

de la inteligencia y la pura pasividad de la sensibilidad. En los fenómenos de la sensibilidad, como en la naturaleza que los produce, todo es informe, incoherente y mudable: las formas, las leyes que los unen, los conceptos, los produce por sí sola la actividad de la inteligencia, sin correspondencia alguna en la sensibilidad, ni por consiguiente, en las cosas. De donde se sigue la imposibilidad de pasar de los conceptos de la inteligencia á los objetos existentes fuera de ella; todo debe ser subjetivo, aun los datos de la sensibilidad, en la teoría kantiana. Son subjetivos los conceptos de la razón y del entendimiento, lo son igualmente las formas cuantitativas generales de espacio y tiempo de la sensibilidad, lo son también las especiales cualitativas de color, sonido, etc. ¿Qué queda entonces en las representaciones y modos de la conciencia, que pueda lógicamente conducirnos al conocimiento de algo real fuera de ella? No queda más que el carácter pasivo de los fenómenos de la sensibilidad; puesto que se producen en nosotros y sin nosotros, deben proceder de una realidad desconocida exterior á nosotros; pero aun aquí es necesario emplear el concepto de causa, cuyo valor es puramente subjetivo. En conclusión: la razón humana no puede traspasar los límites de la propia conciencia, ni en el orden de los conceptos, ni en el de la experiencia; si hay algo fuera de nosotros, este algo será siempre una incógnita. Tiene razón Balmes: «*La Crítica de la razón pura* es la muerte de la razón; ésta se examina á sí misma para suicidarse.»

#### § IV.—Teoría instrumentalista de los conceptos

1.—El siglo XX ha comenzado por una revisión é interpretación nueva de los valores intelectuales, en el sentido de concebir la inteligencia más bien que como facultad representativa de la realidad, como instrumento de acción práctica. La idea pragmatista flota hoy por todas partes en el ambiente intelectual: W. James, al consignar este hecho, decía verdad. Ya se llamen *intuicionismo*, *inmanentismo*, *filosofía de la acción* en Francia; *pragmatismo* en América, *humanismo* en Inglaterra, *filosofía de los valores* en Alemania, todos tienden á dar á la inteligencia una finalidad práctica subordinada á los fines de la vida; todos representan una reacción contra los refinamientos intelectualistas, contra los idealismos abstractos y vacíos, y contra los naturalismos científicos, que alternativamente venían repartiéndose durante el siglo pasado el monopolio de la especulación filosófica.

La razón especulativa ha demostrado en sus continuos fracasos, en los resultados de su labor siempre escéptica y negativa, la incapacidad radical en que se halla para formar convicciones que den un sentido y orienten la vida humana; y sin convicciones, sin ideales esta vida carece de valor. Y es que la inteligencia se ha atribuido una función que no es la suya propia, y para la que no ha sido hecha; siendo por constitución natural, analítica y desorganizadora de la realidad y de la vida, no puede conocer la una sin caer en el escepticismo teórico, ni dirigir la segunda sin evitar el escepticismo práctico que es desorden y anarquía. Es necesario, por tanto, cambiar de procedimientos, y dejando la ruta seguida hasta aquí por todas las filosofías de encontrar la verdad y la dirección de la vida en la razón, buscarlas en la

voluntad, en el sentimiento, en la acción práctica, en las afirmaciones y tendencias espontáneas, prelógicas y superracionales, que brotan de las profundidades de nuestra conciencia y nos hablan el lenguaje de la verdad; todo menos poner la negación y la duda como bases de la vida. Si la realidad y la vida en su fondo son irracionales é ilógicas, ¿no será empeño vano el de las filosofías que tratan de aprisionarlas y comprenderlas en formulismos rígidos y abstractos de una lógica racional? Tal es la posición del pragmatismo de la inteligencia.

2.—Al modo como el instinto construye instrumentos orgánicos para el desarrollo y mantenimiento de la vida, inconscientemente, ciegamente, así la inteligencia tiene como fin fabricar reflexivamente instrumentos ideales y modelos físicos con que someter la naturaleza á las exigencias y necesidades de la vida humana. El progreso de la humanidad, la ciencia y sus aplicaciones industriales no son otra cosa. Y no hay que pedir al instrumento virtud de representar las cosas, sino solamente condiciones de hacer efectivas sus aplicaciones en resultados útiles. La inteligencia no está constituida naturalmente para la especulación y la verdad, sino para la acción; y por no haber comprendido esta función propia suya las filosofías intelectualistas, se han visto envueltas en vanas especulaciones y antinomias insolubles, de donde su escepticismo irremediable. El criterio intelectual no consiste, pues, en que la inteligencia haya de conformarse á la realidad de las cosas, conformidad imposible en sí misma, sino en que los conceptos sean instrumentos útiles y adecuados á las exigencias prácticas y necesidades del vivir.

Y si los conceptos de la inteligencia no nos dan la representación y la verdad de las cosas, ¿habremos de resignarnos á forzoso escepticismo? Este habrá de ser desde luego el término fatal de toda filosofía de la realidad construída por la inteligencia; no queda, pues, otro remedio sino construir la filosofía de lo real sobre un plano nuevo y distinto

del plano en que se mueve la inteligencia: tal es la *intuición* inmediata. El pensamiento discursivo y conceptual es relativo, simbólico y convencional en la medida que se aparta de la intuición; y la intuición, proyectándose en el movimiento y adoptando la vida misma de las cosas, es el único conocimiento verdadero y real. La razón deforma la realidad; la intuición la descubre en su pureza original. Filosofar supone, pues, en el pragmatismo de la inteligencia, una inversión en las maneras habituales de pensar; «más allá de la lógica»: tal es la forma de la metafísica nueva de la realidad, en todo opuesta á las viejas metafísicas.

Dejando á un lado la múltiple variedad de matices y aplicaciones del pragmatismo, nos limitaremos á lo que hace al caso, considerándole como teoría psicológica de los conceptos, tal como la entienden principalmente H. Bergson y W. James (1).

(1) No es cosa fácil formular una definición concreta y precisa del pragmatismo: en su aspecto negativo es una filosofía antiintelectualista, una teoría del conocimiento que niega á este valor representativo de la verdad de las cosas, y por este lado es un escepticismo; positivamente concibe la inteligencia como un medio ó instrumento de acción. No menos difícil es clasificarle como clasificamos los sistemas históricos, porque no encaja en los cuadros intelectuales en que solemos ordenar las ideas, y cada pragmatista profesa su pragmatismo especial. Hay quien distingue hasta diecisiete formas de pragmatismo. Fouillée (*Revue philosophique*, pág. 337. Abril 1911.) los clasifica en tres grupos: psicológico, epistemológico y moral y religioso. P. Montagne, (*Revue de Philosophie*, p. 136. Febrero, 1910) considerando que más bien que sistema es conglomerado de doctrinas sin cohesión, y en la imposibilidad de condensar en una fórmula sus heterogéneos contenidos, los clasifica en *pragmatismo biológico*, teoría instrumental del conocimiento; *pragmatismo psicológico*, ó teoría motriz de la verdad; *pragmatismo ontológico*, ó teoría humanista de la verdad, y *pragmatismo lógico*, ó teoría de la verdad por sus consecuencias. Basta á nuestro propósito tener en cuenta las dos corrientes de mayor importancia: el pragmatismo como teoría psicológica de los conceptos y de la experiencia: intuicionismo de Bergson y «filosofía nueva», y el pragmatismo humanista de la verdad por

3.—La tendencia universal de los filósofos á construir la filosofía de la realidad sobre el plano de la inteligencia, ha envuelto al espíritu en todo género de antinomias insolubles. Se había supuesto que la inteligencia estaba orientada hacia la especulación, y naturalmente construída para representar y sorprender el interior de las cosas. Bergson y todos los pragmatismos rechazan este postulado; la razón humana, más que para la verdad, está hecha para la utilidad. «La inteligencia es cosa muy distinta de como nos la presenta Platón en la alegoría de la caverna. No es su función mirar cómo van pasando las sombras vanas; ni tampoco contemplar, volviendo atrás la mirada, al astro deslumbrador» (1). Está hecha—dice Bergson—más que para representar la verdad de las cosas, para construir concepciones simbólicas, más cómodas y manejables, aunque nada ó menos

sus consecuencias: W. James, Schiller.—Cfr.: Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire* (1896), *L'évolution créatrice* (1907). Le Roy: *Une philosophie nouvelle* (1912). W. James ha resumido sus ideas sobre la inteligencia, en la obra *A pluralist universe* (1908), donde subscribe la crítica hecha por Bergson contra el intelectualismo, y que él juzga definitiva. F. G. S. Schiller: *Etudes sur l'humanisme*, trad. franc. (1909); últimamente ha publicado un código de lógica pragmatista: *Formal Logic* (1912), en que trata de hacernos volver de Aristóteles á Protágoras.

Las doctrinas pragmatistas están de moda desde principios de siglo, habiendo producido una literatura abundante en sus variadas formas y aplicaciones á la filosofía, á la ciencia, á la moral y á la religión. Los estudios de crítica y refutación no han sido menos numerosos. Puede consultarse: A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* (1911); Leclère, *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme*; C. Piat, *Insuffisance des Philosophies de l'intuition* (1908); A. Jarges: *La crise de la certitude* (1907). Véanse los artículos de crítica publicados en *la Revue Néo Scolastique*, firmados por León Noel, y de *la Revue de Philosophie*, especialmente el número extraordinario *L'Evolutionisme dans les sciences morales* (1912). Cfr. nuestros art. *Pragmatismo y Humanismo* publicado en *Cultura Española* (1906); *La filosofía nueva* (1910-1911) y *Las filosofías de la vida y el intelectualismo* (1912) en *La Ciudad de Dios*.

(1) *L'évolution créatrice*, p. 321.

conformes con la realidad que las intuiciones de la experiencia. La inteligencia aparece así como instrumento que trabaja y transforma lo real para adaptarlo á las necesidades y exigencias del vivir; siendo inútil pedirla virtud reveladora de las cosas, no habiendo sido hecha para eso.

De donde se sigue, que los conceptos discursivos con que la razón vulgar llama de sentido común, y la razón científica creen expresar las cosas, y aún la misma experiencia vulgar ó científica interpretada ó modelada por aquellos conceptos, son *fabricamenta mentis*, construcciones mentales, cosas de hábito ó herencia formados libremente y sugeridos por las necesidades de la vida, no expresión de formas reales, ni tampoco debidos como suponía Kant, á formas estructurales de la naturaleza de nuestro espíritu. «Considerada la inteligencia en lo que parece ser su tendencia original, es la facultad de fabricar objetos artificiales y de variar indefinidamente la fabricación.» Y la ciencia, por tanto, no debe tenerse como expresión de la verdad de las cosas, ni como construcción definitiva en ninguna de sus partes, sino como artefacto con que utilizarlas, que varía indefinidamente en función de las condiciones y necesidades de la vida. La definición clásica del hombre por su inteligencia, *homo sapiens*, debe, pues, ser cambiada por esta otra más exacta, *homo faber*.

Ya se dirija la inteligencia al exterior ó se concentre por la reflexión en su interior, ya se la considere en los conceptos del sentido común, ó de la ciencia y de la filosofía, sus conceptos son siempre fórmulas útiles y prácticas creadas en función de las necesidades, no ecuaciones de la realidad. Nosotros hemos sido hechos, según Bergson, para obrar más que para pensar; ó más bien, cuando seguimos el movimiento de la naturaleza es para obrar para lo que pensamos. Nada tiene pues de extraño que los hábitos contraídos por la acción desfiguren la representación (1).

(1) *Ibid.*

4.—Esta subordinación de la inteligencia á la acción aparece ya en los datos de la experiencia vulgar. «Nuestras percepciones nos dan el diseño de nuestra acción posible sobre las cosas, más bien que el de las cosas mismas». Percibimos en las cosas exteriores cualidades y formas á manera de objetos estables y discontinuos; pero estas son ilusiones fabricadas por los sentidos, que no hay cosas ú objetos discontinuos y distintos de la realidad, donde todo es cambio y movimiento continuo deslizándose en la duración; y la duración, que no es lo estable sino fluir incesante, constituye el fondo de las cosas. Las percepciones son «vistas estables sobre la inestabilidad» instantáneas tomadas sobre la transición, de donde la duración, el fondo real, ha desaparecido.

La inteligencia después, y guiada siempre por las necesidades prácticas de la vida individual y social, transforma y desfigura estas primeras percepciones sustituyéndolas por conceptos abstractos y símbolos verbales de mayor estabilidad y utilidad práctica social, que es lo que llamamos sentido común. Sus fórmulas son convencionales y utilitarias, como el papel-moneda, que reemplaza el valor real. Sería, pues, un error atribuir valor real á estas representaciones del sentido común, como lo sería tomar el papel-moneda por las cosas cuyo valor representa. «Preocupada ante todo por las necesidades de la acción, la inteligencia más aún que los sentidos se limita á tomar de cuando en cuando sobre el *devenir* de la materia vistas instantáneas y por lo tanto inmóviles. Así se destacan de la duración de las cosas los momentos que nos interesan, y que hemos ido recogiendo á lo largo de su curso. Y tenemos razón para hacerlo así cuando se trata exclusivamente de la acción. Pero cuando especulando sobre lo real, lo miramos como lo exige nuestro interés práctico, entonces somos incapaces de ver la evolución verdadera, el *devenir* radical» (1).

(1) Ibid, p. 296.

¿Encontraremos la verdad de las cosas en las experiencias trabajadas, ó en las fórmulas y leyes de la ciencia resultados de aquellas experiencias? Menos aún. La inteligencia reflexiva nos distancia aún más de lo real que la espontaneidad del sentido común, aumentando el elemento subjetivo, arbitrario y convencional. El hecho científico es construcción artificial del sabio; aparece, es cierto, más preciso y detallado, pero también, y por lo mismo, más artificial y distanciado del hecho real. Buscando el sabio la simplicidad, exactitud y claridad, deshace la complejidad de los hechos reales para hacer ficciones. Intervienen en la manipulación é interpretación de las experiencias científicas un sinnúmero de definiciones, postulados, hipótesis, teorías, etc., los más de ellos convencionales ó hipotéticos, que deciden el valor de las leyes formuladas. Estas, por consiguiente, y con más razón que los hechos, son la obra artificial del sabio, fórmulas cómodas y útiles con que explota el mundo real. En suma, la ciencia no debe concebirse como representación de la verdad de las cosas, sino como método instrumental y medio de adaptar la realidad á las necesidades de la vida individual y social. La ciencia tiene carácter industrial solamente.

¿Hallaremos la realidad en las construcciones de la filosofía? Unicamente la filosofía, la metafísica puede ofrecernos la realidad en sí, desinteresadamente, sin sombras ni mixtificaciones. Pero no las filosofías de la inteligencia, dialectismos formalistas vacíos y estériles, que el fondo real de las cosas es impenetrable á la inteligencia; sino las filosofías de la intuición pura, exenta de todo prejuicio racional. Esta intuición sintética y profunda de lo real, especie de visión mística ó inspiración poética, rompiendo la cáscara que envuelve el sér de las cosas, penetra en el fondo interior de la realidad en donde todo es continuo, indeterminado, corriente universal, de donde salen todas las cosas, y «de la que cada uno de nosotros somos otros tantos riachuelos en que se ramifica el gran río de la vida». No á

todos es dado ejercitar esta intuición que nos revela el principio universal de las cosas; se requiere un esfuerzo doloroso y violentar la naturaleza para poder sentir la coincidencia de nuestro sér con este principio de toda vida y de toda materialidad; pero no hay más filosofía verdadera que ésta. En suma, la filosofía bergsoniana se reduce á un «empirismo radical» de donde se excluye toda elaboración conceptual de la razón (1).

5.—Examinemos brevemente la teoría de la inteligencia expuesta en lo que precede. En su aspecto positivo de atribuir á la razón una finalidad exclusivamente utilitaria y práctica, no difiere de los demás pragmatismos que serán examinados más adelante. Como teoría de la razón es esceptica y radicalmente negativa. La razón no está naturalmente construída para comprender la realidad de las cosas;

(1) El punto central y metafísico de la nueva filosofía, y del que derivan todas sus interpretaciones de la realidad y del pensamiento, es la solución dada á un problema muy viejo, tanto como la filosofía, y que ya debió ocurrirse al hombre que primero intentó romper la cáscara de las cosas para curiosear lo que encerraba: tal es el eterno dilema del sér y del fieri, del reposo y del movimiento, de la razón y la experiencia; en menos palabras, el dilema del monismo y del pluralismo en la realidad y el conocimiento. Bergson piensa que el dilema es real, sin solución intermedia ni armonía posible de los términos; es necesario pues decidirse por uno de ellos, y entre Zenón y Heráclito, entre sacrificar la experiencia ó la razón, puesto que las dos son incompatibles en relación con lo real, prefiere el sacrificio de esta última; el sér, lo estático y permanente de las cosas son construcciones de la inteligencia; el fieri, el movimiento percibidos en la intuición, esto es lo real. Hay pues dos lógicas incompatibles é inconmensurables una con otra, la lógica de la inteligencia viviendo fuera de la realidad, y la de la intuición inmediata de lo real. De aquí que cuando la inteligencia se esfuerza por penetrar en la realidad, la encuentre impenetrable y sólo vea en ella absurdos y contradicciones; y cuando cree haberla aprisionado en sus formas conceptuales, la realidad se ha escapado y aquélla discurre en el vacío.

la lógica de la inteligencia y la lógica de la realidad siguen direcciones opuestas, una y otra son inconmensurables; los conceptos intelectuales son irreales, y el fondo de la realidad es esencialmente irracional. Tal es en síntesis la gnosología de la inteligencia según Bergson.

Vayan por delante algunas reflexiones que la lectura de las líneas precedentes habrá sugerido al buen sentido del lector. Si la inteligencia no está naturalmente hecha para comprender la realidad, ¿de dónde vienen entonces y cómo se explican ese sentimiento y tendencia innatos, connaturales, necesarios, de tal modo que todas las reflexiones sean inútiles para desprendernos prácticamente de ellos? Tanto valdría como pretender que los ojos no han sido hechos para ver, ni los oídos para oír, ni los músculos para moverse. Si la inteligencia adolece de un vicio original y no ha sido hecha para pensar la verdad de las cosas, ¿con qué derecho se pretende persuadirnos de ello á nombre de la inteligencia misma? ¿No es un contrasentido tratar de mostrar por razones el ningún valor de la razón? ¿Ni qué fe ha de merecer cualquiera interpretación de la realidad y del conocimiento, si no hay otro instrumento de interpretación que la inteligencia, y éste está viciado en su origen?

El pragmatista, para ser consecuente, debe permanecer mudo y silencioso, como una esfinge, ante la realidad de las ideas, no tiene derecho á discutir las ni á negarlas. Si la realidad es impenetrable, por la misma razón debe ser infame (1).

(1) Prácticamente el antiintelectualismo es intelectualista como todas las filosofías, y discurre, piensa y habla y pretende dar á sus conceptos un valor real. ¿Qué significa, en efecto, la obra de Bergson, sino una nueva interpretación del universo y de la vida en términos de razón, ni más ni menos como cualquier otro sistema de metafísica intelectualista? ¿Acaso no es toda ella producto de la lógica discursiva con una fuerza de análisis conceptual y de imaginación sugestiva que supera á veces al más exagerado intelectualismo? Hay allí una construcción ideal acabada, con sus principios y leyes

6.—¿Será cierto que la razón desfigura la realidad, y que solamente por la intuición nos es dado entrar en posesión de ella? Preciso es reconocer aquí un fondo de verdad, cuya exageración constituye un error. Sin duda que entre la razón humana y la realidad de las cosas hay cierta desproporción; la razón es incapaz por naturaleza de adquirir un conocimiento adecuado de las cosas, no podemos conocer el todo de nada; la verdad integral, absoluta y perfecta no es de este mundo; lo individual y concreto como tal es inconcebible; no hay ciencia, decía ya Aristóteles, sino de lo universal, y es axioma escolástico que *omne individuum inefabile*. Y precisamente, la realidad es toda ella individual, y como tal, inconcebible é inexpresable en sus determinaciones y relaciones concretas en conceptos puros y lenguaje de la razón. La razón es esencialmente analítica; necesita descomponer la complejidad infinita de elementos, aspectos y relaciones concretas de los seres para pensarlos, y reunir después estos resultados del análisis abstractivo en síntesis homogéneas, en conceptos y categorías de las cosas. Así procede la razón espontánea en el conocimiento vulgar, y así procede la razón científica, pero acentuando y precisando más los análisis para ordenar los seres é investigar sus relaciones, y este es también el procedimiento de la razón filosófica en sus síntesis universales. Análisis, abstracción, unificación de lo distinto por la generalización, tales son los procedimientos lógicos de la inteligencia que en cuanto tales no tienen equivalencia en las cosas y parecen en cierto sentido desfiguración de lo real, esencialmente sintético é individual. Los conceptos con que trabaja la inteligencia son como las palabras en el contexto de una frase del cual reci-

conceptuales, sus cuadros esquemáticos, sus categorías; todo está en ella concebido como en cualquier intelectualismo bajo formas discursivas y abstractas. ¿Pero acaso se puede construir metafísica alguna ni discutir siquiera las demás, sino es por medio de conceptos de razón? Es que se puede pensar de otra manera que empleando las formas y leyes propias de la razón?

ben su sentido; así los conceptos reciben el sentido de su contexto, que es la intuición de lo real. Y nada tiene de extraño que manipuladas estas formas lógicas con independencia de su contexto, á espaldas de la realidad y sin comprobación constante con ella, puedan fácilmente resultar no una síntesis fiel y verdadera, sino una caricatura de la misma realidad.

De ello tenemos ejemplos abundantes en las concepciones cuantitativas y mecánicas del universo, herederas del geometrismo cartesiano, que han tratado de someter todas las realidades á una disección brutal, terminando por dar al mundo entero el aspecto de una inmensa máquina donde todo estaria regulado y ajustado á determinaciones cuantitativas. Tal es, por ejemplo, la síntesis mecánica de Spencer, en que, partiendo de las «atracciones y repulsiones moleculares», trata éste de explicar con ellas todos los hechos observables, desde la formación de los mundos estelares, la aparición y desarrollo de los organismos y de la conciencia, hasta la constitución de las sociedades y el desenvolvimiento de las civilizaciones; tal es el atomismo universal, analizando y pulverizándolo todo y destruyendo á su paso la realidad y la vida.

El valor de los conceptos racionales, y consiguientemente de toda sistematización científica ó filosófica, depende del enlace de aquéllos, real ó posible, con las intuiciones de la experiencia real; éstas son, en último término, la medida de su legitimidad y verdad. Sin experiencia no hay razón; ó ésta habrá de jugar con conceptos vacíos. Todo sistema puramente ideal, que no tenga su punto de partida en un dato real y sin aplicaciones posibles á la experiencia real es formulismo dialéctico vacío, vano juego del espíritu. Y en este sentido, la filosofía, lo mismo que el sentido común y la ciencia, deberán ser pragmatistas, es decir, realistas. Está conformada de tal modo y orientada nuestra inteligencia, que todos sus conceptos han de estar contenidos ó á lo menos han de haber sido sugeridos por la intuición real. Y si así

está orientada, el filósofo en sus especulaciones deberá seguir lo más de cerca este camino trazado por la naturaleza; desviarse de él, es exponerse á tomar ficciones por realidades.

Es, pues, muy puesto en razón exigir á las especulaciones de inteligencia el «sentido de las realidades», de que suelen carecer estas filosofías racionalistas, estrechas y vacías, que miden toda la realidad por las formas de la razón humana, reducen las certidumbres al tipo matemático y limitan el mundo á las representaciones metafóricas de la razón; así como aquellas otras que no sabiendo distinguir entre las cosas y nuestras maneras de verlas, entre lo real y lo lógico, toman fácilmente las determinaciones subjetivas de sus propios conceptos por realidades, perdiéndose en abstracciones sutiles y elevándose á alturas desde donde se pierde de vista el mundo de los objetos, para así poder construir mundos á su sabor sin las trabas que impone la realidad. Que la misión de la inteligencia no es soñar ni construir sistemas fuera de la realidad, sino penetrar y comprender este mundo de aquí abajo real y concreto (1).

Pero de aquí á afirmar con las filosofías intuicionistas que los conceptos de la razón siguen una lógica independiente é inadaptable á la lógica de la realidad, sin tocar jamás al fondo de las cosas, hay una distancia infinita. Entre el todo y el nada hay términos medios que contienen la verdad. No conocemos el *todo de nada*, cierto; que la inteligencia humana no puede agotar la realidad cognoscible; pero que no podamos conocer *nada de todo*, esto es falso.

7.—Que la realidad es toda ella un fluir y movimiento incesantes donde nada hay permanente; y la inteligencia sólo puede conocer lo inmóvil y estable, de donde la oposición de las leyes de la realidad y las leyes racionales: he aquí las tres afirmaciones fundamentales del intuicionismo; las tres arbitrarias y falsas.

(1) Cfr. L. Baille: *Qu'est-ce que la Science?*, p. 37 y sig.

Supone Bergson que la inteligencia está constituida por inmovilidades, que sus formas conceptuales son moldes fijos en que solidifica, desfigurándolo, el fluir continuo de las cosas, y hasta las percepciones de la experiencia son vistas también estáticas tomadas sobre el movimiento real. A confesión de parte, relevación de prueba; luego no todo es *devenir* y movimiento; luego hay por lo menos una parte de la realidad que se sustrae al cambio incesante, parte la más humana, la más íntima é interesante de nuestra vida, puesto que, según él, es la que gobierna modelando y orientando nuestra acción para insertarla en la realidad de las cosas. La inteligencia, en efecto, elabora conceptos y leyes permanentes fuera de las fluctuaciones del tiempo, discurre según fórmulas inmutables y absolutas, que no otra cosa es la ciencia humana, y aún el pensar sobre las cosas ordinarias de la vida, y aplica el producto de esta elaboración á la realidad, en donde cree hallar la misma permanencia y estabilidad de formas y relaciones. Del mismo modo las percepciones, las imágenes y recuerdos, todo este mundo interior de representaciones concretas, símbolo y reflejo del mundo exterior en que hemos vivido, aparecen á la intuición de la conciencia como formas organizadas permanentes, como vistas estáticas tomadas á lo largo de nuestra vida, que sucesivamente vamos reproduciendo y reconociendo las mismas. ¿Que estas formas y relaciones permanentes así concebidas por la inteligencia ó conservadas en la conciencia son creación suya, que sólo por ilusión fundamental de nuestro espíritu creemos ver realizadas en el mundo real? Pero ilusión ó apariencia relativamente á las cosas del mundo, siempre habrán de ser en sí mismas una realidad, y en el postulado subjetivista (*percipi esse*) la única realidad.

Sin salir de este mundo interior, cuya vida es de una movilidad incomparablemente mayor que la del exterior, aparece á la intuición de la conciencia (y su testimonio no puede ser recusado por las filosofías de la intuición), todo este hervidero de ideas, imágenes, recuerdos, emociones,

tendencias, etc., ordenadas unas con otras y presididas por la conciencia personal del yo, indivisible, permanente, de la que, como fuente única, van saliendo todos ellos en la sucesión del tiempo. En el yo, como en todas las cosas de este mundo, lo uno y lo múltiple, lo permanente y lo variable, el sér y su evolución se encuentran unidos.

8.—La realidad es duración y movimiento, cierto; pero es también, y antes que esto, estabilidad. Pueden concebirse la duración y el movimiento como cambios puros independientes de las cosas cambiantes y que duran; pero este es un concepto abstracto, pura ilusión; como ilusión es también suponer que la inteligencia construye el movimiento y el cambio por inmovilidades yuxtapuestas. El movimiento, en efecto, no es nada sin un sér permanente y estable sujeto del movimiento; es un cambio de relaciones entre lo variable y lo permanente, y así lo concibe la inteligencia, porque así también lo percibe la experiencia, y así se ofrece en la intuición real. Nuestra inteligencia no concibe el movimiento como una serie de instantáneas distintas que se suceden gradualmente unas á otras, sino como un sér idéntico en todas ellas, que va realizándose y pasando de la potencia al acto. El movimiento no es más que la tendencia de un sér á un término en vías de realización.

Hay algo siempre fijo y constante en todas las evoluciones y cambios de la naturaleza. Las propiedades y modos, los fenómenos, exigen para existir un fondo substancial permanente en donde se realizan. El movimiento exige un móvil; la duración un sér que dura; las energías y tendencias, un origen y causa que las produce; la cantidad, ya se considere como limitación y medida de la materia, ó como relaciones de las cosas, no se concibe sin materia limitable y sin objetos mensurables, sin relación ni términos relacionados; en fin, la materia y la energía del universo evolucionan y cambian incesantemente, pero son constantes y permanentes, ya que no en su cualidad, á lo menos en su cantidad,

y, sobre todo, en su fondo real; nada se aniquila, nada se crea.

Hay un orden permanente en el universo, y la ciencia es la expresión de este orden. Las cosas en el existir y en sus movimientos, se ajustan á tipos y normas perfectamente definidos é invariables. La evolución de los seres no es caprichosa ni menos caótica; tiene sus límites en leyes que regulan los cambios todos de los seres, y establecen entre ellos relaciones permanentes. Los mundos estelares realizan movimientos que, por ser constantes, el cálculo permite prever; los seres inorgánicos y los vivientes adoptan tipos uniformes, y en sus movimientos y funciones siguen esta uniformidad en armonía con el tipo; siempre, y en todas partes, lo permanente y lo variable, el sér y cambio se hallan unidos en una misma realidad. La movilidad no se comprende más que por la estabilidad, y la estabilidad es incognoscible sin la movilidad.

El universo no se reduce á la serie de cambios y vistas en desorden que desfilan ante la experiencia; el universo es orden y armonía; todo él está sostenido y vivificado por una idea directora que le organiza; hay en los seres relaciones, encadenamientos, leyes; las causas y los fines gobiernan al mundo y le llenan de una armonía inteligible; y estas armonías, este fondo inteligible, substancial y permanente que las intuiciones no ven, es lo que descubre la inteligencia. «¿Acaso podrá persuadirsenos tan fácilmente—dice Platón en el *Sofista*—, que en la realidad el movimiento y la vida no convienen ciertamente al sér...?—Esto sería, caro Eleata, una extraña aserción.—De otra parte, ¿piensas tú que sin estabilidad puede haber nada que sea lo mismo en sus diferentes modos, en su duración y en sus relaciones?—De ninguna manera.—¿Y crees tú que sin esto pueda existir ningún conocimiento en el mundo?—Tampoco.—He aquí, pues, cómo el filósofo se ve obligado necesariamente á no escuchar, ni á los que creen el mundo inmóvil, ni á aquellos otros que hacen del sér un movimiento universal.