

Capítulo quinto: las soluciones de la vida

DR. JORGE MANZANO VARGAS, SJ (+)

Resumen. Manzano, Jorge. *Capítulo quinto: Las soluciones de la vida*. Este capítulo se divide en tres partes. La primera se dedica a esclarecer las diferencias y las relaciones entre la inteligencia, el instinto y la intuición. Bergson parte del supuesto de que la corriente vital se enfrenta a una corriente inversa: la materia. La evolución logró un *modus vivendi* entre las dos corrientes que desembocó en los seres vivos y que privilegió dos soluciones, la del instinto (cerrado) y la de la inteligencia (abierta). En el ser humano la intuición es el instinto específicamente humano, es decir espiritual. La segunda parte gira en torno al esclarecimiento del anti-intelectualismo de Bergson, quien, en efecto, critica al racionalismo, al asociacionismo, al dogmatismo, a Kant y, en muchos momentos, a la inteligencia (como puro manejo de conceptos) y al concepto (reducido a vistas parciales e inmóviles de lo real). Pero, sostiene Manzano, ideas y conceptos tienen para Bergson un valor exacto y preciso, son útiles de la inteligencia concebida como facultad fabricadora que actúa sobre la materia. La tercera parte analiza y derrumba dos objeciones que se hicieron repetidamente a Bergson; la de enunciar sus intelecciones como conjeturas y la de abandonar su propio método basado en la experiencia y la reflexión.



Abstract. Manzano, Jorge. *Chapter Five: Life Solutions*. This chapter is divided into three parts. The first clarifies the differences and relationships between intelligence, instinct and intuition. Bergson takes as his starting point the assumption that the life current confronts an inverse current: matter. Evolution managed to reach a *modus vivendi* between the two currents, giving rise to living creatures and to two preferred solutions: instinct (closed) and intelligence (open). In human beings, intuition is the specifically human instinct, i.e.

spiritual. The second part looks at Bergson's anti-intellectualism: he did in fact criticize rationalism, associationism, dogmatism, Kant, and often, intelligence (as pure concept-mongering) and the concept (reduced to partial and immovable views of what is real). However, Manzano contends that for Bergson ideas and concepts have an exact and precise value inasmuch as they are useful for intelligence, conceived as a creative power that acts on matter. The third part analyzes and refutes two objections repeatedly lodged against Bergson: that he articulated his intellections as conjectures, and that he abandoned his own method based in the experience and the reflection.

I. INTELIGENCIA, INSTINTO E INTUICIÓN

En "L'évolution créatrice" aparece la corriente vital. Es una corriente que en los principios se enfrenta, como veremos, a una corriente inversa, esto es, a la materia. Si no se diera la materia, la corriente vital produciría de golpe todos sus efectos, se realizaría del todo en un momento; pero la materia es un obstáculo, detiene y dificulta la acción vital que avanza. La acción vital logrará franquear estos obstáculos, pero no eludiéndolos, sino aceptándolos, organizándose con la materia y llegando a un *modus vivendi*, que son los seres vivos.¹ Y ahí tenemos a los vivientes, a manera de pausa y descanso; a modo de congelación y solidificación del movimiento, del movimiento vital, que se va haciendo, realizando, pero que es detenido y obstaculizado por la materia.² Pero también hay solidificación y congelación del movimiento inverso que es la materialidad; porque la materialidad es también un movimiento, pero en sentido inverso. En efecto, el principio de Carnot, o de la entropía, establece la degradación irreversible de la energía. La materialidad se va des-haciendo. La corriente vital logra, si no impedir, al menos detener y retardar esta disolución: los seres vivos almacenan energía, para canalizarla, no dejan que se gaste de golpe.³ Y la materialidad logra también, si no impedir, al menos detener y retardar el impulso de la vida. No

1. Henri Bergson, "L'évolution créatrice" en *Œuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2ª edición, p. 706. En adelante, esta obra se cita como OC. Ver también Henri Bergson, "L'énergie spirituelle" en OC, p. 824.
2. Henri Bergson, "L'évolution...", pp. 578, 649, 704.
3. *Ibidem*, pp. 591-592, 704, 709-780.

se llega a un cero de movimiento, a una estabilización absoluta, pues los dos movimientos siguen su camino: la vida haciéndose, la materia degradándose, pero a un ritmo más lento que se llama evolución.

La vida —libre, consciente de derecho— intentó y encontró sin duda muchas soluciones ante el problema que le ofrecía la materia sujeta a la necesidad, inconsciente al menos de hecho, pero Bergson descubre en la evolución dos grandes soluciones, igualmente elegantes: el impulso vital intentó solucionar el problema por un lado a base de instinto; por otro, a base de inteligencia.⁴

Y es que estos seres vivos no son un compromiso pasajero con la materia; el compromiso es definitivo: vida y materia difieren por naturaleza, no meramente en grado, pero están sin embargo irremediabilmente juntas: los seres vivos participan del impulso vital y de la materia; en ellos se presenta en forma concreta el problema de la convivencia de estos movimientos y van a necesitar instrumentos para actuar sobre la materia. La vida intentó una solución dotando a los vivientes de instrumentos ya hechos, organizados, que forman parte de su propio cuerpo, y de la aptitud para utilizarlos: es el instinto. Son instrumentos de gran perfección, pero muy especializados: para un objeto, un instrumento. El instinto conoce muy bien su instrumento y el objeto al que se aplica. En realidad el instinto no necesita conocer objetos, sino que le basta distinguir propiedades.⁵ Es un conocimiento lleno, orgánico, pero automático, y que no puede variar ni extenderse. Pero hubo otra solución, la de dotar a los vivientes de la facultad de hacerse instrumentos, e instrumentos artificiales: es la inteligencia. Los instrumentos podrán ser inicialmente imperfectos, pero tienen la ventaja de poder hacer más instrumentos, de variar, de irse perfeccionando, de actuar en formas muy diversas sobre la materia. No es conocimiento de una cosa, sino

4. *Ibidem*, p. 616.

5. *Ibidem*, p. 655.

facultad de establecer relaciones. El trabajo de la inteligencia es de tipo mecánico, mientras que el del instinto es orgánico.⁶ Por eso el instinto parece identificarse más con la corriente vital, pero tiene un inconveniente enorme: que se cierra sobre sí mismo; la inteligencia puede exteriorizarse y dominar la materia, pero es incapaz de comprender la vida.⁷ Es verdad que quiere e intenta explicarla, pero para lograrlo necesitaría ser una facultad de interioridad, y no lo es. De modo que la respuesta a los problemas de la vida podría encontrarla solamente el instinto, pero él no la buscará. La inteligencia puede buscarla —y busca— pero no la encontrará.⁸

Es de notar que Bergson pone la diferencia esencial entre instinto e inteligencia, no en la conciencia, sino en que la inteligencia, en lo que tiene de innato, es conocimiento de una forma; mientras que el instinto implica el conocimiento de una materia. Ambos tienen grandes ventajas y grandes inconvenientes: la inteligencia, dado que establece relaciones, puede conocer muchísimas cosas, pero será formalista; el instinto está más cerca de la vida, pero es sonámbulo, se limita sólo al objeto vital que le interesa.⁹

¿Hay una escisión en lo “lleno-móvil-compenetrado” de Bergson? Tal parece indicarlo su observación de que sólo el instinto puede encontrar, pero no buscar; de que sólo la inteligencia busca, pero no encuentra. Instinto e inteligencia son distintos, y más distintos mientras más se trate de explicarlos. Pero en la realidad, dice Bergson, nunca se dan en estado puro; es más, primero estaban compenetrados¹⁰ en el impulso vital, que se escindió precisamente en instinto e inteligencia

6. *Ibidem*, pp. 612-613.

7. “L’intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie”. *Ibidem*, p. 635. Debido a su función fabricadora, la inteligencia no se representa claramente sino lo discontinuo, lo sólido, las inmovilidades, *Ibidem*, pp. 626, 624, 156. Bergson afirma que la inteligencia, más que unificar, descompone y divide. *Ibidem*, p. 628.

8. *Ibidem*, pp. 623, 635, 644-645.

9. *Ibidem*, pp. 621-622.

10. *Ibidem*, p. 610, 645; Henri Bergson, “L’énergie...”, p. 828.

y que se ha escindido de tal suerte que ahí donde hay instinto, hay algo también —poquísimo sin duda, un rudimento si se quiere— de inteligencia; y donde hay inteligencia también se ha conservado una nebulosidad vaga de instinto.¹¹

Podría parecer que esta concepción comprensiva de instinto e inteligencia iguala animales y hombres, materia y espíritu. Porque para Bergson la línea evolutiva que prefirió el instinto culminó, en la serie animal, con los himenópteros; mientras que la línea evolutiva que prefirió la inteligencia condujo a los hombres.¹² No hay que olvidar el sentido que dio Bergson a la palabra inteligencia. Cuando habla de inteligencia precisamente, y lo hace aquí expresamente, indica una de aquellas facultades que dejamos establecidas. Aquí entiende la facultad fabricadora que actúa sobre la materia. Habíamos dicho que la inteligencia era la mirada del espíritu sobre la materia, pero eso era en el caso del hombre; en el animal se reduce, casi nada más “de derecho”, a un rudimento de poder fabricador. Tampoco el instinto humano es sin más el instinto animal. Porque ahí donde la vida progresó sólo en el sentido del instinto animal, se quedó corta. Sólo en el hombre se libera la conciencia: entre hombre y animal no hay diferencia de grado, sino de naturaleza; sólo el hombre es libertad; sólo el hombre es espíritu.¹³

Hemos visto las diferencias entre instinto e inteligencia, entre instinto animal e instinto humano. Pero Bergson parece asimilar instinto e intuición. ¿Es lo mismo? Indudablemente el hombre tiene también instintos animales, pero éstos se cierran sobre sí mismos —ya lo vimos—. En cambio, la intuición es el instinto específicamente humano, esto es, espiritual. Lo que pasa es que en el origen todo estaba compenetrado.

11. “[...] une nébulosité vague”, Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 492, 645.

12. *Ibidem*, p. 580. Ver también Henri Bergson, “Les deux sources de la morale et de la religion” en *OC*, p. 1155.

13. *Ibidem*, p. 1123; Henri Bergson, “L'énergie...”, p. 829. Acerca de esta diferencia de naturaleza entre hombre y animal, ver Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 649-650, 652, 718-719, 722; Henri Bergson, “Les deux sources...”, pp. 1081-1083.

La corriente vital, atravesando la materia, o fijaba la atención sobre su propio movimiento (intuición) o sobre la materia que atravesaba (inteligencia).¹⁴ La evolución muestra que por el primer camino no se llegó muy lejos, pues la intuición se redujo a instinto, se redujo sólo a la pequeña porción de vida que le interesaba, quedó sonámbula en el animal (y del todo adormecida en el vegetal). Pero triunfó en la línea de la inteligencia, al exteriorizarse en la lucha por la vida. Ahí se liberó la vida en plena conciencia.¹⁵ Ahora bien, en torno a esta inteligencia, hay una “nebulosidad vaga” de intuición, “un farol casi extinguido”,¹⁶ que ella podrá reavivar, pues inteligencia e intuición estaban compenetradas indistintamente en el mismo impulso vital.

Esa intuición, comparada con el instinto, es un instinto capaz de desinterés. De modo que el instinto, culminación del ímpetu vital en la línea animal, y la inteligencia, culminación del ímpetu vital en la línea humana, son facultades interesadas. La intuición es desinterés.¹⁷ Es la mirada del espíritu sobre el espíritu, de la vida sobre la vida.

Entonces vemos que, aunque Bergson distinguió para explicar —pero sin establecer abismos— no corta todos los puentes. Intuición, inteligencia, instinto, son diversos, pero están juntos. Y el problema aquél de que sólo la intuición podría encontrar, pero no buscar y sólo la inteligencia buscar, pero no encontrar, no es un callejón sin salida. Notemos que la intuición humana no es algo sobrehumano, de tipo angélico o divino, no es ninguna visión beatífica, sino algo muy limitado. En el hombre, en torno a la inteligencia, hay sólo una franja de intuición, una vaga nebulosidad. Por eso esta intuición por sí misma no busca, pero ve y puede revelar los secretos de la vida. Y los revelará, pero para ello necesitará una sacudida: pues bien, “de la inteligencia ha de venir la

14. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 649.

15. *Ibidem*, p. 648-649.

16. “[...] une lampe presque éteinte”. *Ibidem*, p. 722.

17. *Ibidem*, p. 178; Henri Bergson, “Les deux sources...”, pp. 1074, 1077.

sacudida”.¹⁸ A no ser por la inteligencia, la intuición quedaría simplemente encogida como instinto, aplicada a este objeto que le interesa. Sacudida por la inteligencia, podrá revelarnos los secretos de la vida. Por lo demás, que no nos desconcierte aquello de la vaga nebulosidad, y del farol casi extinguido. Son metáforas. Instinto, intuición e inteligencia no son cosas, sino tendencias o funciones.¹⁹

Entonces tampoco tiene por qué escandalizar aquel texto de Bergson,²⁰ en el que afirma que la inteligencia no tiene por función ver las vanas sombras de la caverna platónica sino que la lleva a un campo de labor, ahí donde uncidos al yugo experimentamos la resistencia de la tierra y el peso del arado. El papel de la inteligencia es actuar, sentirse actuado, tomar contacto con la realidad, y desde luego vivirla, pero sólo en el surco que interesa. Sin embargo, experimentamos también un refrigerio en ese áspero trabajo, pues “un fluido bienhechor nos baña”, estamos inmersos en un “océano de vida”²¹ y de ahí sacamos fuerzas para trabajar, para vivir. Y aquí viene la piedra de escándalo, pues la inteligencia se formó de ahí, “por una especie de solidificación local”.²² Considero que las principales dificultades se desvanecen si no pronunciamos la palabra inteligencia y nos remitimos a nuestra facultad de actuar sobre la materia. Volveremos sobre el proceso de “solidificación” en el capítulo octavo.

II. EL ANTI-INTELECTUALISMO DE BERGSON

Es comprensible que los críticos de Bergson se hayan escandalizado con éstas y otras expresiones. Desde su posición, Bergson vería siempre peyorativamente la inteligencia, querría renunciar a ella, sustituirla

18. “[...] c’est de l’intelligence que sera venue la secousse”. *Ibidem*, p. 119.

19. *Ibidem*, p. 1086; Edouard Le Roy hace notar que no se trata de abandonarse al instinto, sino de que el instinto venga a enriquecer la inteligencia. Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, pp. 195, 122, 107, 108.

20. Henri Bergson, “L’évolution...”, pp. 657-658.

21. “[...] un fluide bienfaisant nous baigne [...] océan de vie”. *Ibidem*, p. 657.

22. “[...] par une espèce de solidification locale”. *Ibidem*, p. 658.

por el instinto. Pero, primero, no vieron que cada uno estaba hablando de realidades diferentes; segundo, aunque hubieran comprendido el sentido utilizado por Bergson, no vieron que Bergson no renegaba ni siquiera de ésta “su inteligencia”. Por extraña que pueda parecer nuestra aserción, Bergson tenía muy en alto la inteligencia.²³ Si no se ha visto qué entiende Bergson por inteligencia, podría incluso parecer cínico cuando escribe que si la inteligencia hubiera hablado, habría dicho que Bergson no quería sino su bien.²⁴

Por lo pronto, este poder dominar la materia en orden a las necesidades vitales es algo positivo, es algo que tiene su bondad, porque para filosofar es necesario vivir.²⁵ Bergson no peca de angelismo; él no habla peyorativamente de las necesidades vitales. Además, en esta acción sobre la materia, la inteligencia entra en contacto con la realidad, la vive, toca un absoluto, el absoluto materia. De modo que no debe escandalizar que para Bergson la inteligencia sea en nosotros lo que el instinto es a la abeja;²⁶ ni que el terreno propicio para la inteligencia sea el espacio.²⁷

Por otro lado, gracias a la inteligencia no se adormeció la intuición, no se redujo a mero instinto animal: en el hombre se libera la conciencia, la libertad; y todo esto se debe a la inteligencia, tal vez porque es una facultad de exteriorizarse, de establecer relaciones, no de ceñirse a un solo objeto y, así, puede dirigir muy lejos su mirada. Es verdad que Bergson atribuye a la intuición el más alto conocimiento, pero le rehúsa la capacidad de buscar. Como dice Jeanne Delhomme, la inteligencia tiene “esa incomparable ventaja de saber que hay problemas, de saber

23. Henri Bergson, “Introductions à La pensée et le mouvant” en *OC*, p. 1323.

24. *Ibidem*, p. 1318.

25. *Ibidem*, pp. 34, 54; Henri Bergson, “La perception du changement” en *OC*, p. 1372.

26. *Ibidem*, p. 1318.

27. Y también que su elemento natural sea el sólido in-organizado. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 624, 627 y 666.

por tanto que los objetos de la acción no son el todo de la realidad, que el conocimiento utilitario no es todo el conocimiento”.²⁸

La intuición, ya lo vimos, podrá revelar los más difíciles secretos, pero para ello ha de ser sacudida por la inteligencia, pues por sí sola no lo haría. Es más: si la intuición ha de expresarse, de comunicarse, tendrá que hacerlo a través de la inteligencia.²⁹ La intuición desborda el pensamiento, y el pensamiento desborda el lenguaje.³⁰ La intuición es más que idea, pero para comunicarse tendrá que hacerlo a través de las ideas de la inteligencia. Bergson afirma, sin dudar, que la conceptualización es necesaria para la educación;³¹ que sólo en el plano de la inteligencia es posible discutir,³² y no lo dice aquí en sentido peyorativo. Es más, si el misticismo quiere comunicarse, ha de cristalizar en doctrina.³³ De modo que Bergson considera muy buenas todas estas actividades de la inteligencia; no le quita nada, ni la disminuye, al contrario.³⁴ Lo que sí critica Bergson es al “hombre inteligente”,³⁵ hábil en manejar conceptos, y que confía tanto en esta habilidad que cree ser competente en cualquier terreno aunque le sea desconocido. Critica también el uso que se hace de la inteligencia, cuando este uso no es alguna de sus funciones propias como el querer emplear los conceptos hechos para la práctica en la especulación filosófica. Y critica también fuertemente un racionalismo que quiere arreglar todo a base de discurso, sin base en la realidad. Así, considera Chevalier que el anti-intelectualismo de Bergson es un accidente; que se explica por su oposición al fal-

28. “[...] cet incomparable avantage de savoir qu’il y a des problèmes, de savoir par suite que les objets de l’action ne sont pas le tout de la réalité, que la connaissance utilitaire n’est pas toute la connaissance”. Jeanne Delhomme, “Durée et vie dans la philosophie de Bergson” en *Les Etudes bergsonniennes*, II, Albin Michel, París, 1949, p.149.

29. Henri Bergson, “L’évolution...”, p. 697; Henri Bergson. “Introductions à La pensée...”, p. 1285.

30. Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience” en *OC*, p. 109.

31. Henri Bergson, “Les deux sources...”, p. 1057.

32. *Idem*.

33. *Ibidem*, pp. 1177-1178.

34. Henri Bergson, “Matière et mémoire” en *OC*, p. 320; Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, pp. 1319-1320.

35. Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, pp. 1323-1324.

so intelectualismo que restringía la inteligencia al discurso³⁶ y que, como dice Bergson, reducía el conocimiento a esta inteligencia discursiva. Chevalier nota también que Bergson llamó intuición a los más altos poderes del espíritu, los que la gran escolástica llamaba *intellectus*, y que consideró que ese conocimiento de los escolásticos es intuitivo, que la abstracción tiene una base intuitiva.³⁷

Es importante conocer la dirección del anti-intelectualismo de Bergson, que colorea mucho su crítica. Al asociacionismo y al “dogmatismo” opuestos,³⁸ les criticaba que hicieran compartimientos netos en la realidad, que aplicaran sin más los conceptos estáticos e incomunicados a una realidad móvil y sumamente comunicada. A los griegos reprochaba lo mismo, bajo el aspecto de que hacían consistir la realidad auténtica en la inmovilidad y que para explicar el *feri* tuvieran que acudir a esa nada traviesa que va a turbar el sereno equilibrio de las hieráticas Ideas y a provocar un eterno movimiento. Al racionalismo le reprochaba que sólo se atenga a un discurso formalista, vacío de realidad. Y a Kant, que había visto todos estos callejones sin salida, que se había dado cuenta de que una metafísica válida tendría que ser intuitiva, le reprocha el haber creído que no podíamos tener esta intuición y que, por tanto, la metafísica era imposible.

Hay que entender bien su crítica del concepto. Es verdad que Bergson habla de conceptos que sólo son vistas parciales e inmóviles de lo real, que uno se hace la ilusión de que yuxtaponiendo conceptos obtendremos un equivalente intelectual del objeto. Bergson explica de dónde viene esta ilusión: el concepto extrae una semejanza; la semejanza es una propiedad del objeto y como una propiedad parece ser parte del objeto, de ahí la ilusión de querer encontrar el equivalente del objeto

36. Jacques Chevalier, *Bergson*, Plon, París, 1948, p. 324.

37. *Ibidem*, pp. 294 y 277.

38. Parece que Bergson se refiere siempre a los sucesores de Kant cuando emplea este término de “dogmatismo”. Cfr. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique” en *OC*, p. 1392, nota 1.

sumando conceptos. Pero no sólo eso. Los conceptos, al extenderse por la abstracción a muchos objetos, al hacer común una propiedad, la deforman.³⁹ Y a Bergson le parece una gran imprecisión el poner muchas cosas tan diversas bajo un mismo concepto.⁴⁰

Bergson parece además despreciar el concepto pues prefiere usar imágenes:⁴¹ una lluvia de imágenes y metáforas para que no se atreva una, aislada, a usurpar el puesto de lo real. Un intelectualismo que da un valor exactísimo y preciso a la idea no puede soportar tal método bergsoniano. Pero Bergson no niega que la idea en sí tenga un valor exacto y preciso. Lo que dice es que no por querer manejar un cómodo concepto exactísimo y preciso, o mejor, muchos de esos conceptos, se abarca la realidad; y sostiene que es un espejismo creer que con sólo malabarismo intelectual se maneja toda la realidad. Bergson no niega ciertamente la utilidad de los conceptos; al contrario, para él son eso ante todo, útiles. Lo que dice es que habrá que manejarlos muy cuidadosamente si se quiere emplearlos ya no para la práctica de la vida, sino para filosofar sobre la realidad, cuando han abstraído sólo algo de ella. Es más, acepta explícitamente que se dan ideas generales objetivas, aun entre las que se usan en la especulación, aunque eso sí, sostiene que las ideas originariamente objetivas son pocas.⁴² El que diga que los conceptos son aspectos de la realidad, que deforman la realidad, etc., no quiere decir forzosamente que ningún concepto, bajo ningún punto de vista pueda ser objetivo, como le han hecho decir. Bergson sabe que necesita los conceptos, pero sabe también que no es fácil llegar a conceptos representativos. Quienes no estaban de acuerdo con Bergson recortaron sus afirmaciones y les cortaron toda comunicación con otros elementos fundamentales del bergsonismo: obtuvieron así proposiciones rígidas, sin matices. No tuvieron en cuenta el intento fundamental de Bergson,

39. *Ibidem*, p. 1400.

40. Henri Bergson, "Introductions à La pensée ...", p. 1270.

41. *Ibidem*, p. 1284; Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique...", pp. 1399-1400.

42. *Ibidem*, pp. 1292, 1297, 1301-1302.

de captar la realidad entera, en su movimiento real. Y no se crea que este modo de ver comprensivo es ilegítimo. Nadie acusa a san Juan de la Cruz de anti-intelectualismo cuando prefiere dejar “en su anchura” los dichos de amor para que cada uno pueda aprovecharse “según su modo y caudal de espíritu” antes que “abreviarlos a un solo sentido”.⁴³

Para la escolástica misma *omne individuum ineffabile*,⁴⁴ y hablamos de la escolástica porque ella se sintió ofendida (en la persona de algunos escolásticos) por el anti-intelectualismo de Bergson. La escolástica sabe que los conceptos son incapaces de agotar la realidad. Y considera que el universal no es una expresión completa del individuo, aunque para expresarlo se sumen muchos universales. Que el concepto esté realizado a parte *rei*,⁴⁵ sí, pero “de otro modo”, no en abstracto, sino en concreto. Esa *quidditas communis*⁴⁶ no se verifica de hecho a parte *rei* desnuda y abandonada de las mil particularidades individuales. Y cuando la escolástica usa conceptos universales tiene cuidado de distinguir aquellos que provienen de la realidad de los que son puramente formales. Sólo los primeros son objetivos. Estos conceptos no agotan toda la realidad, todo el ser de esta realidad; pero lo que representan se encuentra todo ello en la realidad, pues fueron extraídos de ella. Y sabe también que hay que manejarlos con cuidado. No intento identificar los métodos bergsoniano y “escolástico”. Bergson se fijó en la deficiencia del concepto que no podía agotar toda la realidad, frente a una expresión integral. Quizá exageró su desconfianza, pero entonces la crítica y el diálogo se le debió haber hecho en esta línea, y no simplificar las afirmaciones bergsonianas hasta atribuirle la negación absoluta del valor de los conceptos.

43. San Juan de la Cruz, “Cántico espiritual” en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1955 (Prólogo) p. 902. El subrayado es de Jorge Manzano.

44. N. E: el individuo es inefable.

45. N. E: en la realidad.

46. N. E: entidad común.

Muy interesante hubiera sido, por ejemplo, la discusión de los puntos de partida. Según Bergson, tanto el nominalismo como el conceptualismo parten del supuesto de que el punto de arranque es la percepción de los objetos individuales. El nominalismo obtiene el género por enumeración; el conceptualismo, por análisis.⁴⁷ De haber conocido Bergson la alternativa dentro de la escolástica, entre el tomismo estricto, que considera el universal como lo primero que se conoce, y el suarezianismo, que afirma el individual, también hubiera rechazado semejante alternativa. Porque para Bergson el punto de partida es “un sentimiento confuso de cualidad notable o de semejanza”.⁴⁸ De ahí saldrán lo individual y lo general.

Se hubiera podido preguntar a Bergson si en realidad “los juegos dialécticos” carecen de todo valor, como parece suponer, ¿no podrían éstos disfrutar de validez interna, aunque haya momentos en que pierdan pie y no tengan en cuenta la experiencia, (al menos en ocasiones y con ciertos prerrequisitos)? De hecho ciencia y filosofía deben mucho a los procesos deductivos, aunque hubieron de corregirse no pocas veces las conclusiones ante una realidad que se imponía despóticamente. La falla, con todo, no era interna al proceso deductivo en sí, sino a un abuso de los datos, al no tener cuidado con los conceptos realmente representativos. Se sabe, por ejemplo, el formidable método de avance que representa en ciencias la Termodinámica formal, que parece triturar, ignorar, deformar la realidad con el simbolismo matemático y, sin embargo, ella está ahí, ávida de ser captada, interpretada, puesta en la luz; algunas fórmulas en los pasos del proceso podrán ser meros símbolos, que no corresponden a una de nuestras realidades, pero conducen al fin a una fórmula verdaderamente objetiva. *Mutatis mutandis*,⁴⁹ ¿no podría pasar lo mismo en filosofía con esos “juegos dialécticos”?

47. Henri Bergson, “Matière et...”, p. 297.

48. “[...] un sentiment confus de *qualité marquante* ou de ressemblance”. Henri Bergson, “Matière et...”, p. 298. El subrayado es de Bergson.

49. N. E: cambiando lo que haya que cambiar.

No presupongo ninguna respuesta, simplemente indico que por aquí se hubiera, tal vez, llegado a un diálogo fecundo con el bergsonismo, pero sus críticos aislaron sus afirmaciones, ultra-simplificándolas.

Siempre es interesante situarse en el ángulo de cada comentador. Barthélemy-Madaule hace notar que Bergson no tuvo en cuenta para nada el materialismo dialéctico.⁵⁰ Un representante de éste, sin embargo, ve en la teoría bergsoniana del conocimiento una “defensa del idealismo y de la religión, y una lucha contra la filosofía materialista, por medio del descrédito de la razón humana, a la que se contrapone la intuición”.⁵¹

Podríamos resumir en estos puntos el anti-intelectualismo de Bergson: 1º. Rechaza los juegos dialécticos en los que no hay contacto con la realidad, sobre todo si se extreman hasta querer hablar aun de lo que no se conoce, dando por supuesto que se es “inteligente”. Ante todo, lo que rechaza Bergson es el extremo del *homo loquax*. 2º. Tiene desconfianza ante el concepto. Pero no ante el concepto verdaderamente objetivo, sino ante el abuso que puede hacerse en el uso de los conceptos. Primer abuso: creer que todo concepto es objetivo por el sólo hecho de ser concepto. Segundo abuso: creer que el concepto —supuesto ya que es objetivo— es capaz no sólo de presentar algún aspecto de la realidad, sino toda la realidad. Tercer abuso: usar los conceptos que naturalmente formamos para las necesidades de la vida, sin más ni más, también para la especulación filosófica.

50. Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963, p. 634.

51. “Die Grundrichtung der Philosophie Bergson bedeutet Verteidigung des Idealismus und der Religion und Kampf gegen die materialistische Philosophie mit Hilfe der Diskreditierung der menschlichen Vernunft, indem ihr die mystische Intuition entgegengestellt wird”. Mikhail Alexandrovich Dynnik *et al. Geschichte der Philosophie. Band V. 6 Vols.* VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften: Berlín, 1963, p. 564.

III. DOS PROBLEMAS EN TORNO A LAS “SOLUCIONES DE LA VIDA”

Todavía se impone tocar dos puntos del más alto interés para la comprensión del bergsonismo. Primero, ¿cómo sabe Bergson que inteligencia e instinto estaban originariamente compenetrados? Esto no se lo enseñó la experiencia. Citemos con exactitud lo que dice Bergson: “Se puede conjeturar que comenzaron por estar implicados uno en otro”.⁵² No se trata aquí, por tanto, de la certeza de alguien que vio, de alguien que tocó, de alguien que sabe. Es una conjetura. No es la única ocasión en que Bergson matiza su pensamiento y proporciona una “censura” a sus afirmaciones. Algunos críticos ironizaron mucho sobre frases como éstas: “se puede conjeturar”, “todo pasa como si”, etcétera, y tildaron a Bergson de imprecisión e inseguridad. Pero simplemente se trata de que no todo tiene el mismo grado de certeza en la filosofía bergsoniana, como tampoco en otras filosofías. Nadie protesta cuando un filósofo “censura” una tesis nada más como probable. Lo honesto es indicar este grado relativo de certeza. En otras ocasiones, las condicionales en las que usa: “si...”, son condicionales de cortesía. Aunque convencido personalmente, sabe que no todo mundo estaría de acuerdo con él, pero no son condicionales de inseguridad o timidez; tanto que dijo expresamente que si solamente en este sentido se le habría de comprender, haría desaparecer esas condicionales.⁵³

Podría insistirse todavía contra Bergson, afirmando que aquella conjetura va más allá de las consideraciones empíricas y que así abandona él su propio método. Y es que esto no es tan raro en la filosofía. Ya lo había indicado Péguy⁵⁴ a propósito de Descartes, que si bien Descartes y el

52. “On peut conjecturer qu'ils commencèrent par être impliqués l'un dans l'autre”. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 239; Henri Bergson, “Les deux sources...”, p. 1072.

53. Henri Bergson, *Écrits et Paroles. Vol. I*, Presses Universitaires de France, París, 1957, p. 140.

54. Charles Péguy, “Note conjointe sur Bergson et la philosophie bergsonienne” en Charles Péguy, *Œuvres complètes en prose, 1909-14*, Pléiade, París, 1961, p.1337. Péguy hace notar que Bergson fue buen bergsoniano y que Descartes no fue tan buen cartesiano, *Ibidem*, p. 1324.

mundo habían experimentado la conmoción cartesiana, el mundo no había seguido el método cartesiano, ni Descartes mismo. Ya vimos que el método de Bergson es de experiencia y reflexión, no simplemente constatación empírica. Pero hay que tener en cuenta sobre todo un rasgo muy importante del método de Bergson. Precisamente porque sigue siempre a la experiencia, y sabe que un solo dato o sólo una serie de datos no puede, por regla general, dar una certeza, usa mucho el método de convergencia: si varias líneas de hechos representativos⁵⁵ van apuntando hacia la misma dirección, se puede obtener una muy alta probabilidad equivalente a la certeza. Naturalmente esta convergencia no es de tipo mecánico; por ejemplo, no es suficiente el hecho de que tres o cuatro líneas de datos parezcan converger, habrá que juzgar, habrá que sopesar, que interpretar, repensar y verificar y, sobre todo, valorar cada línea de datos. En el punto que nos ocupa, ¿cuáles son esas líneas de datos? Por una parte, la consideración empírica de los datos de la evolución de que disponía Bergson.⁵⁶ Por otra, sus adquisiciones de la duración interior, del espíritu, de la inteligencia, basados igualmente en hechos empíricos; pero ante todo me parece, como lo he venido indicando, una mirada o contacto comprensivo, que si por varios puntos ha podido encontrar la realidad, tiene también en este caso la esperanza de poder encontrar la simplicidad de lo compenetrado, de lo lleno en movimiento. Se trata de una hipótesis, pero fundada.

Segundo. ¿Por qué tuvo la vida que encontrar varias soluciones, y entre ellas las dos más importantes que Bergson ha señalado, y no unificarlas en una? Bergson mismo considera esta hipótesis no realizada, de seres vivientes en que inteligencia e instinto se hubieran dado simultáneamente en el mismo grado, de modo que se contara con las ventajas de ambos, y sin sus desventajas, pues uno anularía las del otro. La solución hubiera sido más simple, todavía más elegante. Pero Bergson no parte

55. Henri Bergson, "L'énergie...", p. 817; Henri Bergson, *Écrits et...*, p. 149.

56. Remitimos a los capítulos 1 y 2 de *L'évolution créatrice*.

de esta hipótesis; él parte de lo que realmente encuentra: de hecho, en las extremidades evolutivas que conocemos, se encuentran esas dos soluciones diversas. Y para explicar el porqué de esta escisión dice que la corriente vital, esa corriente vital que se organiza con la materia, es finita. Y para citarlo con exactitud: “Todo parece indicar que esta fuerza es finita, y que se agota rápidamente cuando se manifiesta”.⁵⁷ O se da mucha interioridad, y se pierde en extensión, como en el instinto; o se gana mucho en extensión, pero se pierde en interioridad, como en la inteligencia.

No creo que deba llamar la atención esta especie de principio económico de la vida. Lo vemos realizarse, despiadadamente, en nuestra experiencia común y corriente en la que no podemos obtener de golpe todos y cada uno de nuestros diferentes objetivos y deseos, en la que uno impone la renuncia del otro. Todo lo finito trabaja con déficit. Por todo éxito hay que pagar un impuesto a la vida. Bergson mismo pudo ser un gran matemático, y sólo fue un filósofo.⁵⁸

De modo que estamos ante una realidad muy rica y de muchas virtualidades, pero limitada y finita. No hay por qué extrañarse de que Bergson —habiendo sostenido que si se sigue con toda fidelidad la experiencia no hay nada absoluto ni nada parcial— tenga una filosofía en que la “nada parcial” desempeñe un papel tan importante. No hay en lo absoluto ninguna contradicción, pues se trata de muy diversas nada parciales. La nada parcial entendida como equivalente del ser limitado y finito, del ser contingente, es básica en el bergsonismo. Pero Bergson no la llamó así, sin duda por los equívocos a que podría prestarse. La nada parcial que exorciza es una ausencia tipo hueco, tipo vacío que la realidad dejara de sí misma. En este sentido tenía mucha razón

57. “Mais tout paraît indiquer que cette force est finie, et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant”. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 497, 602 y 710.

58. Cfr. Jean Guittou. “La vocation de Bergson” en *Œuvres complètes, portraits*. Desclée: Bruges, 1966, p. 595.

Hyppolite, cuando preguntaba una y otra vez, en el Congreso Bergson de 1959, si Bergson se había planteado los problemas en términos de ser, nada parcial, no-ser, a que algunos de los congresistas trataban de reducir el pensamiento bergsoniano.⁵⁹

BIBLIOGRAFÍA

Barthélemy-Madaule, Madeleine, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963.

Bergson, Henri, *Écrits et paroles, Vol. I*, Presses Universitaires de France, París, 1957.

___ *Écrits et paroles, Vol. II*, Presses Universitaires de France, París, 1959.

___ *Écrits et paroles, Vol. III*, Presses Universitaires de France, París, 1959.

___ *Œuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición. En esta colección se encuentran los siguientes escritos:

___ *Introduction à la métaphysique*, pp. 1392-1432.

___ *Introductions à La pensée et le mouvant*, pp. 1249-1482.

___ *L'évolution créatrice*, pp. 487-809.

___ *L'énergie spirituelle*, pp. 811-977.

___ *L'intuition philosophique*, pp. 1345-1365.

___ *La perception du changement*, pp. 1365-1392.

___ *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 979-1247.

___ *Matière et mémoire*, pp. 160-379.

Chevalier, Jacques, *Bergson*, Plon, París, 1948, 3a. edición.

Delhomme, Jeanne, «Durée et vie dans la philosophie de Bergson» en *Les Etudes bergsoniennes II*, Albin Michel, París, 1949.

59. Société Française de Philosophie, *Bergson et nous : Discussions. Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue française*, París, 17-19 mayo 1959, 54º año, Número Especial, Librairie Armand Colin, París, 1961, pp. 149-150.

- Dynnik, Miguel Alexandrovich *et al.* *Geschichte der Philosophie*. Band V, 6 Volúmenes. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlín, 1963.
- Guillon, Jean, “La vocation de Bergson” en *Œuvres complètes*, portraits. Desclée: Bruges, 1966.
- Le Roy, Edouard, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, 2a. edición.
- Péguy, Charles, *Œuvres complètes en prose*, 1909-1914, Pléiade, París, 1961.
- San Juan de la Cruz, “Cántico espiritual” en *Obras completas*. Biblioteca de Autores Católicos: Madrid, 1955.
- Société Française de Philosophie, *Bergson et nous : Discussions. Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue française*, París, 17-19 mayo 1959, 54° año, Número Especial, Librairie Armand Colin, París, 1961.