EL VIAJE DEL ESPÍRITU

INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA ESPIRITUAL CONTEMPORÁNEO

Para « Humanidades ».

Viajar es el tiempo, llegar es la eternidad. Viajar es la inquietud, la posibilidad, la esperanza; llegar es el reposo, la realización, la paz. Viajar es el devenir, llegar es el ser. Se viaja para llegar, se deviene para ser. Es decir, que el reposo, el fin, el acto, que diría Aristóteles, presiden, y en cierto modo determinan, la agitación, la inquietud, la ansiedad del devenir. El viaje, pues, y naturalmente el devenir, implican un punto de llegada, una posición absoluta, substraida al movimiento y apta, por lo mismo, para orientarlo y dirigirlo.

Para los viajes del cuerpo, esos puntos de llegada son los lugares del espacio en que termina el movimiento; para los viajes del espíritu son cierto número de certidumbres que al mismo tiempo estimulan y disciplinan la aspiración y la inquietud. Intentemos ahora, a través de la figura de un viaje en el espacio, descubrir lo que ocurriría con el espíritu si desaparecieran de su horizonte todas las certidumbres que lo guían.

Y para ello preguntemos ¿qué pasaría en el alma de un navegante si el mar fuera devorando uno a uno todos los puertos de su rumbo? Tal vez, desesperado, se suicidaría; quizá en la inacción dejaría consumirse las horas de su lenta agonía acaso, presa del delirio haría rumbo a una tierra inexistente. A no ser que, enamorado de su destino, no encuentre un obscuro placer en ver hundirse las tierras al punto de tocarlas, en desflorar apenas una playa para lanzarse en pos de otras igualmente inasequibles, en vivir con el deseo de partir y con el deseo de

llegar, con el anhelo de la tierra final y el anhelo contradictorio de que no llegue nunca, para asegurar, de esta suerte, la perpetuidad de la absurda aventura. ¿Cómo describir entonces, el sentimiento de ese extraño viajero, en busca de mil tierras diferentes, objetos de amor y de temor que él no se atreve a suprimir del todo de su esperanza pero que no quisiera abordar tampoco, porque, de hacerlo, aboliría la suprema realidad del viaje? Tarea difícil, pero que debe ser acometida por todo el que quiera comprender el estado espiritual de la hora presente; pues el espíritu también ha visto hundirse todas las tierras de su rumbo y, enamorado de su destino, como nuestro imaginario navegante, sigue su viaje interminable.

¿Hacia dónde viajaba el espíritu? Hacia la felicidad, la belleza, la armonía...Cosas todas que se resumen en la perfección y que postulan, de modo necesario, la existencia de un ser absoluto e inmovil, fundamento substancial del mundo y centro intemporal de atracción para las almas. Y, en efecto, toda la labor de la cultura reposaba sobre la creencia en ese ser. Y como quiera que Él era, no sólo el fin sino el principio de las cosas, resultaba que el mundo en general, y especialmente el hombre, viajaban a través de una como odisea metafísica en busca de la patria perdida. Y de esta suerte el pensamiento, así en la práctica como en la filosofía, se esforzaba por determinar la técnica y el itinerario del retorno.

El pensamiento filosófico, y con él todas las altas expresiones de la cultura griega, revelan ese profundo anhelo de retorno metafísico. A él responden ya, sin duda, los eleáticos al consagrar la existencia única y solitaria del ser inmóvil y al denunciar el movimiento y la multiplicidad como puras apariencias. A él responden también Platón, Aristóteles y el neoplatonismo de la decadencia helénica.

Platón imagina la esfera intemporal de las ideas que son arquetipos, modelos imperturbables y distantes que el mundo de los sentidos imita desde lejos y que apenas si el sabio, emancipándose de la sensación y del deseo, puede contemplar en su inmóvil armonía. Arístoteles, arrancando las ideas de su lejana trascendencia, las convierte en *formas* y procura

incorporarlas al movimiento de la vida. Pero, estableciendo la prioridad lógica del acto, es decir, de la forma misma, pone en un principio inmóvil: Dios, la forma de las formas, así el fundamento como el último fin de la realidad. Platón quiere volver a contemplar las ideas puras cuya reminiscencia se conserva latente en lo más profundo y en lo más esencial del alma. Aristóteles, divinizando la forma de las formas, el espíritu activo, puro, superior al cuerpo y al espíritu pasivo, traiciona la misma nostalgia platónica no obstante la moderación mundana de su ética, el deseo de superar la movilidad y la corrupción de la materia para incorporarse en la inmovilidad de la forma. Cada uno a su modo preconiza la reintegración del alma en su patria ideal, el retorno, la vuelta.

Pero fueron los neoplatónicos quienes llevaron a sus últimos extremos tanto las tendencias especulativas como la nostalgia mística encerradas en la filosofía que hace del ser inmóvil así el fundamento ontológico de la realidad como el supremo objeto del valor. El neoplatonismo, en efecto, estableciendo que el ser inmóvil excluye de sí toda diversidad, llega a identificarlo con el *Uno puro* y exaltando hasta el vértigo el anhelo del retorno señala, como la suprema aspiración del alma, su disolución en ese ser primordial y absoluto. La fórmula de Proclo: « El ser es, sale de si, vuelve a sí » marca las etapas del viaje metafísico y determina la meta final para el espíritu quien, a través de los diferentes grados de la existencia, debe retornar al *Uno puro,* abismarse, morir. Mística del anonadamiento, fascinación del vacío... Porque el *Uno puro* despojado de toda determinación, no es sino el nombre de la infinita Ausencia.

Y es así como, descendiendo por su pendiente natural, el pensamiento griego debía llegar a la zona indefinible en que la afirmación extrema del ser se confunde con la muerta vaciedad de la nada.

Mas un designio extraño había dispuesto que el neoplatonismo proporcionara un aparato ideológico y confiriera un sentido cósmico a la persona y al mensaje del Cristo. Destino extraño porque el neoplatonismo era el anhelo de la vida por la muerte, la transfiguración mística del vacío, mientras que el

cristianismo fué, esencialmente, un ímpetu apasionado de vida. Por eso, la síntesis neoplatónico-cristiana contenía, así en el aspecto doctrinario como en la esfera del sentimiento, dos categorías de elementos irreductibles. En el aspecto doctrinario, encerraba dos teologías: la teología estática, racionalista del pensamiento griego y la teología voluntarista de los hebreos. En la esfera del sentimiento, contenía: por una parte, el anhelo de anonadamiento que caracteriza el neoplatonismo y por otra; el entusiasmo vital del mensaje cristiano. Tendencias contradictorias porque, lo que la una afirma, a saber: la preeminencia de lo inmóvil impasible, la otra lo niega afirmando, a su vez la preeminencia de la vida, es decir, del movimiento, del dolor, del cambio.

Sin embargo el catolicismo — que es la expresión más alta de la síntesis neoplatónico-cristiana, pone el acento, no sobre la vida móvil y angustiada, sino sobre lo inmóvil. Con ello, pronunciándose en favor de una teología esencialmente griega, y en especial neoplatónica, el catolicismo consagra también la nostalgia del retorno y proclama, en el fondo, la absorción en el ser primordial como el supremo fin de la vida (1).

Y el catolicismo domina toda la evolución espirítual de la edad media.

Finalmente, los pensadores modernos—cualesquiera que sean, por lo demás, el contenido de su sentimiento cósmico y la forma de su especulación — coinciden en admitir: 1° que el substento metafísico de la realidad es el ser, lo inmutable y 2° que la vida espiritual se funda en un conjunto de tipos o formas o moldes o ideas anteriores a la experiencia, y que, como determinaciones del ser, orientan, dirigen y confieren validez y eficacia al esfuerzo cognositivo, moral y estético.

Descartes, con su ideal de perfecta evidencia racional y de sumisión práctica a las leyes universales, consagra la adecuación a un orden intemporal y la contemplación de la verdad

(1) Santo Tomás, dice en *la Suma Teológica* (Cuestión II, art. 3): « Todo lo que es variable debe ser referido a algún principio inmóvil y necesario por sí mismo. » Y en la mística, tanto el falso Areopaguita como el maestro Eckmart, consideran la absorción en el ser primordial, substraído al cambio, como la suprema elevación del alma.

eterna como los fines supremos del espíritu. La armonía preestablecida de Leibnitz es, al mismo tiempo, la armonia por conquistar, como si el principio y el fin de la existencia se condensaran en un único designio inmutable. Spinoza con su contemplacion *sub specie aeternis* y su anhelo místico de fusión en el ser absoluto, más allá de la diferencia y del cambio, manifiesta idéntico culto de lo inmóvil; y Kant, por último, postulando la posibilidad de Soberano Bien y dirigiendo hacia él toda la aspiración humana, revela la vieja nostalgia platónica, el viejo anhelo de reposo final en el seno del ser absoluto, trascendente e inmóvil.

En resumen, toda esta historia denuncia la persistencia del mito de la caída que postula una perfección primitiva y una como defección de la realidad que se mueve en el esfuerzo contradictorio de rechazarla y de desearla al mismo tiempo. Ese pasado perfecto se convierte en el futuro perfecto. El pasado y el porvenir no son sino expresiones equivalentes de algo intemporal que, en la perennidad de su plenitud, es el paraíso perdido y el paraíso por conquistar. La vida es un grado inferior de la existencia, algo como el desarrollo de una ecuación destinada a abolirse en una identidad absoluta y final: A es A.

Entre el ayer y el mañana viaja el espíritu con el designio parodógico de suprimirse en la universalidad inmóvil del ser. El espíritu es el viaje, la Odisea; pero quiere llegar a Itaca, donde con su aventura terminará su realidad hecha de inquietud y de esperanza.

Y así, la formula de Proclo: « El ser es, sale de sí, vuelve a sí » es, como decíamos al principio, el esquema supremo de la historia metafísica de la realidad. Algo así como una fulguración que entre dos eternidades de sombra, palpita y se estingue.

Y en todo esto había una gran falacia, porque los hombres creían que el ser, la perfección absoluta y eterna eran « algo ». Imaginaban que, al conquistarlos, alcanzarían no sólo el supremo reposo sino también la suprema realidad; no sólo la perfección sino también la vida; y se equivocaban porque la realidad es oposición, la vida lucha y porque el reposo como la perfección

son falsos conceptos, meras formas verbales en que el alma vierte a veces su entusiasmo, a veces su fatiga, pero nunca su verdadera experiencia interior. En el reposo no encontraremos realidad ni en la perfección vida. Eso lo ha aprendido el espíritu, y así ni cree en un principio inmóvil, ni sueña con la absorción final.

El proceso en que esa falacia se revela ofrece tres fases principales. En la primera, la crítica va corroyendo una a una todas las formas de lo inmóvil. En la segunda, un poderoso movimiento místico substituye al ser inmóvil por un impulso a la vez creador y devorante. En la última, el espíritu (Nietzsche) que ha abolido de su horizonte toda esperanza final, se refugia en un trágico amor por la vida. Estas fases no son rigurosamente sucesivas. Más que etapas históricas, son los momentos ideales de un vasto proceso a la vez negativo y positivo. Negativo, porque en él se resuelven las viejas formas en que reposaban la existencia y el valor; positivo, porque en él se genera una nueva exaltación.

Berkeley y Hume en Inglaterra y Kant en Alemania, trabajan por demostrar que, las formas bajo las cuales concebimos la realidad, no son inherentes a ésta sino disposiciones subjetivas, cuadros mentales. Así la Causa, la Substancia, el Ser absoluto y perfecto — otras tantas denominaciones de lo inmóvil — dejan de ser cosas en sí para convertirse en « categorías del entendimiento », en « ideas de la razón ». Con ello desaparecen el fundamento metafísico y el fin último de la realidad; y el espíritu tiene que recurrir a una intuición mística para salir de la perspectiva ilusoria en que se mueve.

El romanticismo alemán es, en su más importante aspecto, la tendencia mística que cree encontrar un alimento para su sed de absoluto en la interioridad irracional del yo. Irracional, es decir, más allá de la lógica, más allá del principio de contradicción; fondo obscuro, turbado, anhelante, cuyas modalidades transfieren los románticos alemanes al ser universal y llegan de esta suerte a concebir el mundo como *voluntad,* como división íntima, como una ansia insaciable en cuyo seno, cual las imágenes de nuestra fantasía, se condensan, pasan y desaparecen las perspectivas fenoménicas. Cuando Goethe escribía : « al princi-

pio era la Acción y no el Verbo », enunciaba la fórmula inaugural del nuevo sentimiento de la vida. El Verbo era la perfección racional, estática. La acción es la aventura, la voluntad, el movimiento.

Sobre este fondo romántico, levántase el pensamiento contradictorio y grande de Federico Nietzsche. Como en todos los románticos, es nostálgico y profético. Su nostalgía es la Grecia de los trágicos; su profecía anuncia el advenimiento de una nueva civilización. Pero su nostalgía es futurista y en la Grecia que ella evoca prevalece el genio trágico de Dionisos sobre el plácido equilibrio de Apolo. Por eso su obra, lejos de ser un anhelo platónico de retorno a la paz, es toda ella un voto de continuar sin término el ímpetu dionisíaco de creación y destrucción.

Dionisos es el viaje, el más allá, el furor de vivir en que el hombre asume, junto con la suprema exaltación, la suprema tragedia de la vida. Nietzsche se reclama de Dionisos y, en su nombre, sacrifica todo lo que él quisiera « consagrar, amar, adorar ». Así se lanza en un mar sin bordes en que cada isla es un peligro porque puede adormecer al viajero en la quietud de una contemplación estéril.

Pero si cada isla es un peligro, cada reposo un enemigo ¿para qué la actividad, la vida, el viaje? Nietzsche tiene conciencia de la terrible soledad de su desesperado heroísmo. La vida por la vida, el esfuerzo por el esfuerzo, el viaje por el viaje. Pero una vida sin norte, un viaje sin término, un esfuerzo sin objeto, son inútiles, vanos. Nietzsche, con su nihilismo radical, ha suprimido las viejas ilusiones, todos los viejos objetivos de estilo platónico que orientaban el esfuerzo humano y ponían más allá de su angustia un horizonte de esperanza. Él ama la vida integral, la vida que no sirve para otra cosa que no sea ella misma, y por eso consagra la suprema importancia y, al mismo tiempo, la augusta inutilidad de la vida.

« He liberado las cosas de la tiranía del fin », proclama Zarathustra (1). Con lo cual quiere decir que las cosas ni proceden

(1) *Ainsi parlait Zarathustra,* traducción francesa, página 238. París, 1919.

de un ser perfecto ni aspiran a él. Incluídas en un proceso inacabable, las cosas carecen de sentido y en ese tumulto el hombre es una expresión trágica de la contradicción, del absurdo, del contrasentido universales. Y como todo su ser se movía espoleado por una insaciable, por una imperiosa exigencia de vida, Nietzsche proyecta, en un futuro lejano, el símbolo confuso y patético de su voto más íntimo y crea el Superhombre. Y así él, que creía haber libertado las cosas — y con ellas al hombre — de la tiranía del fin, recomienda el nuevo ascetismo, la nueva disciplina, la nueva tensión, destinados a preparar el advenimiento del tipo superior, más rico, más fuerte de vida. Y de ese modo vuelve a insinuarse el espectro del Fin, aunque transfigurado por el ardor de una juventud indeclinable.

De todos modos, ya no prevalece el deseo de volver sino el anhelo de seguir (1).

La revolución de Nietzsche era una revolución de la sensibilidad. Arruinando los ideales de origen platónico, proclamando el supremo valor de la vida, dividida y trágica, Nietzsche, a la vez que respondía al voto más íntimo de su temperamento, expresaba una disposición del alma humana. Mas, a pesar de la revolución que Nietzsche consuma en el dominio de la sensibilidad, subsiste en gran parte, aunque envuelta en nuevos ropajes, la vieja ontología, y con ella, la inclinación platónica a negar, en cierto modo, la experiencia del viaje y a reintegrarse en la unidad estática del Ser. Y esa vieja ontología consérvase en la concepción estrictamente cuantitativa y mecánica de la ciencia moderna.

La ciencia moderna disuelve todas las manifestaciones de la existencia en determinaciones de carácter geométrico. Es decir que para ella los cambios, los fenómenos cualesquiera que sean — físicos, químicos, biológicos, etc. — se explican en último análisis, como cambios de posición de elementos homogéneos e invariables. Con ello suprime la diversidad cualitativa disipándola

(1) Nietzsche considera la aceptación del Eterno Retorno como la mejor prueba de fidelidad hacia la vida. El Eterno Retorno es, pues, un destino que se acepta y no un ideal que se persigue.

en la homogeneidad de movimientos calculables. Con ello, además, deduce o pretende deducir matemáticamente todas las manifestaciones de lo real; y como deducir es derivar lo vario de lo uno, lo diverso y cambiante de lo uniforme y permanente, resulta que la ciencia moderna tiene que postular la existencia de una entidad universal persistente a través de todos los cambios y equivalente, por lo tanto, al ser de los antiguos.

Esa entidad que en la ciencia moderna asume la suprema representación ontológica, es el espacio. Y como este encierra todas las posibilidades de la existencia, al igual que una expresión matemática todos los desenvolvimientos de que es capaz, resulta que el sucederse de las cosas, el mudar de las apariencias no son sino desarrollos de una equivalencia eterna. Equivalencia ante cuya realidad, presente siempre, el fluir del tiempo es una mera ilusión. Y de aquí un nuevo misticismo, el misticismo del espacio, y una nueva embriaguez matemática que quisiera borrar toda diversidad y todo cambio para ascender a la suprema identidad : A es A.

« La fe en la posibilidad misma de la ciencia, dice Whitehead, es una inconsciente derivación de la teología medioeval » (1). El medioevo concebía la deductibilidad de la naturaleza en forma silogística. La ciencia moderna la concibe en forma matemática. Ambas coinciden en considerar que la naturaleza es racional. Todo el esfuerzo de la especulación medioeval debía explicar las cosas como miembros de una organización divinamente planeada, como determinaciones de una inteligencia universal. El esfuerzo de la ciencia moderna quiere explicar las cosas considerándolas como casos particulares de una ley. Uno y otro pretende reducir la diversidad a la unidad. Mas resulta que esa unidad pura a que aspiran la teología medioeval y la ciencia moderna es, a su vez, la anulación final de su esfuerzo. La unidad pura es infecunda como la nada, por eso el espíritu debe restablecer lo *irracional,* y moverse así en el empeño paradójico de alcanzar la unidad y de excluirla, porque sabe que toda su actividad se disiparía si la llegara a realizar.

(1) *Science and the modern World,* página 16, Cambridge, 1928.

Entre las formas de lo irracional, o entre los *irracionales,* como los llama Meyerson (1), están la diversidad en el tiempo, la diversidad en el espacio y la realidad irreductible de la organización biológica. Esos irracionales son una cuestión de hecho y no podrían ser deducidos ni por vía matemática ni por vía silogística. Ellos, al par que impiden la racionalización total del universo, oponen un no definitivo a la veleidad de absorción en la unidad, y brindan, además, a la aventura del espíritu, un horizonte de perspectivas innumerables.

La obra de Bergson es, desde luego, la reivindicación de lo heterogéneo frente a la pretensión racional, y especialmente científica, de reducir a una homogeneidad de carácter lógico o matemático todas las diferencias cualitativas. Por eso Bergson se reclama de la « expeciencia inmediata » que es la «heterogeneidad pura» no deformada todavía por la intervención del pensapensamiento lógico (o matemático). Y, por eso, su especulación muévese en el esfuerzo de restituir a la existencia, de volver a crear, a semejanza de lo que el arte realiza, la individualidad concreta e inexpresable de las cosas.

La heterogeneidad se nos da de manera evidente en el dominio de la conciencia, al estudiar ésta, muestra Bergson, de modo admirable cómo fracasan todas las tentativas encaminadas a expresar los hechos concientes en términos de cantidad; cómo lo que en tales hechos parece aumentar o disminuir es, en realidad, una pura variación cualitativa; cómo desde los procesos más humildes hasta los más complejos y profundos, todo en la conciencia es un brotar incesante de realidades nuevas. Sucesión de formas, de matices, de imágenes que aparecen, pasan y desaparecen en un fluir interminable.

Pero la obra de Bergson es esencialmente la reivindicación del tiempo. Su crítica demuestra que los conceptos de la inteligencia son inadecuados para aprisionar la movilidad de la conciencia y prueba que esa inadecuación se origina en el hecho de que la inteligencia es de naturaleza especial. Facultad de delimitación, la inteligencia instituye, en el confuso dominio de la

(1) *De l'explication dans les sciences,* París, 1927.

vida interior, demarcaciones geométricas. Facultad mensuradora, pretende encontrar una unidad de medida para la inagotable variedad de los hechos de conciencia. Todo porque la inteligencia cree que, así como las figuras de la extensión pueden yustaponerse unas a otras o incluirse unas en otras, sin perder por eso sus contornos, los estados de conciencia pueden también yustaponerse unos a otros o incluirse unos en otros permaneciendo, sin embargo, separados y distintos. Con ello, la inteligencia se da la ilusión de definir, de explicar, de medir los hechos de conciencias cuando lo que ha hecho es falsear el devenir sometiéndolo a la fatalidad de las determinaciones espaciales, es decir, geométricas. Así queda intacta la verdadera realidad interior que es el tiempo. Ahora bien, ese tiempo no es, desde luego, el medio homogéneo en que los hechos de conciencia se alinearían, como los objetos materiales, en el espacio. El tiempo que Bergson reivindica se confunde con el cambio con la inestabilidad misma de los hechos de conciencia. Cambio, inestabilidad movilidad, que todos podemos sentir de modo evidente si nos libertamos de los hábitos intelectuales que, desplegando el devenir en el espacio, convierten lo que es cambiante, inestable y movible, en un conjunto mensurable y estático.

El espacio es la homogeneidad pura o, más exactamente, la homogeneidad geométricamente divisible. El tiempo *(la durée réelle)* es la heterogeneidad pura, indivisible geométricamente, refractaria a toda determinación cuantitativa. Los objetos situados en el espacio se pueden contar porque, a la vez que se conservan distintos, coexisten en un total definido y fijo. Los estados que se suceden en el tiempo no se pueden contar porque, o bien pasan para siempre, o bien se conservan unos en otros constituyendo un todo irreducible como una melodía o como un poema. Y he ahí otro carácter esencial del tiempo : el tiempo es heterogeneidad pura pero es también penetración recíproca, fusión en que el todo se condensa en cada una de las partes y en que cada una de éstas, a la vez que contiene el todo, le agrega algo absolutamente imprevisible y nuevo.

Esta intuición del tiempo aclara con una luz muy viva el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre la memoria y la materia. La memoria es conciencia, es tiempo, es de-

cir, heterogeneidad y a la vez conservación del pasado en el presente; la materia es extensión, es decir, divisibidad geométrica, pura instantaneidad, puro presente. ¿Cómo entonces en ese complejo de alma y cuerpo, de materia y memoria que es el hombre, se ponen en relación el tiempo con el espacio? Es que el hombre es un centro de indeterminación, es decir, que su cuerpo lejos de dejarse atravesar pura y simplemente por las acciones del mundo exterior, las retiene en parte para responder a ellas en forma imprevisible, libre. En ese proceso, la percepción ilumina la zona material dejada al ejercicio de nuestra actividad, la memoria, condensando el pasado, en el presente; pone la experiencia al servicio de nuestra iniciativa y el cuerpo actúa como el instrumento de acción de nuestra libertad, instrumento eficaz porque, gracias a la extraordinaria complicación del aparato nervioso, puede ofrecer infinidad de salidas a la actividad de la conciencia. En resumen : «el espíritu toma de la materia las percepciones de donde saca su alimento y las devuelve en forma de movimiento en el que ha impreso su libertad (1) ».

Pero lo que confiere a la doctrina bergsoniana de la percepción y de la memoria un particular interés metafísico, es que ella introduce la diversidad cualitativa en el propio dominio de la realidad exterior, material. Mi acción no puede moverse en lo irreal; y puesto que la percepción ilumina en el mundo exterior la zona en que mi actividad puede ejercitarse, es claro que me entrega una parte de la materia misma. Así, a la diversidad cualitativa de mis percepciones corresponde una heterogeneidad en la materia, heterogeneidad menos condensada que la que se ofrece a mi espíritu por obra de la memoria que contrae, en un instante de la duración, todas las incontables percepciones puras en que mi conciencia coincide con la materia, pero, en todo caso, heterogeneidad indudable.

Y lo que aún más importante, es desde el punto de vista en que ahora contemplamos la filosofía de Bergson es que éste, al reivindicar la heterogeneidad para la materia, reivindica también para ella el tiempo. Porque lo que en la materia corresponde a

(1) *Matière et mémoire*, página 279, París, 1919.

la diversidad cualitativa de nuestras percepciones, « no es sino el movimiento concreto capaz, como la conciencia de prolongar su pasado en su presente » es decir, de durar, « capaz al repetirse de engendrar las cualidades sensibles ». Movimiento concreto que sería nuestra misma sensación diluída, repartida en número infinitamente más grande de momentos, nuestra misma sensación « vibrante en el interior de su crisálida » (1). De este modo Bergson ilustra el admirable pensamiento del viejo Bohme que, haciendo derivar *cualidad* de *Quelle* (2) sugiera que toda cualidad es movimiento, cambio, impulso. Y así, progresando de su posición provisional, en que casi identificaba a la materia con el espacio, llega ahora a libertarla de éste y a afirmar que, entre ella y el espíritu, hay tan sólo una diferencia de tensión, de ritmo.

El tiempo, no sólo es la realidad de la conciencia, es la realidad de toda vida. La vida, en efecto, en cualquiera de sus formas — vegetal, animal, humana — es esencialmente cambio, heterogeneidad, creación, conservación del pasado en el presente; por eso, la vida no puede ser explicada ni por el mecanismo, que pretendiendo deducir matemáticamente todas las manifestaciones de la existencia, desconoce por modo sistemático la acción del tiempo real, ni por el finalismo que, admitiendo la existencia de un plan inmóvil y acabado, la desconoce también — puesto que somete todas las cosas, así las vivientes como las inanimadas, a un designo intemporal y eterno. Y es que en el fondo tanto para el mecanismo como para el finalismo, *todo está ya dado* : para el mecanismo, en el sistema inicial de elementos invariables cuyas combinaciones, cuyos movimientos calculables constituyen todas las manifestaciones de lo real; para el finalismo, en el plan universal y perfecto donde nada puede ser alterado.

La vida aparece, como la aventura imprevisible de un impulso creador, en pugna con la resistencia de la materia. Y así se dibuja un dualismo que queda absorbido por la unidad del conjunto universal que, al igual que una conciencia, vive, dura y

(1) Ob. cit., página 276.

(2) *Quelle,* en alemán, fuente, manantial.

prodiga sin término, en el espacio y en el tiempo, la riqueza inagotable de sus formas.

En suma, promovido el tiempo a la categoría de absoluto metafísico (1) y eliminadas, en consecuencia, las explicaciones mecanistas y finalistas, la realidad se nos presenta como un fluir incesante, como un devenir inagotable e imprevisible. No tiene ningún término, no tiene ningún fin. No hay ni una armonía preestablecida ni una armonía final. Es como una catarata que cae en el abismo. Y el alma humana, incluída en ese torrente, es también un devenir imprevisible, un fluir sin término, sin objeto, sin fin.

Todas las filosofías anteriores al bergsonismo, puede decirse que eran escatológicas. Eran una reflexión sobre el fin. Y es curioso observar que eran escatológicas porque eran esencialmente una reflexión sobre el principio. Suspendida entre el principio y el fin la vida, o más simplemente el alma, debía reintegrarse, volver al origen, reabsorverse en el principio. Y así, el principio es el fin, porque ambos se equivalen y son la misma cosa: Ser, Eternidad, Inmovilidad. Bergson ha abolido el término último, y como al mismo tiempo instituye la absoluta irreversibilidad de la vida, proscribe todo anhelo de reabsorción en el principio. Así lanza al espíritu en una aventura interminable y así la ontología de Bergson realiza lo que Nietzsche creía haber hecho cuando decía por boca de Zarathustra: « He librado las cosas de la tiranía del fin ».

Pero Nietzsche sabía lo que Bergson parece ignorar : que la vida no se concibe sin la muerte, es decir, sin un elemento que, al negarla, la promueva. « Se tiene la impresión, observa con justicia Simmel, de que Bergson no ha percibido nunca lo que hay de profundamente trágico en el hecho de que la Vida, para poder existir, debe convertirse, desde luego, en No-Vida (2). Y es

(1) En su libro *Durée et simultanéité*, París, 1922, Bergson manifiesta que la teoría de Einstein no compromete el carácter absoluto del tiempo real *(durée réelle)*.

(2) Citado por Jankelevitch en *Georg Simmel philosophe de la vie*, *Revue de Met. et de Mor.*, julio y setiembre de 1925, página 273.

que el esfuerzo de Bergson tendía fundamentalmente a liberar la vida de los cuadros estáticos en que la razón la aprisionaba y por eso insiste en el carácter creador, expansivo de la vida y deja en la sombra su aspecto destructor, devorante. Olvida que, como la llama, la vida lleva en su seno un mundo de cenizas y olvida sobre todo que el contenido, el movimiento, el impulso de la vida, sólo se dan en el empeño absurdo por aquietarse en una forma, es decir : en la muerte.

Y he ahí la situación espiritual de la hora presente : no queremos volver, queremos seguir ; aceptamos la inquietud y el dolor, pero rechazamos la muerte, la no vida, la nada. Por eso denunciamos el Ser, la Perfección, el Principio y el Fin como otras tantas figuraciones de la nada. Y nuestra deficiencia está ahí. Ignoramos el impulso que lleva a los ríos a perderse en el mar, que los lleva a la muerte, pero que es, al propio tiempo, la fuerza de su corriente, es decir, su vida. Ignoramos el anhelo sagrado que lleva a los místicos a abolirse en la nada. « En esa nada que, según el maestro Eckhart, se confunde con el verdadero ser de Dios ».

« Y el alma, escribe Unamuno, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acercarse del todo nunca » (1). Acercarse, pero ¿adónde ? Si se concibe un punto de llegada, un fin último y supremo, por lejano, por remoto que se le suponga, es que se admite un absoluto inmóvil, situado fuera del conflicto y del tiempo y hacia donde quisiera dirigirse el devenir inquieto, corruptible y discorde. Y si, por otra parte, se sostiene que toda realidad es lucha, es que se identifica el absoluto inmóvil con la nada y que, por lo tanto, se denuncian todos los ideales que bajo los nombres de belleza, de verdad o de bien prometen la armonía, la adecuación, la paz ; pues todos ellos tienden a suprimir el conflicto y son, en consecuencia, formas en que se disimula la misma amenaza de muerte. Y, sin embargo, no debemos suprimir esos ideales porque, de hacerlo, eliminaríamos un término necesario en la dialéctica vital. No podemos, pues, ni conservar-

(1) *Del sentimiento trágico de la Vida,* página 251, Madrid.

los, ni destruirlos. Y debemos anhelar dos cosas opuestas al mismo tiempo : anhelar que el fin se aproxime y alejarlo, para que pueda proseguirse sin término ese misterio sagrado y cruel de la vida.

Esta contradicción ha existido siempre pero no ha sido percibida. Hoy la percibimos, y en está conciencia están toda la dificultad y todo el drama de nuestro problema espiritual.

MARIANO IBÉRICO.

Lima, setiembre de 1928.