



LA FILOSOFIA DE BERGSON

POR

ENRIQUE MOLINA

(Continuación)

CAPITULO V

EL INSTINTO Y LA INTELIGENCIA

El instinto, según Bergson, es una nueva forma del impulso vital original.

Tal explicación se presenta como misteriosa e incompleta.—Errores de instinto.—Su verdadero origen.

El estudio del instinto es de parte de Bergson nada más que una nueva aplicación de su hipótesis del impulso vital original. El instinto es para nuestro filósofo uno de los avatares que experimenta aquel impulso. Ya hemos visto que en un principio se bifurcó en dos direcciones divergentes: la planta y el animal. Ahora de nuevo en este último reino toma dos rumbos que se apartan: el instinto y la inteligencia.

Cuando se estudian las teorías de la biología evolucionis-

ta se vé, según Bergson, que la ciencia no puede hacer otra cosa que traducir el instinto en términos de la inteligencia: no penetra en el instinto mismo, sino que construye una imitación del instinto.

Esas teorías pueden reducirse a dos. Ya, conforme a los principios del neodarwinismo, se vé en el instinto una cantidad de diferencias accidentales y conservadas por la selección; ya se hace del instinto una especie de inteligencia degradada. En este caso la acción juzgada útil por la especie o por algunos de sus individuos habría engendrado un hábito y este, hereditariamente transmitido, habría pasado a ser instinto.

Pero esto no basta para explicar la naturaleza de los instintos. Se sabe que las diversas especies de himenópteros paralizadores depositan sus huevos en arañas, escarabajos y orugas que, habiendo sido sometidos por la avispa a una sabia operación quirúrgica, deben continuar viviendo inmóviles durante un cierto número de días para que sirvan de alimento fresco a las larvas. En la picadura que dan a los centros nerviosos de su víctima para inmovilizarla sin matarla, estas diversas especies de himenópteros proceden distintamente según la presa que atacan. El *sphex* de alas amarillas que ha escogido por víctima al grillo sabe que este tiene tres centros nerviosos que dan movimiento a sus tres pares de patas; o por lo menos, obra como si lo supiera. Pica al insecto primero bajo el cuello, después detrás del protórax y, por último, hacia el nacimiento del abdomen. La *amofila* erizada da nueve picadas sucesivas a nueve centros nerviosos de su oruga, le toma la cabeza y la mascuja justamente para producir la parálisis sin la muerte.

«Interpretar estos instintos en términos científicos conduce, según Bergson, solo a dificultades. Habría que suponer en esos himenópteros la inteligencia de un entomólogo. Llegamos en cambio, al fondo de la realidad si suponemos entre el *sphex* y su víctima una *simpatía* que le informa desde adentro, por decirlo así, sobre la vulnerabilidad de la oru-

ga. Este sentimiento de vulnerabilidad podría no deber nada a la percepción exterior y resultar de la sola presencia del *sphex* y de la oruga, consideradas, no como dos organismos, sino como dos actividades. Expresaría bajo una forma concreta la relación de la una a la otra. Es cierto que una teoría científica no puede acudir a consideraciones de este género. Ella no debe colocar la acción antes de la organización, la simpatía antes de la percepción y el conocimiento. Pero, una vez más, o la filosofía no tiene nada que ver aquí o su papel empieza ahí donde concluye el de la ciencia.»

«La explicación concreta, no científica, sino metafísica, debe ser buscada por otro camino, no en la dirección de la inteligencia, sino en la de la simpatía. El instinto es simpatía adivinadora». ¿Qué nueva luz nos trae este pensamiento a nuestro problema? ¿No es verdad que equivale a decir: el instinto es el instinto?

Los términos intuición y simpatía constituyen el *leit-motif* de la filosofía bergsoniana.

Es una filosofía que se presenta haciendo lo posible por no pensar ni conocer; se contenta con sentir.

Aunque no haya instintos, dice Bergson, que no se encuentren rodeados de una franja de inteligencia ni inteligencia en que no se descubran rasgos del instinto, sin embargo entre ambos poderes no existe solo una diferencia de grado sino de naturaleza.

«La inteligencia, considerada en lo que parece ser su carácter original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular herramientas para hacer herramientas, y la de variar indefinidamente la fabricación» (1). «Nuestra inteligencia no se representa claramente sino lo discontinuo, lo inmóvil y tiene por principal fin lo sólido inorgánico.

Es esta, sin duda, una manera algo limitada de entender la inteligencia; pero el propio Bergson la corrige más adelante. «Un conocimiento formal, dice (pág. 164), no se limita a lo que

(1) L'Ev. Creatrice, pág. 151.

es prácticamente útil, aunque haya aparecido en el mundo en vista de la utilidad práctica. Un ser inteligente lleva en sí con que sobrepasarse a sí mismo». Y en una página posterior agrega: «Desde el momento en que la inteligencia, reflexionando sobre sus propias funciones, se considera creadora de ideas, como facultad de representación en general, no hay objeto sobre el cual no quiera pensar, aunque no tenga relación directa con la acción práctica» (1).

Pero, de todos modos, lo esencial y característico de la inteligencia es para Bergson la fabricación de útiles. Las lucubraciones especulativas, las creaciones estéticas y las representaciones desinteresadas constituyen formas secundarias y derivadas. Desde un punto de vista histórico y genético tal manera de ver es razonable.

Sirve también para señalar un punto de diferencia con el instinto. «El instinto acabado es una facultad de utilizar y aun de construir instrumentos organizados» (pág. 152). He aquí, nos parece, una expresión demasiado antropomórfica para designar el instinto. El instinto no se nos presenta así como el término común que empleamos para denominar un conjunto de funciones en que intervienen coordinadamente diferentes músculos, órganos y un sistema nervioso. Es más bien un manipulante, un ente aparte, que maneja a los órganos que se hallan a su servicio como el obrero maneja sus herramientas o el maquinista la palanca de una locomotora: es una expresión que nos prepara a ver detrás de los fenómenos de la vida el impulso original de la filosofía bergsoniana.

Otros caracteres separan a la inteligencia y al instinto desde el punto de vista del conocimiento. «Si el instinto y la inteligencia encierran el uno y el otro conocimiento, el conocimiento es más bien ejecutado (joué) e inconsciente en el caso del instinto, pensado y consciente en el caso de la inteligencia» (pág. 158). Si se nos forzara a admitir que existían conocimientos inconscientes los aceptaríamos en dos casos. Uno sería el

(1) Pag. 173.

de los recuerdos que, como un tesoro escondido, permanecen latentes esperando una ocasión que los llame al campo de la conciencia; y otro el de las habilidades que adquirimos para ejecutar algo sin necesitar darnos cuenta de cada uno de los detalles de la ejecución. La destreza de un jugador de billar, de un ciclista, de un dactilógrafo, son ejemplos de las capacidades que puede llegar a poseer la persona humana y que, por practicarse automáticamente, cabría llamarlas conocimientos inconscientes. Pero del instinto no es posible decir lo mismo. El instinto es primordialmente una serie de encadenamientos reflejos que tienden a un fin; pero dentro del cual el primer eslabón que se irrita y reacciona ignora cual va a ser el resultado terminal. Es poco probable que la gallina que anida sepa desde el primer momento que de los huevos que cubre con su calor vayan a salir pollitos.

«Si se considera, agrega luego Bergson, en el instinto y en la inteligencia lo que encierran de conocimiento innato se encuentra que el primero se refiere a las cosas y el segundo a las relaciones. El instinto implica el conocimiento de una materia, la inteligencia el de una forma» (pág. 161). Pensamiento es este que viene a corroborar el anterior y a sugerir una vez mas la idea del impulso original. Pero la verdad es que no existe tal conocimiento innato.

Examinémonos nosotros mismos. ¿Quién no ha sentido las palpitations del instinto del amor? Empleamos aquí este término sin desconocer que más allá del impulso inicial el amor humano no es simplemente instintivo y se complica con muchos fenómenos conscientes.

Debemos encontrar en el amor, pues, un ejemplo al alcance de nuestra observación ordinaria. ¿Cabría decir de ese instinto que es el conocimiento de una materia y de una cosa? Al contrario. A nosotros se nos presenta como una fuerza irresistible que se complace en conducirnos a ciegas a donde no nos imaginábamos. Ningún enamorado novel piensa en los hijos. Su instinto empieza en él una nueva página del eterno poema de

la vida, con destellos de aurora y una gran sinfonía que lo deslumbran. En el jardín encantado y misterioso que el joven entra a recorrer, cada paso va siendo una sorpresa. Comienza el enamorado por desear sólo ver al objeto de su amor. Le parece que esto bastará a calmar sus ansias. La ve, y anhela hablarla, escuchar su voz, tocar su mano. Los finales del poema son tan varios: ya es una dulce costumbre en que la vida corre con la monótona mansedumbre de un río canalizado; ya es la hoquedad siniestra del hastío, el dolor, la muerte: rara vez corresponde el final a la mañana de luz que encendiera el instinto al nacer. En este transcurso el instinto ha realizado su fin de la reproducción; pero lo ha hecho en un principio inconscientemente y sería estirar mucho el sentido de las palabras afirmar que en el proceso ha habido el conocimiento de alguna cosa o materia. En otras ocasiones ni aquél objeto primordial se alcanza. Cuando el instinto se concentra en una pasión única, no correspondida, o que el destino troncha prematuramente de cualquier manera, el corazón herido se aísla, no aspira a más, y llega a ser el solterón, la solterona estéril. El instinto fracasó. El impulso dado fué tan fuerte que en lugar de conducir al pobre ser a la formación de una familia, lo inutilizó para toda la vida. Otros casos de errores del instinto encontramos en las aberraciones sexuales. Aun cuando el instinto acierta, parece que, en lugar del conocimiento de una cosa, significara la ocultación de una cosa para alcanzar un fin. ¿O diríamos que el instinto, a espaldas de nuestra conciencia, *sabía* a dónde iba? Aceptar tal expresión nos conduciría a no entendernos sobre lo que es saber y no saber. Saber es tener la representación de algo. Suponer esta facultad en el instinto es hacer de él un demiurgo dotado también de conciencia; y, para ser consecuentes, tendríamos que suponer otras tantas conciencias en los demás instintos, lo que haría de nuestro ser una colonia de conciencias de que no tendríamos conciencia. Lo que querría decir que afirmábamos lo que no podíamos saber.

El instinto se ha moldeado, según Bergson, en la forma

mismá de la vida. A la inteligencia,—que sirve para las necesidades de la acción y triunfa en lo inmóvil, en lo diviso,—la caracteriza una incomprensión natural de la vida. El instinto procede en cambio orgánicamente. Si la conciencia que duerme en él se despertara, si se interiorizara en conocimiento en lugar de exteriorizarse en acción, si supiéramos interrogarlo y si pudiéramos responder, nos entregaría los secretos más íntimos de la vida.

Bergson recusa a la inteligencia para decirnos en seguida que nosotros *conoceríamos* la vida si *fuéramos* capaces de interrogar al instinto, si este *despertara* del sueño en que yace y si *fuera* capaz de respondernos. En esta forma no habría nada que no pudiéramos saber. Imaginaos. Decid con gesto convencido que si existiera la vida futura y volvieran los espíritus de los muertos, y pudieran hablarnos, se desvanecerían para nosotros los misterios de ultratumba: no habéis hecho otra cosa que aplicar a este problema el método que Bergson emplea al tratar del instinto y de la vida terrestre.

Desgraciadamente «lo que hay de esencial en el instinto, dice nuestro filósofo, no podría expresarse en términos intelectuales, ni por consiguiente analizarse». De manera que nuestro propio guía viene a ser un enigma para nosotros.

Si no aceptamos la concepción bergsoniana por insuficiente por *verbal*, ¿qué otras conclusiones podremos establecer sobre las relaciones que existan entre la inteligencia y el instinto y sobre el probable origen de este último?

Es claro que ambos son funciones psíquicas; pero no avanzamos mucho si nos contentamos sólo con expresar este hecho. Es lo que le ha ocurrido a Ingenieros al decir: «Los instintos se adquieren y se pierden; evolucionan como toda función de seres inestables que viven en un medio inestable. No son lo contrario de la inteligencia que es también una función que evoluciona. El instinto no es propio del animal ni la inteligencia del hombre: hay inteligencia e instintos en el uno y en el otro. No evolucionan en series distintas ni divergentes. Las

funciones psíquicas son una formación natural en el curso de la evolución de las especies. La experiencia individual, llamada inteligencia, adquiere hábitos que pueden incorporarse hereditariamente a la experiencia de la especie, llamada instinto, en forma de tendencia» (1).

Pero esto no basta. Primeramente es menester observar que son enteramente diversas la inteligencia y el instinto en sus manifestaciones más puras. En el puro instinto no hay asomo de inteligencia; es del todo inconsciente, mientras que lo propio del intelecto es buscar y seleccionar deliberadamente los medios que conduzcan a un fin que se tiene en vista. El instinto llega al fin sin tener idea de este ni de los medios.

El instinto es una fuerza que obra ciegamente. Procede casi siempre en bien del individuo y de la especie; pero puede equivocarse algunas veces. Es lo que le ocurre a los peces cuando tragan el anzuelo dispuesto en forma de pescadito chico o de insecto.

Los errores son posibles aun para el instinto maternal: las gallinas y las patas anidan a veces sobre piedras que tienen forma ovoide. Hay una especie de mosca que deposita sus huevos en carne pútrida, pero muchas veces lo hace en una planta que posee un olor muy parecido al de la carne. Se ha probado que lo que atrae a la jibia macho en la época del celo es la forma de la hembra; si se le pone en un sitio adecuado un trozo de madera de igual forma el macho se lanza sobre él y lo abraza con tal fuerza que puede servir de anzuelo. Es muy interesante el caso de las hormigas. Todos sabemos con qué cuidado atiende la hormiga a sus larvas. Sin embargo, permite en su nido una especie de escarabajo cuya larva se come a las hormigas nuevas. Más aun: la hormiga no sólo tolera al escarabajo sino que cuida las larvas de éste tan tiernamente como las suyas propias; pero habiendo notado que no se puede atender de una misma manera a una larva de hormiga y a una de

(1) Principios de Psicología Biológica, pág. 134.

escarabajo, cambia su sistema a fin de no perjudicar a ésta. Es un extravío y aberración completa del instinto.

Por otro lado el instinto admite también perfeccionamientos y adaptaciones a circunstancias momentáneas, es decir, se presenta con una ligera mezcla de inteligencia. «Una vez, dice Romanes, pude observar una cabra que había metido su cabeza en un estrecho agujero y tragado un sapo; pero con este estorbo ya no pudo sacar la cabeza de donde la había metido. Viendo esto, soltó con disgusto la preciosa presa, que en seguida empezó a alejarse. Tal consecuencia era demasiado insoportable para la filosofía de una serpiente y el sapo fué cogido otra vez. Mas, nuevamente, después de violentos esfuerzos para salir del agujero, se vió la serpiente compelida a soltar el sapo. Pero esta vez había discurrido una idea: el sapo fué tomado de una pata, sacado afuera y engullido triunfalmente» (1).

El problema del instinto es en el fondo el mismo que el de la vida orgánica e inconsciente. Sobre todo si se trata de sondar el origen de estos oscuros fenómenos, el que haya aceptado las explicaciones evolucionistas para unos las aceptará también para los otros. De igual manera procederá quien sólo quede satisfecho con alguna teoría vitalista. Un órgano está constituido por un conjunto de células que revisten cierta forma y se hallan dispuestas a reaccionar de un modo determinado a cualquier estímulo exterior o interno. La reacción en su forma más simple es un reflejo, como cuando pestañeos al sentir sobre nuestros ojos la amenaza de cualquier objeto. Si la reacción se complica con muchos movimientos simultáneos y sucesivos, o sea un encadenamiento de reflejos, decimos que ha obrado un instinto. Este es el caso del patito que de buenas a primeras se echa al agua y se pone a nadar sin que nadie se lo haya enseñado.

(1) Citado por Hobhouse *Mind in evolution*, pág. 67.

De la simple irritabilidad de la materia viva a los reflejos primero y a los instintos después, no hay más que una serie de complicación de funciones que ha ido produciéndose en correspondencia estrecha con la complicación simultánea de los organismos. Admirarse de que el gato sea diestro en coger ratones, de que la perdiz asuste con su grito al cazador novicio, de que la liebre huya del peligro o de que un ave construya admirablemente un nido, es tanto como admirarse de que el gato, la perdiz, la liebre y el ave existan.

Decir organismos existentes equivale a decir organismos dotados con la disposición a responder con la acción de reflejos e instintos adecuados a las excitaciones del medio ambiente.

El organismo que de esta suerte viene a la vida es un producto de la herencia y en su filogenia se encuentra escrita toda una serie de adaptaciones al medio. Con estos antecedentes se explica el instinto como un encadenamiento de reflejos transmitidos por la herencia.

Lo propio y característico del instinto en su forma pura es que ese encadenamiento sea inconsciente no se tiene idea del fin que se va a realizar. En el caso de la cobra que apuntamos un poco antes vimos cómo un destello de inteligencia asomó en medio del instinto. Hubo un comienzo de discernimiento, de consciencia.

Así se nos presenta el intelecto emergiendo obscuramente del reflejo y del instinto. Lo propio del acto inteligente es que se lleve a cabo teniendo una clara percepción del objeto que se persigue y seleccionando deliberadamente los medios que más bien conduzcan a él.

Simbólicamente se puede expresar de la manera siguiente la diferencia que se manifiesta en los procedimientos del instinto y de la inteligencia: Si suponemos un fin veremos que el instinto lo realiza siempre pasando por una serie de reflejos a-b-c-d-e, mientras que la inteligencia, consciente del fin, puede llegar a él por a-c-d o a-b-e-, siguiendo el camino que considera más adecuado.

Por último, puede ocurrir también que el mismo espíritu

inteligente se haga mecánico y que un acto que ha empezado por ser consciente en todos sus detalles concluya por tornarse inconsciente a fuerza de repetirse. De esta suerte un hábito viene a ser una especie de instinto adquirido. El luchador que toma la actitud de defensa en caso de un ataque repentino lo hace instintivamente. Cabría reponder a esto, que cualquiera lo haría; pero es indudable que el que no se ha ejercitado en el box o en otra forma de lucha lo hará con mucho menos acierto que el adiestrado.

La formación de buenos hábitos constituye un tesoro espiritual que almacenamos y que nos permite proceder bien en muchas ocasiones sin cargar nuestra conciencia con largas deliberaciones. Por esto ha dicho Le Bon que la tarea de la educación consiste en hacer pasar lo consciente al campo de lo inconsciente.

Si suponemos ahora un hábito repetido durante una larga siere de generaciones y transmitido por herencia como carácter adquirido a las generaciones posteriores, tendríamos el caso de un instinto que no provendría de la complicación de algunos reflejos sino de la mecanización de un acto primeramente consciente. Así explica Richet el instinto de hacer nidos de algodón. «Sea, por ejemplo, dice, cierta especie de ave que construya su nido con las hojitas, el musgo o las naturalezas que encuentre. Su nido estará compuesto principalmente de un acolchonado de ramas y con muy pocas flores de algodón porque supongo que en el país donde vive los algodonereros son raros. El animal, para edificar su nido, tomará indiferentemente el algodón, el musgo, las hojitas, la paja. Pero si, por una causa cualquiera, en el lugar en que se encuentra llega a ser más abundante el algodón, nuestro pájaro tomará el algodón más fácilmente y con más frecuencia que todas las otras ramas; y continuará así durante 10, 20, 30, 100 generaciones. El hecho de haber tomado así siempre el algodón con preferencia a los otros elementos, produce un hábito que se trasmite por herencia y que, por el hecho de la herencia aún, deviene de una generación a otra más inherente a la organización mis-

ma del animal. Vienen todavía cien generaciones y el pájaro habrá tomado el hábito de construir su nido con algodón sólo. Supongamos todavía 100 generaciones y el pájaro no podrá construir su nido sino con algodón. Por el hecho de la sola herencia el hábito se hará hereditario, fatal: será un verdadero instinto» (1).

A nuestra relativamente escasa resistencia al trabajo ordenado se le puede señalar un origen análogo. Al hombre primitivo le repugna toda labor sistemática. Algunos sociólogos han llegado a decir que la esclavitud fué en un principio una institución benéfica porque introdujo por la fuerza el hábito del trabajo que de otra manera no habría arraigado en el alma humana.

Recordemos al terminar esta parte que si bien los buenos hábitos, como hemos dicho, constituyen un tesoro espiritual, no debemos dejarnos *mecanizar* demasiado por ellos, y que según la frase de un poeta, grata sin duda a las tendencias bergsonianas, la ley de todo ser es o renovarse o morir.

(1) Psychologie générale, pág. 99.



CAPITULO VI

Origen de la materia y de la vida.—Dualismo y espiritualismo.—Naturaleza del hombre.

Tienta Bergson encontrar el origen de la inteligencia al mismo tiempo que el de los cuerpos, dos empresas que se le presentan como correlativas.

Es una empresa obscura que trataremos de exponer de la manera más inteligible que nos sea dado, en cuanto el asunto lo permita.

La intelectualidad y la materialidad se habrían constituido en sus detalles por adaptación recíproca. Una y otra se derivarían de una forma de existencia más alta y más vasta.

La psicología comparada no señala, según Bergson, el origen de la inteligencia cuando sigue su desarrollo progresivo a través de la serie animal. Al proceder así se aplicaría un molde de la inteligencia misma y se daría por sentado lo que se quería explicar.

«Más modesta, dice nuestro autor, es la filosofía que reclamamos, la única, por otra parte, capaz de completarse y de perfeccionarse. La inteligencia humana, tal como nos la representamos, no es de ninguna manera la que nos mostraba

Platón en la alegoría de las cavernas. Uncidos como bueyes de trabajo a una pesada tarea, sentimos el juego de nuestros músculos y de nuestras articulaciones, el peso del arado y la resistencia del suelo: obrar y sentirse obrar, entrar en contacto con la realidad y aun vivirla, pero sólo en cuanto interesa a la obra que se ejecuta y al surco que se traza es la función de la inteligencia humana. Sin embargo, un fluido bienhechor nos baña, de donde sacamos la fuerza misma para trabajar y vivir. De este océano de vida en que estamos sumergidos aspiramos sin cesar algo, y sentimos que nuestro ser, o por lo menos la inteligencia que lo guía, se ha formado ahí por una especie de solidificación local. La filosofía no puede ser más que un esfuerzo para fundirse de nuevo con el todo. La inteligencia, reabsorbiéndose en su principio, revivirá al revés su propia génesis» (1).

¿Qué es este fluido bienhechor que nos baña y del cual sacamos la fuerza misma de trabajar y de vivir?

Sería pueril pensar que Bergson hubiera querido designar a la atmósfera. No será tampoco el sentimiento y representación del espacio que todos más o menos tenemos, porque éste ni es un fluido ni da fuerzas. ¿Se habrá referido, acaso, a ese conjunto de influencias psíquicas que llamamos el medio social, y que todos sentimos por nuestra convivencia en sociedad? Parece poco probable, porque sería emplear una expresión obscura para darnos a conocer algo que es relativamente claro. No queda más que ver, en tal pensamiento, el producto de la fantasía de un poeta que encarna en fluidos exteriores el empuje de sus propias facultades. Es la **expresión** artística y poética de una intuición individual e inefable.

Arrastrado por su intuición nuestro filósofo pide que, para descorrer el misterio del génesis de las cosas y de la inteligencia, ésta salga de sí misma y se sumerja en el fluido, en la franja sutil que la rodea. De ésta suerte encontrará su senda

(1) La Ev. Creatrice, pág 208-209.

propia la filosofía, senda que a nosotros nos parece una genial ilusión, una fantasía.

Supongamos que este fluido bergsoniano exista y tratemos de explicarnos en qué consistiría una inmersión de la inteligencia en él, y si es concebible que eso se practique y simultáneamente salga la inteligencia fuera de sí misma. Si la inteligencia se sumerge lo hará con sus categorías y modos de representarse las cosas, y entonces no habremos salido en realidad de la inteligencia. Si no nos sumergimos con ninguna categoría ni modo de representación, ¿qué es lo que penetra en el fluido, entonces? ¿Es la fantasía? Pero éste es un modo de representación. De donde se podría inferir que Bergson emplea sólo una metáfora para dar consistencia real a las creaciones poéticas de su intuición.

Según Bergson, no se presenta, sin embargo, a la filosofía otra senda de salvación y de labor fructífera. No puede reducirse ella a tomar y dar una nueva elaboración a los solos datos que le suministre la ciencia. Esta serviría únicamente para el estudio de lo inerte, de lo muerto, de lo material; pero lo esencial de la vida se le escapa. Es claro que la ciencia hace bien en proceder así porque su destino es ayudar a la acción, y aun lo vivo puede tratarlo como inerte dentro de ese fin.

Pero la misión de la filosofía es más alta. Gracias a la intuición entra de golpe, por decirlo así, en el mundo de lo vivo, de lo animado, de lo continuamente móvil.

Por otra parte, no sólo sumiéndose en el fluido externo, sino en sí mismo puede uno llegar a la esencia de la vida. Entre este procedimiento y el anterior hay de común que ambos quieren significar una negación de la inteligencia; pero son contradictorios en cuanto el primero preconiza una especie de movimiento hacia afuera, hacia el fluido, y el último un movimiento hacia adentro, el ahondar en sí mismo.

«Concentrémonos, pues, dice Bergson, sobre lo que tenemos a la vez de más apartado de lo exterior y de menos penetrado de intelectualidad. Busquemos en lo más profundo de nosotros mismos el punto en que nos sentimos más inte-

riormente dentro de nuestra propia vida. Entonces nos sumergimos en la duración pura (pure durée), una duración en que el pasado, siempre en marcha, se aumenta sin cesar con un presente absolutamente nuevo» (1).

¿Qué es este sentimiento o impresión de la duración que se nos ofrece como lo más profundo de nuestro yo? ¿No trae consigo sensaciones y representaciones? ¿Cómo puede ver él nuestro pasado que empuja sin cesar sobre nuestro presente, si no trae representaciones? Si no trae representaciones ni sensaciones la llamada duración pura, es el vacío, y si las trae no es pura. De donde se puede inferir que la duración pura es una abstracción sin sentido.

¿Puede ser absolutamente nuevo ese presente que se va agregando sin cesar a nuestro pasado? Me parece que no. Veamos un ejemplo. El momento en que sin duda puedo ahondar con más profundidad en mí mismo y ver modo de sentir por este lado la esencia de la vida es cuando medito en mi gabinete de trabajo. ¿Y me ofrece en esta ocasión el presente algo de absolutamente nuevo para sumarlo al pasado que siento desligarse? La tranquilidad de mi espíritu, mi ánimo de trabajar, mi sentimiento de esperanza, el color de las paredes de mi cuarto, los cuadros y objetos que hay en él, los ruidos que siento, que constituyen los sentimientos, sensaciones y percepciones en que se resuelve mi presente no son en todo absolutamente nuevos. Al contrario, en su mayor parte son repeticiones.

Puede ofrecernos el presente algo nuevo en la creación de una idea, de una imagen; pero este es un instante fugaz y una vez dada forma o expresión a la concepción nueva continúa rodeándonos la atmósfera de sensaciones, que habíamos dejado de percibir por un momento, abstraídos en el afán creador.

Si el individuo no pasa por esos instantes de creación de

(1) L'Evolution Creatrice, pág. 218.

ideas nuevas y al mismo tiempo no tiene conciencia de lo que le rodea, habría que suponerlo en un estado de absorción suprema de éxtasis; pero me cuesta creer que esto sea percibir la substancia de la vida y que tal falta de sensaciones y representaciones pueda ser considerada como un presente enteramente nuevo.

Ya hemos dicho más de una vez que la intuición no puede conducir más que a la simple creencia. Agreguemos ahora que Bergson con su filosofía establece un doble dualismo. Por un lado el dualismo de substancias y por otro el de las facultades de conocer. De una parte tendríamos la inteligencia que nos daría luz en todo lo relativo a lo material e inerte, y de la otra la intuición que nos serviría para comprender la vida que arranca del impulso original de naturaleza espiritual.

O en otros términos: en la realidad se nos presentan dos órdenes: el orden físico y geométrico y el orden vital.

Este último sería el primordial y habría dado lugar al primero de un modo muy original. El orden vital estaría formado por un principio inextenso que por aflojamiento se convertiría en extenso (qui n'a qu'a se detendre pour s'étendre).

Esto nos parece absolutamente verbal y vacuo; pero veamos más detalles.

¿Cuál es este principio inextenso?

A falta de un mejor nombre lo hemos llamado «conciencia» dice Bergson.

Pero no se trata de esta conciencia disminuída que funciona en cada uno de nosotros. Nuestra conciencia es la conciencia de un determinado sér vivo colocado en cierto punto del espacio; y si marcha, es verdad, en la misma dirección de su principio, se siente sin cesar atraída en sentido inverso. En la acción libre, cuando contraímos todo nuestro ser para lanzarlo adelante, tenemos la conciencia más o menos clara de los motivos y de los móviles, y aun, estrictamente hablando, del devenir por el cual ellos se organizan en acto; pero el *querer puro* (pur vouloir) (la voluntad pura), la corriente que atraviesa

esta materia comunicándole la vida, es algo que sentimos apenas, que a lo más tocamos de paso.

Cuando colocamos todo nuestro sér en nuestro querer y nuestro querer mismo en la impulsión que se prolonga, comprendemos, sentimos que la realidad es un crecimiento perpetuo, una creación que se persigue sin fin. Toda obra humana que encierra algo de invención, todo acto voluntario que encierra una parte de libertad, todo movimiento de un organismo que manifiesta espontaneidad, aporta algo de nuevo al mundo.

Al crear nosotros algo, creamos en realidad una forma, fijamos y materializamos en cierto sentido la corriente de nuestra vida. Así podemos concebir la aparición de la materia misma, que llamaremos la forma pura, como el resultado de la interrupción momentánea de la corriente creadora. La *extensión* aparece como una *tensión* que se interrumpe. La materia se nos presenta como algo que se *deshace*.

La vida que evoluciona en la superficie de nuestro planeta está adherida a la materia. Si fuera pura conciencia, y sobre todo si fuera supraconciencia, sería pura actividad creadora; pero ya que no puede tanto continuará por lo menos el impulso inicial de que partió. Este impulso, que ha determinado el desarrollo de la función clorofílica en la planta y del sistema sensori-motor en el animal, ha conducido a la vida a medios más eficaces para la fabricación y empleo de explosivos más y más poderosos. Estos explosivos, o sea los órganos, no son más que un almacenamiento de la energía solar, energía cuya desgradación se encuentra provisoriamente suspendida en algunos de los puntos en que se derrama.

Imaginémonos un recipiente lleno de vapor a una alta tensión y en las paredes del vaso algunas fisuras por donde se escapan chorros de vapor. El vapor lanzado al aire se condensa casi por completo en gotas que vuelven a caer, y esta caída representa simplemente la pérdida de algo, una interrupción, un déficit. Pero una débil parte del chorro de vapor subsiste no condensado durante algunos instantes. Esa parte se esfuer-

za por levantar las gotas que caen, y logra a lo más demorar la caída. Así de un inmenso depósito de vida deben lanzarse sin cesar chorros que al caer forman otros tantos mundos. La evolución de las especies vivas en el interior de nuestro mundo, por ejemplo, representa lo que subsiste de la dirección primitiva del manantial original y de un impulso que se continúa en sentido inverso de la materialidad.

Ese depósito de vida no hay que imaginárselo como una cosa sino como una continuidad de acción, de brote (jaillissement). Dios, así definido, no tiene nada de hecho por completo, de definitivo; es vida incesante, acción, libertad.

El *impulso vital original* consiste en suma en una exigencia de creación; pero no puede crear de una manera absoluta porque encuentra delante de él a la materia, es decir al movimiento inverso del suyo.

*
* *

Interrumpamos por un momento la descripción, en que hemos parafraseado a Bergson, de los esfuerzos que ha debido gastar el fantástico impulso vital, y analicemos.

La materia ha debido provenir, como hemos visto, de la interrupción del movimiento de la fuerza espiritual primitiva, y luego el desarrollo de la vida se encuentra estorbada por la creación que ella misma acaba de dar a luz en un momento de descuido. ¿Es esto inteligible? Por mi parte lo hallo absolutamente imaginario y que no puede dar lugar sino a combinaciones formales de datos fantásticos.

Dios, de que acaba de hablar Bergson, ¿es lo mismo que el impulso vital original o es algo distinto? De todo lo que ha dicho anteriormente sobre lo inconcebible y llena de dificultades que se presenta la idea de una creación debe desprenderse que es lo mismo. Dios en la filosofía de Bergson no posee personalidad propia ni substancia aparte del fluido creador de la vida.

*
* *

Volvamos a la descripción del impulso vital.

La vida entera, tanto vegetal como animal, se presenta como un esfuerzo para acumular energías y para soltarla en seguida en canales flexibles, transformables, en la extrevidad de los cuales ella ejecutará trabajos infinitamente variados.

No es inverosímil que la vida exista en otros planetas, en otros sistemas solares también, y bajo formas y condiciones físicas de que no tengamos ninguna idea.

Se concibe, pues, que la vida haya podido revestir otro aspecto exterior y dibujar formas muy diferentes de las que le conocemos. La vida es de orden psicológico y es de la esencia de lo psíquico envolver una pluralidad confusa de términos que se compenentran. Nosotros mismos somos uno y múltiples a la vez. Nuestras diversas tendencias nos muestran una multiplicidad irreductible y nuestra conciencia eleva la voz de una unidad que lo envuelve todo.

En todo el dominio de la vida se manifiesta una oscilación constante entre la individualización y la asociación. Los individuos se yuxtaponen en una sociedad; pero la sociedad, apenas formada, querría fundir en un organismo nuevo a los individuos yuxtapuestos, para formar ella misma un individuo que pase a ser parte integrante de una asociación nueva. En el grado más bajo de la escala de los organismos encontramos ya verdaderas asociaciones, las colonias microbianas, y en estas asociaciones, si debemos creer a un trabajo reciente, la tendencia a individualizarse por medio de la constitución de núcleo. Se conoce la teoría llamada colonial sobre el origen de los organismos superiores. Los protozoos, constituídos por una célula única, habrían formado meros agregados, por medio de yuxtaposición, los cuales, juntándose a su vez, habrían producido agregados de agregados. Así organismos más y más complicados, más y más diferenciados habrían nacido de la asociación de organismos apenas diferenciados y elementales.

Bajo esta forma extrema la tesis ha levantado objeciones graves. Cada día se afirma más la idea de que el *polizoismo* es un hecho excepcional y anormal. Pero no es menos cierto que las cosas pasan como si todo organismo superior hubiere nacido de una asociación de células que se hubieren repartido entre ellas el trabajo.

La evolución de la vida se verifica, pues, por su esencia misma, en la doble dirección de la individualidad y de la asociación. Salta de una forma a la otra sin fijarse en ninguna por completo.

*
* *

Bergson nos ha presentado su doctrina sobre el origen de la vida. Antes se ha complacido en impugnar el transformismo diciendo que para concebir todas las variaciones que esta hipótesis supone se necesitaría de la intervención de un buen genio que las coordinara.

Para llenar estos vacíos nos ha ofrecido la concepción de un *impulso vital original*.

¿No desempeña este impulso también las funciones de un buen genio providencial?

De su naturaleza y origen no sabemos nada, es misterioso.

Es un *deus ex machina* que sirve para explicar con su presencia todas las sinuosidades, divergencias y enigmas de la vida. En realidad no explica nada. Constituye sólo una apariencia de explicación, una explicación verbal una descripción de los procesos de la vida, acompañada oportunamente de la intervención del *impulso original*.

La doctrina de Bergson es una nueva forma de vitalismo, antiquísima escuela cuyas manifestaciones más modernas se encuentran en las supuestas *arqueas* de Van Helmont y en la *dominante* (energía dominante) de Reinke.

El vitalismo tiende a eliminar toda investigación, teniendo siempre a la mano una entidad metafísica que resuelve con su presencia cualquiera dificultad.

La biología contemporánea lo ha condenado definitivamente. No basta con decir en su defensa que la biología es una ciencia y que el impulso original de Bergson y otras entidades vitalistas análogas son creaciones de la filosofía. La misión de la de la filosofía no puede consistir en forjar expresiones huecas e inútiles.

Y menos cuando la biología se ha encontrado capaz de dar soluciones racionales a los problemas que la preocupan. Y aunque éstos sean aún muchísimos no se ha demostrado que sus métodos, fundamentalmente experimentales, no puedan conducirla a resultados definitivos.

Cuando Bergson se admira de la armonía que revelan los organismos y su maravillosa adaptación a determinadas funciones, no considera dos cosas al ir a buscar en un *impulso vital*, la explicación de estos hechos. Ha considerado antes nuestro filósofo al tiempo casi como un ser animado y ahora al buscar la clave de la adaptación no lo toma en cuenta. Queda extasiado ante las maravillas del ojo de los moluscos y de los vertebrados y no se conforma con que esos prodigios puedan ser el resultado de una simple adaptación al medio. Es claro que tales resultados serían prodigiosos si hubiéramos de suponer para llevarlos a cabo una acción instantánea o un tiempo corto. Pero no es así si suponemos la acción de las variaciones y de la selección durante épocas para las cuales toda nuestra historia humana es muy poca cosa.

Por otra parte, la armonía de los organismos nos deslumbra porque contemplamos sólo a los que han triunfado. Son mucho más los que han fracasado por no haber podido vivir. Ignorando este aspecto sombrío de la naturaleza, la adaptación se nos ofrece como un hecho único que nos admira a primera vista; pero no es así desde el momento en que sabemos que los sistemas armónicamente desarrollados son sólo la excepción y que los abortos y las fallas han sido la regla general.

«Contemplando sólo los éxitos llegamos a la errónea idea, dice Loeb, de que la adaptación de las partes al todo sea una característica específica y general de la naturaleza animada,

por lo cual se diferenciaría de la inanimada. Si conociéramos la estructura y mecanismo de los átomos, nos sería dado probablemente mirar un mundo de maravillosa armonía y de aparentes adaptaciones de las partes al todo. Pronto veríamos en él que los elementos químicos constituyen los únicos pocos sistemas durables en medio de un gran número de posibles pero no estables combinaciones. Nadie duda de que los elementos químicos son el producto de fuerzas ciegas. No hay razón para concebir de otra manera los sistemas durables de la naturaleza viva»(1).

Gana terreno la explicación físico-química de los fenómenos de la vida. Sería la vida el resultado de la transformación de la energía química que suministra el medio ambiente. El biólogo recién citado ha hecho experimentos según los cuales el principio de vida que se observa en el óvulo fecundado consistiría sólo en una oxidación acelerada del óvulo. Este proceso se inicia con el espermatozoide que penetra en el óvulo. Pero Loch ha alcanzado el mismo resultado artificialmente con los huevos de erizo de mar. Ha roto la capa cortical del huevo por medio del ácido butírico y ha obtenido (sin intervención del espermatozoide) la formación de larvas e individuos llenos de vida.

Para algunos biólogos lo que faltaría en esta materia sería obtener la generación espontánea. La vida habría nacido en épocas geológicas, en el fondo del mar o en algún medio húmedo adecuado, en circunstancias que no se han repetido después. La vida se nos presenta ahora como un hecho de filiación: los seres animados, aun los más simples, suponen un antecesor.

Pero hay otros que sostienen que la llamada por nosotros *vida* no es más que la continuación aparente de la vida oculta que sería propia de todos los cuerpos, sin distinción de animados. Los cristales tienen formas orgánicas, se nutren y se reproducen. Hablar de generación espontánea dice F. Bosc, es emplear un término impropio. «Producir con materia bruta un

(1) J. Loch, *The Mechanistic conception of Life*. The University of Chicago Press.

cuerpo dotado de vida no es crear vida; es simplemente modificar las condiciones de la vida profunda, común a todos los cuerpos, para que ella llegue a ser aparente a nuestros sentidos»(1).

Aunque el ensayo de Bose está encaminado a probar la inutilidad del vitalismo, como su título lo indica, no se coloca, sin embargo, en un terreno claramente científico y mecanista. ¿De qué manera se puede entender esa «vida profunda, común a todos los cuerpos» de que habla? Al oír esta expresión se piensa inevitablemente en una especie de fluido vital, que fuera en cierto estado imperceptible para nosotros y que luego saliera a la superficie y se presentara a nuestros sentidos. Es una expresión demasiado antropomórfica.

Ingenieros expone una teoría que nos parece de lo más completo que hasta ahora se ha escrito sobre la formación natural de la materia viva.

Según el autor argentino, la explicación de este problema debe buscarse dentro de un triple criterio: unitario, evolutivo y genético.

«El concepto unitario nos lleva a concebirlos diversos estados físicos de la materia como una serie no interrumpida de condensaciones energéticas, derivadas las unas de las otras por la modificación progresiva de su estructura atómico-molecular y caracterizadas por la adquisición de propiedades que permiten diferenciarlas y deben ser explicadas en continuidad».

«La materia manifiesta propiedades diferenciadas que han permitido clasificarla en cuerpos simples o compuestos, en inorgánica y orgánica, en estados coloides y cristaloides, en organizada y viviente».

«El concepto evolutivo induce a considerar las especies de materia actualmente conocidas como jalones prominentes de una serie que no presenta, o, por lo menos, no ha presentado transiciones bruscas».

«La formación genética de la materia viviente se nos presenta como el resultado de una serie de procesos continuos, a tra-

(1) F. Bose, *Del'inutilité du vitalisme*. *Revue philosophique*, October 1913.

vés de enormes períodos de tiempo. Los seres vivos más elementales no son la transformación directa de los estados físicos más simples de la materia, sino de los estados más complejos. En la evolución de la energía planetaria, las diversas especies de materia han surgido unas de otras partiendo de las de constitución atómica y molecular más simple hasta llegar a la constitución atómica y molecular más compleja: morfogenia.

En el curso de esa evolución, la adquisición de las propiedades físico-químicas es una resultante de nuevos estados de equilibrio interatómico e intermolecular; poco a poco, en el curso de evoluciones milenarias, se produce la adquisición de nuevas propiedades en cada «especie» o estado de la materia: fisiogenia. En las etapas más inmediatas a la materia viviente vemos esbozadas o ya definidas las condiciones atómicas y moleculares que la caracterizan, junto con sus propiedades más fundamentales. Algunas especies de la materia han adquirido modificaciones estructurales análogas a la de la materia viviente y manifiestan algunas de sus propiedades; otras poseen varias de esas modificaciones atómico-moleculares, acompañadas por las propiedades correspondientes en la materia viva. Esta última difiere de ellas, por haber adquirido un número mayor de esas propiedades, que en conjunto llamamos vitales, en el curso de una evolución cada vez más diferenciadora de la estructura atómico-molecular: caracterizada por nuevos estados de equilibrio y por la fijación de formas correspondientes a su composición química. En este sentido, *la materia viva puede considerarse como una especie particular entre los estados de la materia: la adquisición de sus funciones (fisiogenia) es un resultado natural de sus modificaciones de estructura (morfogenia).*»

«El estudio de los seres vivientes elementales revela que los proto plasmas contienen materias en estado coloidal; su propiedad más característica es la asimilación (siendo la reproducción un caso particular de ésta), y todo lo que al respecto se sabe autoriza a considerarla como una función que podríamos llamar *catalasis diastásica*, semejantes a otras ya conocidas en ciertas especies».

«En un momento dado de su evolución infinita, y gracias a condiciones particulares de composición atómico-molecular, la materia ha adquirido las funciones que llamamos propiedades vitales: la materia es viviente. Esa evolución es un fenómeno natural» (1).

* * *

Ya hemos observado que Bergson va a parar al dualismo.

Esta tendencia se acentúa al tratar de la conciencia y de la diversidad esencial de naturaleza que existe entre el hombre y los animales, según nuestro filósofo.

Veamos.

La conciencia es una exigencia de creación y no se manifiesta a sí misma sino donde la creación es posible. Se adormece cuando la vida se encuentra condenada al automatismo; despierta desde que renace la posibilidad de una opción. Por esto en los animales de sistema nervioso es proporcional a las complicaciones del cerebro, lo cual no quiere decir, según Bergson, que la conciencia sea un epifenómeno o una fosforecencia de los centros nerviosos. Cerebro y conciencia se corresponden; pero la conciencia no brota del cerebro. El cerebro es el órgano por donde la conciencia penetra en los acontecimientos.

De que dos cerebros se parezcan, el del hombre y el del mono por ejemplo, no se puede inferir que sus conciencias sean comparables.

Pero aun los cerebros se parecen menos de lo que se cree generalmente. El hombre es capaz de aprender, de fabricar cualquier objeto, de adquirir cualquier hábito motor mientras que la facultad de combinar movimientos nuevos se halla estrictamente limitada aun entre los animales mejor dotados, como el mono.

Radical es la diferencia que tenemos que señalar entre la conciencia del hombre y la del más inteligente animal. El hom-

(1) Principios de psicología biológica, págs. 73 y siguientes.

bre es un sér capaz de invenciones, mientras que en el animal la invención consiste en simples variaciones sobre el tema de la rutina. Toda la historia de la vida parece haber sido hasta el hombre la de un esfuerzo de la conciencia para levantar el peso de la materia seguido de un aplastamiento más o menos completo de la conciencia por la materia que volverá a caer sobre ella. Con el hombre la conciencia rompe sus cadenas.

Debe esta ventaja el hombre en primer lugar a la superioridad de su cerebro, que le permite construir un número ilimitado de mecanismos motores; la debe al lenguaje que suministra a la conciencia un cuerpo inmaterial en que encarnarse y a dispensa así de posarse exclusivamente en los cuerpos materiales cuyo flujo la arrastraría y absorvería. La debe esa ventaja a la vida social que almacena y conserva los esfuerzos así como el lenguaje almacena el pensamiento, fija de esta suerte un nivel medio sobre el cual deben alzarse los individuos y en virtud de esta excitación inicial impide que los mediocres se adormezcan, e impulsa a los mejores a subir más arriba. Pero nuestro cerebro, nuestra sociedad y nuestro lenguaje no son más que los signos exteriores y diversos de una misma y sola superioridad interna. Proclaman ellos, cada uno a su manera, el éxito único, excepcional, que la vida ha obtenido en un momento dado de su evolución. Manifiestan la diferencia de naturaleza, y no sólo de grado, que separa al hombre del resto de la animalidad. Aquellos elementos nos permiten ver en el término de la carrera que la vida ha hecho un ancho trampolín desde el cual sólo el hombre ha sido capaz de saltar el obstáculo que había. Todos los demás organismos encontraron la cuerda demasiado alta.

En este sentido especial el hombre constituye el término y el objeto de la evolución.

Sólo por medio de la filosofía, que es intuición, podemos ahondar el significado completo de este proceso evolutivo que culmina en el hombre. Su ciencia es de naturaleza espiritual. El gran error de las doctrinas espiritualistas ha consistido en creer que aislando la vida espiritual, suspendiéndola en el es-

pacio lo más alto que se pueda sobre la tierra, se la ponía al abrigo de todo ataque. Esas doctrinas han hecho bien en escuchar a la conciencia cuando la conciencia afirma la libertad humana; pero ahí está la inteligencia que dice que la causa determina su efecto, que lo mismo condiciona a lo mismo, que todo se repite. La ciencia nos muestra la solidaridad de la vida consciente y de la actividad cerebral cuando se quiere afirmar la independencia de la persona de toda materialidad. Los espiritualistas atribuyen con razón al hombre un lugar privilegiado en la naturaleza y hacen bien en tener por infinita la distancia que lo separa del animal; pero la historia de la vida nos hace asistir al génesis de las especies en virtud de una transformación gradual que parece reintegrar al hombre en la animalidad. Tienen razón los espiritualistas al no cerrar los oídos a la voz del instinto poderoso que proclama la probable supervivencia de la persona; pero si existen así almas capaces de una vida independiente, ¿de donde vienen? ¿cuando, cómo, por qué entran en este cuerpo que vemos salir muy naturalmente de una célula mixta tomada de los cuerpos de los dos padres?

Todas estas preguntas quedarán sin respuesta y el espiritualismo así entendido será tarde o temprano barrido por la ciencia.

No hay que buscar la explicación de la vida del espíritu en tal o cual viviente determinado. La vida entera, desde el impulso inicial que la lanzó al mundo, se presenta como una onda que sube y que contrarresta el movimiento descendente de la materia. En la mayor parte de su superficie, en alturas diversas, la corriente ha sido convertida por la materia en remolinos que no avanzan. (Son las plantas, los animales). En un sólo punto pasa la corriente libremente, arrastrando consigo al obstáculo que dificultará su marcha, pero no la detendrá. «Aquí encontramos a la humanidad. La corriente pasa atravesando las generaciones humanas, subdividiéndose en individuos. Así se crean sin cesar almas que, sin embargo, en un cierto sentido preexistían. No son otra cosa que los arroyuelos en que se divide el gran río de la vida corriendo a través del cuerpo de la humanidad. La

conciencia, aunque sufra algunas vicisitudes del organismo que anima es distinta de él y se siente libre. Esto nos enseña la intuición que al mismo tiempo nos da fuerzas para vivir y para obrar. Por ella no nos sentimos aislados en la humanidad y la humanidad no nos parece tampoco aislada en la naturaleza que domina. Así como el más pequeño grano de polvo es solidario de nuestro sistema solar entero, así también todos los seres organizados, desde el más humilde hasta el más elevado, desde los primeros orígenes de la vida hasta los tiempos en que estamos, no hacen más que presentar a nuestra vista un impulso único, indivisible y contrario al movimiento de la materia. Todos los seres vivientes se hallan relacionados y obedecen al mismo formidable aliento. El animal encuentra su punto de apoyo en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera en el espacio y en el tiempo, es un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, atrás y adelante de nosotros, en una carga arrastradora capaz de derribar muchos obstáculos y quizás también de vencer a la muerte».

*
* *

Acabamos de ver en qué consiste el dualismo de Bergson. No es algo primitivo que haya existido siempre. En un principio sólo había una sustancia espiritual, de índole psíquica, la cual por laxitud dió nacimiento después a la materia. Desde este momento principió la lucha entre ambas; la materia es el obstáculo que encuentra la fuerza vital en su desarrollo, y se establece una diferencia radical de naturaleza entre lo que podríamos llamar, sin embargo, la madre y la hija.

Pero la diferencia de sustancia pasa a ser patente no sólo entre la materia y la vida, sino entre dos formas de vida, entre el hombre y los demás animales principalmente.

Así esta filosofía, que empieza por ser un monismo espiritualista, va a caer en el antiguo dualismo, ligeramente modificado.

Tiene de característico su negación de las almas como entidades individuales. El espíritu es un fluido universal que asoma por donde puede a través de la materia.

Que exista una diversidad esencial de naturaleza entre el hombre y los demás animales no es admisible a la luz de la ciencia. «La anatomía, histología, embriología y filosofía comparadas concuerdan, con rara unanimidad, en referir el hombre al grupo de los animales vertebrados, mamíferos, placentados, primates, simios y catarrinos». (1).

Las circunstancias a que Bergson atribuye la superioridad del hombre, la conformación del cerebro, el lenguaje y la sociedad, no son condiciones peculiares únicamente del sér humano; son propias de éste en un grado más alto que de cualquier otro organismo; pero los animales también las poseen.

El naturalista inglés Romanes ha esbletacido un notable paralelo entre el desarrollo mental del hombre y el de los animales y ha encontrado que los grados de la psicogenia individual humana corresponden a los de la psicogenia a través de las especies. Tanto en el desarrollo intelectual (memoria, conocimiento, ideación, fantasía, razon etc.), como en el afectivo (emociones, inclinaciones, sentimientos, etc.), ese paralelismo es fácil de notar hasta el décimo quinto mes del nacimiento humano.

«Después del décimoquinto mes, la evolución mental del sér humano sigue su desarrollo, sobrepujando la de todas las otras especies animales; la función del lenguaje se complica extraordinariamente, estableciendo amplias diferencias cuantitativas entre el hombre y sus ascendientes filogenéticos».

«Amplias diferencias, en verdad, pero no cualitativas, ni tan grandes que permitan suponer que la descendencia mental del hombre no siga idénticas vías genéticas que su descendencia morfológica.

Los estudios de Thorndicke demuestran que, en rigor, no existe el pretendido abismo intelectual entre el hombre y los

(1) Ingenieros, Principios de psicología biológica, 165.

monos. Ese insigne investigador ha experimentado sobre tres individuos del género *Cebus*, que pertenecen a un grupo bastante inferior de primates, los *platirrinos*: sometía los tres animales a numerosas coerciones mecánicas, para observar si las salvaban y si conseguían adaptar su conducta a las circunstancias (1).

De estas experiencias se ha podido deducir que los monos son capaces de *atención*, de *modificar sus instintos* y de *seguir* propiamente cierta *conducta* calculada, de *educación* y de *invención*.

El maravilloso desarrollo del lenguaje humano ha hecho que los enemigos de la teoría evolucionista hayan ido a buscar en él un argumento para invadirla. Pero se han equivocado.

Los estudios de Garner confirman con hechos bien observados que el lenguaje articulado no es patrimonio del hombre. Ese sabio se dirigió a los bosques africanos, encerrándose en una jaula para defenderse de las fieras, con el objeto de observar cuidadosamente las costumbres y especialmente los medios de expresión vocal usados por los monos. Después de veinte años de observaciones trajo Garner una cantidad de discos fonográficos en que había registrado los diversos gritos de los monos; y ha encontrado que éstos poseen por lo menos veintidos palabras distintas para expresar sus emociones, sentimientos y deseos.

«Llegada a conclusiones de este valor, dice Ingenieros, la psicología comparada entra a ser la base de cualquier estudio genético sobre las funciones mentales del hombre. Ninguna psicología humana merece el nombre de *ciencia natural* si un siglo después de haberse demostrado el transformismo, no toma como punto de partida la evolución de las funciones psíquicas a través de la serie animal. El *alma* del hombre sólo fué incomprendible para los que desdeñaron buscar sus orígenes en las *almas* de las otras especies vivas que nos han precedido

(1) Ingenieros, obra citada, páj. 171.

en la evolución filogenética, aprendiendo a sentir, a gozar, a sufrir, a observar, a comparar, a pensar, en una lenta progresión a través de millones de siglos» (1).

Carece de fundamento, pues, la tentativa de Bergson de vigorizar el antiguo dualismo y de señalar al hombre una naturaleza esencialmente distinta de la de los otros seres.

*

* *

Para terminar este capítulo diremos que la *Evolución Creadora* es un libro que seduce por su estilo; pero más que una obra filosófica es un poema.

Su principal personaje es el *impulso vital original*. Guiados por el poeta-filósofo seguimos las huellas de su peregrinación por la tierra, de sus luchas contra la materia, de sus bifurcaciones, en un viaje fantástico y mareante que termina con un himno triunfal entonado a la vida humana.

Pero esto puede ser tan representativo de la realidad como la cabalgata de las valquirias. O la vida se explica como un fenómeno natural de la evolución de la materia, como una síntesis sutil de energías fisico-químicas o continúa siendo un misterio, rotulado con todos los nombres que el vitalismo y el antropomorfismo quieran inventar.

El *impulso vital original* de Bergson es uno de estos nombres; es, como hemos dicho antes, un *deus ex machina*, que se presenta donde haya que dar razón de algún proceso de la vida, pero que no se esclarece nada.

(1) Obra citada, pág. 176