

Bergson y nosotros

Por el DR. ANGEL VASSALLO

Si debiéramos señalar, en el umbral del siglo y hasta el primer cuarto de él, un pensador en quien se encuentren reunidos más claramente los atributos de los clásicos de la filosofía, nombraríamos acaso sin vacilar a Henri Bergson. La filosofía de Bergson, que se despliega a lo largo de cincuenta años de meditación, tiene las líneas originales, simples y grandiosas a la vez, de los llamados grandes sistemas. Como escritor de cosas filosóficas, no hay en Francia ejemplo de otro más perfecto y brillante desde los tiempos de Descartes, con quien comparte además el espíritu antipedante y el menosprecio de la jerga profesional o del bárbaro lenguaje que ostentan con frecuencia los escritos de los profesores filósofos. Rasgo éste tanto más singular en Bergson, cuanto que, si Descartes se nos antoja un gentilhombre que filosofa, Bergson en cambio fué profesor durante toda su vida. Como hombre, en fin, Bergson ha encarnado en la filosofía contemporánea las mejores perfecciones de la vocación teórica, y en las maneras más cabales de la decencia*.

La filosofía de Bergson se dibuja sobre el fondo del pensamiento de finales del siglo pasado. Por una parte, se dirige en son de crítica y polémica contra algunas de las tendencias dominantes de aquel pensamiento, como ser el naturalismo, la interpretación mecánica de la realidad y la actitud metafísica. En este respecto, la filosofía de Bergson tiene una función sanadora, pues contribuye decisivamente a superar aquellas deficientes posiciones, poniendo al desnudo su interna indigencia, señalando con precisión en todos los campos (y a menudo con los hechos y argumentos

* Me he ocupado de Bergson en varios trabajos que están publicados. En la presente conferencia he utilizado esos escritos anteriores cada vez que lo he creído oportuno, especialmente allí donde he estimado que no podría haber dicho lo que me proponía de un modo mejor que como lo tengo ya pensado y expuesto en otras partes (A. V.).

alegados por ellas mismas) su limitación inevitable, y levántandolas e integrándolas en una comprensión más amplia de la realidad y del hombre. Por su otra vertiente, por su vertiente positiva, el pensamiento de Bergson —que ha replanteado y remozado en su hora casi toda la problemática filosófica, infundiéndole un hálito de novedad y frescura— se proyecta con influencia perdurable, aunque no siempre visible, sobre toda la filosofía contemporánea.

Y con todo, a pesar del tamaño de su importancia y de su influencia, y a pesar de su proximidad en el tiempo, la filosofía de Bergson, tanto por su tono como por su contenido, es hoy para muchos como algo extraño y lejano.

De las líneas generales de la filosofía de Bergson y de esa lejanía respecto de nosotros quisiera hablaros esta tarde.

I

Para trazar un esquema abreviado, pero no infiel, del pensamiento de Bergson lo mejor será seguir el método que Bergson mismo ha teorizado para comprender a los filósofos. En su célebre ensayo *La intuición filosófica*, Bergson dice que un filósofo digno de este nombre no tiene, no ha tenido jamás, sino una cosa que decir. Y como no acabará de decirla jamás, «el filósofo habla toda su vida». Y es el caso que en su esfuerzo siempre renovado por formular su verdad irredenta «se ve obligado a expresarse a través de ideas que ya encuentra ante sí». Porque «para hacer comprender lo nuevo hace falta expresarlo en función de lo antiguo». Esta circunstancia es lo que despierta a menudo en el historiador de la filosofía la esperanza de reconstruir el pensamiento del filósofo «con las fuentes, influencias y semejanzas que su obra sugiere». La consecuencia es que, tratado o maltratado de esta manera, el pensamiento del filósofo «puede llegar a parecer relativo a la época en que el filósofo ha vivido». Bergson cree que con frecuencia, es decir siempre que se trate de un filósofo auténtico, todo eso es más que una apariencia, y tanto lo es que «el filósofo bien pudo haber aparecido antes, se habría expresado entonces con otras fórmulas, y sin embargo habría dicho lo mismo».

De todo esto se infiere que lo que hay que hacer para comprender a un filósofo y no extraviarse detrás de lo que no es su

verdadero pensamiento, es procurar alcanzar antes que nada aquella idea o intuición primera que viene a ser como el corazón de toda filosofía, aquella idea o intuición primera de la que todo el resto depende, y que a menudo está encubierta bajo el farrago de cosas que tan sólo procuran expresarla.

Y bien, no seremos sospechosos de ser infieles a Bergson si, siguiendo su propio método, nos preguntamos ahora cuál es la única cosa que Bergson filósofo ha querido decir a lo largo de toda su vida y en todas sus obras. La respuesta no es dudosa ni hace falta rastrearla laboriosamente. Bergson mismo lo ha dicho: el centro de su doctrina es la intuición de la duración; es la intuición de la duración o tiempo concreto como constitutivo del ser del hombre y de la realidad toda. Es la visión de una «creación continua de imprevisible novedad que parece perseguirse en el universo», según sus propias palabras. Y dice también que, en cuanto a él, ha creído experimentarla a cada instante. Pero Bergson no se ha conformado con ver el mundo a su través, sino que con ingente esfuerzo ha querido fundamentar filosóficamente esa visión. Para ello ha examinado un cúmulo inmenso de hechos y de conocimientos; ha explorado con profundidad variable la matemática y la mística, la física y la psicología, la sociología y el arte, la biología y la historia. Y con genial capacidad de análisis, con exquisita buena fe y templanza intelectual, en todas partes, en el fondo de todas las cosas, ha visto brillar esa «creación continua de imprevisible novedad que parece perseguirse en el universo»

Es en la vida interior donde Bergson ha hallado el tipo y el dechado de la duración real. La duración, el tiempo en su forma más pura, se le ha revelado primero como el ser de la conciencia y la personalidad. Y tal es el tema de la primera de sus obras capitales, *Los datos inmediatos de la conciencia*. Muchos quisieron que este libro fuera un genial ensayo de psicología, y cierto que lo es; pero en su intención fundamental y por su contenido viene a ser la introducción y la piedra angular de toda la metafísica de Bergson.

¿Cómo aparece, pues, la duración en la conciencia? Leamos esta magnífica página de la *Introducción a la metafísica*: «Cuando paseo sobre mí mismo la mirada interior de la conciencia advierto, en primer término, como una costra solidifi-

cada en la superficie de mí mismo, todas las percepciones que me llegan del mundo exterior. Esas percepciones son netas, distintas, yuxtapuestas o susceptibles de yuxtaponerse las unas a las otras y tienden a agruparse en objetos. Advierto luego recuerdos más o menos adheridos a aquellas percepciones y que sirven para interpretarlas. Estos recuerdos se han desprendido, por decirlo así, del fondo de mi persona, atraídos a la superficie por percepciones que se les asemejan; están como puestos en mí, sin ser del todo yo mismo. Y por último, siento manifestarse tendencias, hábitos motores, cantidad de acciones virtuales, ligado todo ello más o menos sólidamente a aquellas percepciones y recuerdos. Todos estos elementos, de precisos contornos, se me aparecen tanto más distintos de mí mismo cuanto más distintos son los unos de los otros. Orientados como están hacia fuera, juntos constituyen como la superficie de una esfera que tiende a ensancharse y perderse en el mundo exterior».

Tal es, según Bergson, la representación del yo que tenemos como hombres prácticos y también la imagen del yo que tiene tendencia a formarse la psicología científica.

Oigamos ahora el esfuerzo a que Bergson nos convida: «Pero si me recojo de la periferia al centro, si busco en el fondo de mí mismo lo que constituye más uniformemente, más constantemente, más duraderamente ese mí mismo, encuentro algo muy distinto. Es, por debajo de esos cristales bien recortados y de esa congelación superficial, un fluir continuo que no se puede comparar a nada de lo que he visto fluir. Es una sucesión de estados cada uno de los cuales anuncia al que sigue y contiene al precedente. A decir verdad sólo constituyen una multiplicidad de estados después que han pasado y me vuelvo hacia atrás para observar su huella. Mientras los experimento, están tan sólidamente organizados, tan profundamente animados de una vida común, que yo no podría decir dónde uno de ellos termina y dónde comienza el otro. En realidad ninguno de ellos comienza ni termina, sino que todos se prolongan los unos en los otros».

Y así como las notas musicales, según una imagen cara a Bergson, sucediéndose en forma interpenetrada, crean constantemente algo nuevo que es la frase musical; de igual modo la sucesión de estados psíquicos en la manera antes descrita crea constantemente algo nuevo, es una *creación* continua.

Un durar así no ocurre *en* el tiempo: *es* el tiempo en su sentido más propio, «el tiempo que muerde en las cosas».

Saquemos la conclusión de todo lo dicho. Es ésta: «Si se pregunta qué sentido preciso da nuestra conciencia a la palabra existir, hallaremos que para un ser consciente existir es cambiar, cambiar es madurar, madurar es crearse indefinidamente a sí mismo».

Bergson nos advierte, empero, que nos cuesta asirnos en esta manera auténtica de ser. Normalmente nos conformamos con aquel yo superficial de que partimos, con el yo que es un mosaico de estados; es decir que nos conformamos por lo general con vivir enajenados de nosotros mismos. No de otro modo que como el hombre natural descrito por San Agustín, dispersado y fragmentado entre las cosas, el hombre que *distentus per omnia, dilaceratur*.

Volviendo a Bergson, la razón de todo esto es que el trato con las cosas y el trato con los demás hombres «tiene para nosotros más importancia práctica que el atender a nuestra existencia interior e individual». «Una vida interior de momentos bien diferenciados, de estados netamente distintos, responde mejor a las exigencias del mundo exterior y de la vida social». En esta empresa, también el lenguaje conspira contra el yo profundo. Instrumento de comercio social como es, la palabra, la palabra de precisos contornos, la palabra brutal, *le mot brutal*, «al concentrar en sí lo que hay de permanente, de común y de impersonal en las experiencias de la humanidad, aplasta y oculta lo que hay de matiz personal en nuestra conciencia».

Volver sobre sí de todo eso, instalarse en la duración, en la propia duración, es constituirse como personalidad y llegar a ser libres, «libres y creadores como dioses», llega a decir alguna vez Bergson. Y para terminar con este punto, permítanme ustedes que lea, a pesar del tiempo que nos apremia, el siguiente pasaje de *Los datos inmediatos*... «Habría, pues, dos yo diferentes, uno de los cuales sería la proyección exterior del otro, su representación espacial y por así decirlo social. Alcanzamos el primero por una profunda reflexión que nos permite asir nuestros estados internos como seres vivientes, en continuo proceso de formación como estados refractarios a la medida, que se penetran los unos a los otros y cuya sucesión en la du-

ración nada tiene de común con una yuxtaposición en el espacio. Pero los momentos en que nos asimamos a nosotros mismos de este modo son raros y por eso somos raramente libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos; no percibimos de nuestro yo más que su fantasma descolorido, sombra que la duración pura proyecta en el espacio. Así nuestra existencia se desarrolla en el espacio antes que en el tiempo; vivimos para el mundo exterior antes que para nosotros mismos; hablamos en vez de pensar; padecemos la acción antes que obrar nosotros mismos. Obrar libremente es retomar posesión de sí mismo, es reinstalarse en la duración pura».

La duración pura es, de esta manera, el ser de la conciencia y la personalidad. ¿No será también el ser de la realidad entera? Así lo ha creído Bergson y así lo ha expuesto largamente en su libro *La evolución creadora*. Sin poder entrar en detalle alguno, nos limitaremos a decir que en esta obra Bergson, poniendo a contribución los datos de la biología y de todo el conocimiento científico-natural de principios de siglo, oponiéndose por igual al mecanicismo y al finalismo, se ha esforzado en mostrar, como él mismo lo dice, que «el organismo que vive es algo que dura; su pasado se prolonga en su presente; madura y envejece». En una palabra, que «dondequiera se da un ser vivo hay, abierto en alguna parte, un registro en donde el tiempo se inscribe».

De esta manera Bergson cree que el espectáculo general de la vida nos autoriza a concebir la idea de un impulso originario de esencia psicológica, es decir, como duración pura, el cual por adiciones sucesivas que son otras tantas creaciones se ha lanzado por rutas de evolución divergentes. Es el *élan vital*.

Sea, admitamos o supongamos que la vida es duración pura o creadora. ¿Y la materia, la materia inerte, como la llama Bergson? Como en toda concepción de la realidad de inspiración monista, trátase de monismo vitalista o espiritualista, parece que la materia inerte debiera hacerse presente en el universo de Bergson como un misterio macizo. En efecto, si todo es vida, si todo es conciencia ¿puede darse algo más misterioso que la materia inerte? Pero, como también sucede en general en ese tipo de metafísica, tampoco Bergson confiesa que el mundo material sea una dificultad insuperable para el imperio uni-

versal de la duración. Enfrentado a esta cuestión, Bergson se adelanta serenamente, aunque no sin titubeo, y ensayando distintos caminos trata de hacernos ver que, en definitiva y todo bien mirado, la realidad material se reduce a una forma de la vida. Unas veces insinúa que ello es así porque la materia no es algo real, sino una cierta visión de la realidad: un producto de la inteligencia que con su modo peculiar de ver cosifica o materializa todo lo que toca o conoce. Otras veces prefiere concebir la realidad material como un incidente que ocurre dentro de la vida misma, o por mejor decir como un desecho de la vida, como el reflujo del *élan vital* o de la duración creadora. Con todo, en varios pasajes de su obra, que yo podría citar, se ve que la materia inerte todavía le sigue haciendo muecas a la vida, como si fuese algo radicalmente distinto de ella; aunque me imagino que cada vez que esto sucede Bergson repasaba en su pensamiento los dichos argumentos encargados de reducir la materia a la vida y se tranquilizaba al respecto. Se nos ocurre además que no miraba las cosas, las cosas inertes, como se las puede ver en los cuadros de Cézanne o de Van Gogh, p. ej., en toda la majestad de su solidez y como orgullosas de su inconsciencia. Prefería verlas más bien en los paisajes vaporosos de Corot o de Turner que fueron precisamente pintores de su predilección.

Es así como Bergson había logrado ya en *La evolución creadora* la fundamentación sistemática de aquella primera intuición suya, que creía experimentar a cada instante, de «una creación continua de imprevisible novedad que parece perseguirse en el universo». Y en una conferencia dada en la Universidad de Oxford en 1911 decía: «Esta visión no beneficia sólo a la especulación. Todo se anima entonces en torno de nosotros. Cuanto más nos acostumbramos a pensar y percibir las cosas *sub specie durationis* tanto más nos ahincamos en la duración real. Y cuanto más nos ahincamos en ella, tanto más nos reinstalamos en la dirección del principio, que no deja de ser trascendente, del que participamos y cuya eternidad no debe de ser una eternidad de inmutabilidad sino una eternidad de vida. De otro modo ¿cómo podríamos nosotros vivir y movernos en ella?».

Es claro que quedan oscuridades, oscuridades que Bergson, por otra parte, ni siquiera se ha propuesto seriamente acla-

rar. Por ejemplo ¿qué quiere decir, en el pasaje transcrito, que cuanto más nos hundimos en la duración real tanto más nos reinstalamos en la dirección del principio, que no deja de ser trascendente, del que participamos? Si somos un pedazo de la duración, un pedazo de la vida ¿qué puede querer decir que la vida o la duración es trascendente respecto de nosotros? ¿Cómo hay que pensar la relación de la parte con el todo en este flujo universal? ¿Cómo puede uno ser alguien, cómo ocurre el misterio de la individualidad en esta única «creación continua de imprevisible novedad que parece perseguirse en el universo», y que lo arrastra todo? Tan poco ha aclarado Bergson estas dificultades como por qué el yo profundo se tiene que degradar siempre en yo superficial, y por qué en medio de la vida aparece la materia. O tal vez el no insistir mucho en aclarar estas oscuridades haya sido cautelosa prudencia. Porque lo que ningún monismo ha podido explicar nunca es cómo, no habiendo más que lo uno, en él puede aparecer lo otro; y siempre ha procurado hacer de lo otro un momento necesario de lo uno, algo así como el necesario reflujo de un único gran flujo. ¿Pero por qué es necesario que haya un reflujo? Precisamente (dicho sea de paso) una de las cosas que nos distancian de Bergson —y por supuesto, de muchos otros grandes filósofos— es que quisiéramos verlo todo más despacio, más de cerca y con la máxima precisión. Quisiéramos afirmar tan sólo lo que sabemos bien, y abstenernos de construir, con la razón, con la intuición o la imaginación, aquello que ignoramos.

Hasta aquí la duración, el devenir creador es nudo evento, proceso, acaecer, y sus nombres más altos son los de vida y conciencia. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, la duración real por un lado sirve de clave para comprender la esencia de la moral y de la religión; pero, al mismo tiempo, de ese trato el devenir creador sale enriquecido hasta el punto que llegará a llamarse Dios. Es claro que aquí no podemos ni siquiera trazar un apretado esquema de la ética y la filosofía de la religión de Bergson, contenidas en este libro. Digamos tan sólo que Bergson concibe dos aspectos de la moral y dos formas de la religión. Por un lado están la moral que llama moral de presión, moral social o de obligación y la religión que denomina religión estática. Tanto la moral de presión como la reli-

gión estática tienen por fin lograr una plena adhesión a la vida social y, a través de ella, a conservar la vida en general contra los poderes disolventes de la individualidad. Prescindiremos de explicar en detalle cómo pueden lograrlo. Pero la vida humana, lo mismo que la realidad toda, no es conservación, sino creación, según sabemos; pero la creación necesita de la conservación para estribar en lo firme y lanzarse hacia nuevas creaciones. Y tal es la función de la moral de obligación y de la religión estática. La marcha hacia adelante, el retomar contacto con el devenir creador para prolongarlo, lo realizan en el hombre la moral de aspiración y la religión dinámica o mística. Una emoción creadora, es decir una emoción que se prolonga en impulso de la voluntad es lo que hay en el origen de la moral de aspiración. Profundizando en ella se hallaría, según Bergson, el sentimiento de una coincidencia con el devenir creador: «Quien practica regularmente la moral de la ciudad experimenta un sentimiento de bienestar, común al individuo y a la sociedad. Pero el alma que se abre a la aspiración está toda ella entregada a la *joie*, al júbilo. Placer y bienestar son algo, pero el júbilo es mucho más. Placer y bienestar son un detenerse y girar en círculo, mientras que el júbilo es marcha hacia adelante». Lo que quiere decir que el júbilo es el signo, el arco iris que anuncia el instalarse en la duración creadora. Ahora bien, lo que el júbilo es para la moral de aspiración, lo es el amor para la religión mística, o sea el signo del estallido de un impulso creador, que vale tanto como decir el signo de un retomar contacto con el universal devenir creador. El místico sólo sabe de amor, según Bergson, y el místico cristiano es el místico por excelencia. Pero conviene no llamarse a engaño sobre esta valoración. Si el místico cristiano es el místico completo, ello es así nada más que porque es el único cuyo amor es activo, práctico (al menos para Bergson, cosa que no vamos a discutir aquí), y de esa manera está mejor en la línea del *élan vital*, de la duración creadora. Si se quisiera poner el misticismo en fórmulas se tendría que todo su aporte, dice Bergson, se reduce a esto: Dios es amor; El es objeto de amor, y de este doble amor el místico no se cansará de hablar. Pero lo que importa comprender acá, según Bergson, es que el amor divino no es algo que pertenece a Dios, sino que *es* Dios mismo. Lo que quiere decir que el Dios de

Bergson y el Dios del místico cristiano, según él lo interpreta, es apenas otro nombre para aquella «creación continua de imprevisible novedad que parece perseguirse en el universo».

Esta metafísica de la duración comporta una cierta manera de entender el conocimiento humano. La duración sólo se revela a un esfuerzo original del espíritu que Bergson designa con el nombre de intuición. Intuición y duración son términos correlativos. Lo único que la intuición sabe, es que el ser es duración, y la duración es aquello que la intuición revela. Dice Bergson en cierto lugar que, puesto que se es dueño de nombrar las cosas como se quiera, el que así lo prefiera bien puede llamar inteligencia a lo que él designa como intuición. Pero entonces habría que distinguir entre esta inteligencia y la otra; porque es el caso que para captar la duración es preciso marchar en sentido contrario al de la inteligencia. Ocurre que la inteligencia se mueve a sus anchas en la materia inerte, en lo espacial, lo discontinuo, en las instancias que se repiten, en las relaciones constantes. Ello es así porque, engendrada en la evolución de la vida para actuar sobre la materia, el destino natural de la inteligencia fué, y lo sigue siendo, la fabricación y la acción útil. Por eso datamos la aparición del hombre sobre la tierra desde que aparecen las primeras herramientas. Para fabricar herramientas, para toda fabricación técnica en general, hay que conocer cómo se comportan siempre las cosas, es decir, hay que fijarse en lo que en ellas no cambia. Claro que según Bergson la realidad toda es cambio y duración creadora. Pero así como un ínfimo fragmento de una gran curva puede parecer y ser tratado como una recta, del mismo modo para la medida humana del hombre práctico el mundo en torno puede funcionar como estático, espacial, inerte y sujeto a leyes más o menos invariables. Indagar estos aspectos es la función propia de la ciencia que tiene por órgano la inteligencia, la cual con ello no hace sino seguir siendo fiel a su destino originario que no es otro que el de la acción y la fabricación.

Es por eso que para instalarnos de nuevo en la duración hace falta ejecutar un esfuerzo del espíritu que marcha en el sentido contrario al de la inteligencia. A falta de otro nombre, Bergson llama intuición a ese esfuerzo, y que ella es posible resulta de que alcanza su objeto. O como Bergson dice: Aquí el

ejemplo estaba hallado. Se trataba de asir la vida interior; la experiencia estaba al alcance de todo el mundo, y los que la llevaron a cabo no tuvieron dificultad en representarse la sustancia del yo como la misma duración».

De todo esto resulta el realismo bergsoniano. En 1922, en un ensayo recogido en *La pensée et le mouvant*, Bergson decía expresamente: «Distinguimos la metafísica de la ciencia, pero les atribuimos igual valor. Creemos que tanto la una como la otra puede aprehender el fondo de la realidad. Rechazamos las tesis sostenidas por los filósofos y aceptadas por los sabios acerca de la relatividad del conocimiento y la imposibilidad de alcanzar lo absoluto».

En el mismo ensayo Bergson afirma que los que se opusieron a su filosofía no le opusieron la inteligencia, sino un «seco racionalismo» al que considera como próximo pariente de lo que llama *homo loquax*; porque tanto el seco racionalismo como el *homo loquax* tienen tendencia a confundir la filosofía con la conversación. El supuesto de ambos es que «nosotros lo sabemos todo»; que estamos de antemano en posesión de un repertorio de conceptos incorporados al lenguaje, los cuales, combinados diestramente, nos proporcionarán el conocimiento de la realidad. Tal es la superioridad de que alardea el *homo loquax*. Pero la verdadera superioridad del espíritu teórico reside en muy otra cosa. Consiste —dice Bergson— en un mayor esfuerzo de atención. «Así, cualquiera que se desprende de las palabras para ir a las cosas mismas, para profundizar experiencialmente un problema, sabe bien que el espíritu va entonces de sorpresa en sorpresa. Y Bergson ve, en 1922 y por cierto que muy correctamente, que es ésa una tendencia en cuyo sentido marcha al par que la suya la filosofía más reciente; que hoy —según sus propias palabras— «se vuelve a lo inmediatamente dado o al menos se tiende a ello».

II

Tal es en apretado esquema el pensamiento central de Bergson y la línea general de su desarrollo. No hace falta que les diga a ustedes que a través de nuestra exposición apenas si se alcanza a adivinar algo de la imponente riqueza y los finísimos análisis que recorren su obra. Ni vamos a decir ahora en deta-

lle los méritos de Bergson, como tal vez pidieran justicia y cortesía; pero otra es la intención de esta conferencia.

Hemos hablado de Bergson, pero como quiera que hemos prometido disertar sobre «Bergson y nosotros», nos falta aún lo de «nosotros». Bajo aquel título no hemos pensado hacer un inventario de la filosofía actual para cotejarla con la de Bergson. Nos quisiéramos referir tan sólo, con la necesaria brevedad que la circunstancia exige, al hecho que señalamos en nuestras palabras iniciales, al hecho de que, a pesar de su importancia y de su influencia y su proximidad en el tiempo, nos parece que la filosofía de Bergson, tanto por su tono general como por su contenido, es hoy algo bastante extraño y lejano para nosotros. Cómo y en qué es hoy Bergson algo extraño y lejano para nosotros es lo que quisiera ilustrar con algunas rápidas indicaciones; con lo cual nada queremos decir, por supuesto, acerca del valor intrínseco de la filosofía de Bergson.

Extraño y lejano para nosotros, decimos. ¿Quiénes forman ese *nosotros*? No podemos evitar confesar que en ese nosotros me cuento yo mismo, por más que bien me sé que el yo es siempre odioso; pero es el caso que sin apelar al yo odioso nos sería imposible en una circunstancia como ésta comprometer el sentir y el pensar de otros para formar un nosotros. Nosotros soy, pues, yo mismo y con igual o más título muchos otros que se encuentran con seguridad también entre ustedes, y pensadores distinguidos o conocidos de nuestro tiempo, de quienes en parte creemos saber y en parte sospechamos que piensan y sienten sobre este punto lo mismo que yo y muchos de ustedes.

Podríamos empezar señalando que una experiencia más profunda y aguzada de algunos problemas nos hace hoy insensibles a los términos de su planteo, y más aún a las soluciones, como se dan en filosofías del tipo de las de Bergson.

En este caso, y por cierto que como caso privilegiado, está el problema metafísico. En su ensayo *Lo posible y lo real*, de 1930, uno de los trabajos más maduros de Bergson, leemos esto: «Estimo que los problemas metafísicos están por lo general mal planteados, y a menudo se resuelven por sí solos cuando se recifica su enunciado; o bien se trata de problemas formulados en términos ilusorios, que se desvanecen tan pronto se mira de cerca su formulación». Y añade que de esta clase son los pro-

blemas angustiosos de la metafísica. El primero de ellos consiste en preguntarse por qué hay ser, por qué algo o alguien existe. (Desde aquí en adelante voy a resumir, unas veces usando las mismas palabras de Bergson y otras interpretándolo o resumiéndolo, el contenido del citado ensayo). Ahora bien; este problema no se plantearía si uno no se representara una nada que precediera al ser, Uno piensa que bien podría no haber nada, y por eso se asombra de que algo o alguien exista. Pero planteado así el problema, no se lo resolverá más. Lo primero que a uno se le ocurre, en efecto, es explicar la existencia o el ser por sus causas; explicar la existencia de algo pensando en otras existencias, con lo que no se hace más que multiplicar el problema al infinito. «Cuando se han considerado existencias y causas, uno se ve arrastrado en una carrera infinita. y si se detiene en algún punto de ella es sólo para escapar al vértigo; pero siempre se comprueba o se cree comprobar que la dificultad subsiste».

Lo que pasa, según Bergson, es que tal problema no debería plantearse. Asombrarse de que algo o alguien exista supone que bien podría no haber nada. Pero el concepto de nada no corresponde a nada. Si nos fijamos bien, hallaremos que en la expresión «podría no haber nada» sólo tiene sentido si nos colocamos en el terreno de la acción y de la fabricación. «Nada designa entonces la ausencia de lo que ahora buscamos, deseamos o esperamos» hallar, pero en el lugar de lo que buscamos y no hallamos hay siempre algo, otra cosa. Nada, pues, no quiere decir sino sustitución de una cosa por otra. Por lo tanto la idea de nada es más rica que la de algo existente, porque implica la existencia que encuentro en el lugar de la que busco y además la idea de la que busco.

El asombro angustioso en que se engendra el problema del ser está en la dificultad de pasar de lo menos (la nada) a lo más (algo existente). Pero si nada es pensado como más que algo existente, el problema del ser con su angustia y todo se desvanece como un falso problema.

Pero es que por lo menos —podría decirse— hay que admitir que lo real ha sido antes meramente posible; que la posibilidad, que es lo menos, ha precedido a la realidad, que es lo más. La realidad supondría añadir algo más a lo meramente po-

sible. ¿Qué es ese más? Y aquí se eleva de nuevo la angustia metafísica.

Pero otra vez Bergson acude a salvarnos de ella. Pues si nos familiarizáramos con la idea que la realidad es duración creadora, comprenderíamos que la realidad no es una posibilidad que se realiza, sino creación absoluta e imprevisible. El intervalo o salto que vemos abrirse entre lo posible y lo real, ese oscuro abismo que provoca la angustia metafísica, ese intervalo o abismo no existe. Ese intervalo lo llena siempre la duración pura que es creación y novedad imprevisible.

De esta manera, vivir en la duración es también vivir liberado de los problemas inexistentes e imponer silencio a la angustia metafísica que nació de uno de ellos.

No sé por qué somos insensibles hoy a una solución de esta clase y sospechamos que se conforma muy pronto, saltando por encima de la cuestión. El problema del ser lo sentimos hoy más cerca de nosotros, en la raíz misma del ser de cada cual. Y por eso hemos aprendido a entender acentos como éstos de Pascal (fragmento 205 de la edición de Brunschvig): «Cuando considero la pequeña duración de mi vida absorbida en la eternidad que le precede y le sigue, y el pequeño espacio que ocupo y que alcanzo a ver; abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí y no en otro lugar. Porque no hay razón para que sea aquí y no allá, ahora y no antes. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Por orden y disposición de quién este lugar y este tiempo me han sido destinados?».

Buscaríamos en vano en la obra de Bergson un pasaje en que se deje oír nada parecido a esto. En la alta serenidad de su pensamiento, intuición o imaginación metafísica no caben estas grietas o desfallecimientos, o bien, en cuanto aparecen, los rellena enseguida con la duración creadora. Pero muchos de nosotros no los podemos evitar, y ante lo que se nos antoja un escamoteo de la experiencia metafísica, tal como nos parece verlo en Bergson, no nos movemos; nos limitamos a decirle: *non possumus*.

Es cierto que no sabemos cómo podría la filosofía remediar semejante situación; pero creemos saber que no la remediaría una solución del tipo de la de Bergson.

Extraño y lejano nos parece también lo que llamaré el optimismo antropológico-metafísico de Bergson. Que —conforme con la intención de su monismo espiritualista— formamos en una vasta caravana en la duración creadora que a todos nos lleva; que seamos libres y creadores como dioses, o al menos como partícipes de la divinidad de la duración creadora: todo eso suena hoy un poco a nuestros oídos como el discurso sobre el placer de vivir que un hombre milagrosamente joven, sano y dichoso dirigiera a uno que sufre enfermedad, hambre, privaciones y toda clase de miserias y calamidades. Quiero decir que el pensamiento de Bergson sobre el hombre y su situación en la realidad arrastra consigo un tal optimismo antropológico-metafísico que le hace pasar por alto o no ver en absoluto las estructuras que definen los límites del hombre, su *finitud*. Nosotros, en cambio, nos hemos hecho muy sensibles a esa finitud, la sentimos muy cerca, su rostro nos es conocido y procuramos explorarla con una trágica exigencia de verdad; aun cuando una dudosa literatura filosófica se haya encargado de divulgarla alegremente en revistas, dramas, novelas y cuentos.

La sentimos muy cerca esa finitud y quisiéramos establecer correctamente sus verdaderas relaciones con la trascendencia. Y se ven las dos grandes posibilidades que hay en esta dirección.

Una de ellas está en reconocer y aceptar nuestra realidad como una realidad de hecho, pura «facticidad», y tomándola como punto de partida, mediante la libertad (no por cierto una libertad de ser libres y creadores como dioses, según la expresión de Bergson, sino una libertad a la que estamos obligados), construirnos una morada en el desamparo del ser; y esto es lo que hace el existencialismo de tipo inmanentista que a veces se designa a sí mismo como ateo.

La otra posibilidad está en ensanchar la herida de nuestra finitud en el sentido de su origen para encontrar en las mismas estructuras de la finitud del hombre el testimonio cierto de una auténtica trascendencia, de donde proviene todo el sentido, el decoro y solidez que la vida humana y sus obras pueden tener. Y en esta última dirección creemos ver nosotros los mejores fragmentos de verdad de la filosofía de hoy.