, proyectándolo en una multitud de direcciones.¹³ El mecanicismo no puede alcanzar la comprensión del sentido evolutivo, porque se sitúa, por decirlo así, *fuera* de las cosas, y sólo desde dentro es posible explicar cómo evolucionan; buscando con ellas un contacto inmediato, y no empleando el instrumento mediatizador que es el concepto de causa. Y en cuanto al finalismo, resulta que se introduce en él subrepticamente la idea de causación mecánica. El finalista procede, en el fondo, igual que el mecanicista: constata la evolución, y resigue sus etapas en orden inverso, a partir del *fait accompli*. Se maravilla entonces de que la evolución haya llegado por sí misma a un término que parece predeterminado. Y realmente, no deja de ser maravilloso que las causas hayan tenido esta pre-visión del fin a donde llevan, porque en ninguna de ellas, a lo largo de la progresión evolutiva, podemos descubrir nada que contenga, por así decirlo, en potencia, la dirección del curso futuro. Bergson observa con agudeza que en esta peculiar estupefacción, la inteligencia no hace

13 *L'Évolution créatrice*, pág. 100.

sino admirarse de lo que ella misma produce. 14 La inteligencia crea un orden *lógico* que proyecta en la realidad, y luego se admira del espectáculo de este orden que ella misma creó. Como si la realidad operase del mismo modo como nosotros podemos a ella analizarla. Pero lo cierto es que la realidad se produce en sentido inverso al del análisis. Por esto el análisis resulta siempre inexhaustivo. La evolución no se produce en línea progresiva — ni mecánica ni teleológicamente. La evolución es una acción centrífuga. Así, “el acto por el cual la vida se encamina hacia la creación de una forma nueva, y el acto por el cual esta forma se dibuja, son dos movimientos a menudo antagónicos”. 15 La simplicidad de la operación vital concreta resulta de este modo algo inexplicable e irracional. La anatomía describe la complejidad del órgano visual, pero no explica la visión misma, la cual es extraordinariamente simple. 16 El conocimiento intelectual mecaniza la vida, y luego se asombra de que este mecanismo se complique indefinidamente, de tal modo que la comprensión íntima y central de la función, en su primaria simplicidad, le escape siempre irremediamente.

Asoman, a través de estas ideas, dos tipos diferentes de misticismo: un misticismo epistemológico y un misticismo vitalista. Veamos primero este segundo. ¿Se trata en Bergson de explicar la vida, como evolución temporal de ciertos seres, por un conjunto de transfiguraciones arbitrarias, inaccesibles en su última radicalidad? Sin duda no. La naturaleza, en su conjunto, es articulada y armoniosa. La heterogeneidad, la diversidad aparente, no rompen la íntima unidad. Ya hemos visto (en el *Ensayo*) cómo la heterogeneidad cualitativa de la conciencia nos conducía más claramente hacia su fundamental unidad. Lo mismo vemos en el orden de la naturaleza. Si la intentamos apresar en el cuadro de un esquema intelectual, nos escapan inevitablemente lo diverso, lo individual, lo peculiar y distintivo. “La principal diferencia entre la evolución expansiva y la evolución rectilínea, es que por la primera se pueden explicar a la vez la novedad y la inmanencia, mientras que la otra se inscribe en los esquemas de un dogmatismo finalista o mecanicista”. “Pero las palabras

14 Cf. *Matiere et Mémoire*, pág. 275; *Evolution créatrice*, págs. 236-37; 271-72. Véase, asimismo, sobre estas cuestiones, el libro *Bergson*, Paris, Alcan, 1931, de Vladimir Jankélévitch, que el maestro consideraba como el mejor estudio de que había sido objeto su obra.

15 *Evol. créat.*, pág. 140.

16 Jankélévitch. *op. cit.*, cap. IV.

pre-formación, sobrevivencia, immanencia, sólo tienen sentido donde hay, de una parte, duración, y de otra, pluralidad real de fuerzas vivas que emergen a la luz, rechazando a las otras en un inconsciente provisional donde conservan su autonomía y su vitalidad". 17 Así se explica la evolución creadora.

Pero, si no es la inteligencia ¿cuál es entonces el órgano de esta comprensión? Aquí abordamos el auténtico misticismo bergsonian, el epistemológico. Hay una intuición que nos permite instalarnos en la realidad misma de las cosas, porque no es heterogénea con ellas, sino que es la vida misma. Esta intuición es el instinto. Toda intuición es un conocimiento inmediato, y como tal, absoluto. Ya para Aristóteles, el campo del conocimiento se extendía entre dos intuiciones extremas, cada una de las cuales era un conocimiento absoluto, en cuanto que sólo podía ser verdadero sobre su objeto: de una parte, la intuición de lo sensible propio, en la *aísis*; de la otra, la intuición intelectual de las esencias individuales. 18 Y no es la sensación un conocimiento, sobre su objeto propio, menos completo y verdadero que el intelectual. La diferencia entre ambos no estriba sólo en la función, sino además en su objeto. Este aparece, sin embargo, en ambas como inmediato, y entre ambas se extiende el campo de lo que es susceptible de ser verdadero o falso, porque en este intermedio el objeto no aparece inmediata, sino mediatamente al conocimiento. Así en la *fantasia* o imaginación, o en la memoria. 19

Para Bergson, el conocimiento intelectual no es inmediato, o intuitivo; sino constructivo, discursivo. Pero hay otro modo inmediato de abordar la realidad como viviente. Para él es el instinto un conocimiento específico, absolutamente original, metafísicamente distinto del conocimiento intelectual. 20 El instinto no es resultado de ninguna composición. Ofrece en sí la misma simplicidad vital que descubrimos en el acto libre: se da en bloque, espontánea y unitariamente. Si la certeza, la infalibilidad del instinto pueden parecer prodigiosos desde un punto de vista intelectual, discursivo, es porque este punto de vista no es el adecuado para comprenderlo en su original simplicidad; como no lo era para comprender la complejidad funcional de las estructuras orgánicas, o la continuidad del

17 Jankélévitch, *op. cit.*, págs. 210 y 211.

18 Arist., *De Anima*, III, 6.

19 Arist., *De Anima*, III, 3; *De la memoria*, I.

20 Jankélévitch. *op. cit.*, pág. 215.

movimiento, los cuales, en cambio, son perfectamente accesibles a la comprensión inmediata que es el instinto.

Naturalmente, la comprensión del acto vital, como un hecho primario y original; su explicación por un *élan vital* orientado en la duración hacia el futuro; la simpatía que se manifiesta en este *élan*; este enfoque del amor en la dimensión temporal, como el vehículo de un esfuerzo tendido hacia la conquista del porvenir; 21 en fin, este carácter *simpatético* del instinto, son y pueden ser considerados como una explicación mística del mundo de lo viviente, antagónica de una explicación causal mecánica, geométrica, que pretenda encuadrar la vida en el marco de los conceptos rígidos. Pero lo importante es que esta explicación sea en efecto esto: una explicación, y no una arbitrariedad; que la comprensión no intelectual, mística si se quiere, no nos reduzca al silencio.

Por lo demás, y en esto insiste Bergson, no hay entre ambas explicaciones incompatibilidad radical: la capacidad de penetración de la inteligencia, por su carácter discursivo y mediato, es limitada; pero en cambio, por este mismo carácter suyo, ella dispone de los medios que le permiten prever: puede recordar y puede inferir. El instinto en cambio, por su carácter intuitivo, es certero pero reducido. "Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que por sí misma no encontrará jamás. Estas cosas sólo el instinto las encontraría, pero él no sabrá nunca buscarlas". 22

No hay, pues, incompatibilidad, pero sí hay oposición funcional. La inteligencia nos sirve para pensar lo discontinuo, lo inmóvil, lo inorgánico, las relaciones, lo indiferente. 23 El instinto, en cambio, es extático, es decir, inconsciente; ignora qué es un conocimiento. Se proyecta siempre sobre las realidades particulares, sobre lo individual. La inteligencia —la Ciencia— versa sobre lo general, por tanto sobre lo indistinto, lo común. El instinto alcanza lo peculiar, lo cualitativo, lo distintivo, lo que tiene sentido propio. En suma: *lo concreto*.

21 *Evol. créat.*, pág. 139.

22 *Evol. créat.*, pág. 146. Este pensamiento de Bergson se orienta en el sentido de una vitalización de la inteligencia por el instinto, por la cual la oposición entre la razón y la vida sería resuelta última y radicalmente por una integración de la primera en la actividad vital de la persona concreta. No creo que este pasaje haya sido destacado con la intención de conectarlo con los pensamientos de Dilthey y de Ortega, que tienen el mismo sentido.

23 *Evol. créat.*, *passim*.

F I L O S O F I A Y L E T R A S

Una importante dirección del pensamiento contemporáneo sigue, como hemos visto al principio, la marcha hacia lo concreto que descubrimos ya en los primeros escritos de Bergson. Su mismo pensamiento nos ha explicado por qué en esta marcha podemos vernos introducidos en dominio del misticismo. La misión de la Filosofía en nuestros días es la de encontrar el modo de hablar con sentido de las realidades que tienen sentido. La Filosofía será siempre *logos*. Pero está por verse que el *logos* pueda funcionar nada más geoméricamente. Por el contrario, su reforma ya iniciada nos probará que no debe enmudecer, sino que puede adecuadamente expresar la variedad y riqueza de cualidades del mundo concreto en que el hombre vive su vida.

E. NICOL