

Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset

J. M.^a ATENCIA

Resumen

En este trabajo se emprende una comparación de algunos elementos centrales de las filosofías de H. Bergson y J. Ortega y Gasset. Tras analizar sus coincidencias y divergencias estableceremos su común pertenencia a una línea de desarrollo de la metafísica europea que arranca de la crítica al kantismo.

Palabras clave: Razón, vida, experiencia, héroe, Bergson, Ortega.

Abstract

In this paper a comparison of some central elements of the philosophies of H. Bergson and J. Ortega and Gasset is tried. After analyzing their coincidences and divergences we will establish their common ownership to a line of development of the european metaphysics that starts up from the critic to the kantismo.

Keywords: Understanding, Life, Experience, Hero, Bergson, Ortega.

SUMARIO 1. H. Bergson y J. Ortega y Gasset. Una relación poco estudiada. 2. Crítica de la metafísica: "Historia de la razón" y Metafísica de la inteligencia. 3. Hacia una reforma del ser y el conocimiento. 4. Vida, intuición, experiencia.

1. H. Bergson y J. Ortega y Gasset. Una relación poco estudiada

De las noticias u opiniones que H. Bergson pudo tener del filósofo español, veinte y cuatro años más joven, no encontramos testimonios escritos en sus obras completas. El autor de *L'Évolution créatrice* ha afirmado su estima por la cultura española en varias ocasiones, pero parece haber valorado en mucha mayor medida su lado religioso y místico que su aportación específicamente filosófica. Vino a España en 1916, durante la “Gran Guerra”, en expresión de Chevalier, “para ilustrar a los españoles, a quienes su amor al orden y a la autoridad los inclinaba hacia Alemania”¹. El dos de mayo de 1916, en una conferencia en el Ateneo de Madrid² expuso con claridad esta valoración de lo español. Bergson afirma allí que ha sido grande la contribución de España a la filosofía. Si por filosofía –dice– se entiende una construcción sistemática que forma un edificio, imponente pero frágil, entonces la contribución española no ha sido considerable; pero no es ésta la concepción de la filosofía vigente en los países latinos y anglosajones. La filosofía no es ni debe ser un edificio formado por abstracciones. Es más, es la ciencia menos abstracta de todas. La ciencia que estudia “la realidad concreta y completa, la ciencia que se esfuerza en contemplar la realidad integral completamente desnuda, sin velos que la cubran, esta ciencia se llama filosofía” (p. 1201). Ahora bien, tomada la filosofía en este sentido, España, tan dotada de talentos artísticos, forzosamente tiene que estarlo para la filosofía. La filosofía no es el arte, pero tiene “profundas afinidades con él”. El artista ve la realidad desnuda y sin velos. Nosotros vemos, al mirar un objeto, convenciones interpuestas entre el objeto y nosotros, signos convencionales que nos permiten reconocerlo y distinguirlo en la práctica, para comodidad de la

¹ Fue presentado al público por Ortega. Bergson venía enviado por el gobierno francés, en la menos importante de sus tres misiones diplomáticas. Cf J.M. Palacios, “Bergson en Espagne”, en *Les études bergsoniennes*, Vol. IX. P.U.F., París, 1970. El 27 de abril de 1920 declararía a J. Chevalier: “No conocía España y la descubrí entonces: a la misma altura espiritual de Francia. No he encontrado nunca en ninguna parte un público tan comprensivo ni tan apto para seguimos dignamente. En Sevilla hablé de la guerra y me vi llevado en conclusión, sintiendo vibrar a mi auditorio, a hablar de la mujer francesa, en una triple invocación a las mujeres de Francia, que levantó el entusiasmo. En Madrid hice un ensayo con mi público por medio de una conferencia sobre el ensueño; luego, viendo que me seguía tan bien, hasta el punto de que me sobrepasaba en el camino por el que le conducía, me elevé a la cuestión del alma, de su espiritualidad, de su supervivencia, de nuestro destino inmortal, y arrastré a mi auditorio mucho más lejos y a más altura que jamás lo había hecho. No era sorprendente comprobar, en ese momento, que España es el país de los espíritus generosos como Don Quijote, y de los místicos como Santa Teresa y San Juan de la Cruz”. (J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*. Trad. A. Míguez. Aguilar, Madrid, 1960, p. 59 y 60).

² H. Bergson, *Mélanges*. P.U.F., París, 1972, pp. 1200 y ss. En adelante citaremos los principales escritos de Bergson siguiendo la *Édition du centenaire* (P.U.F., París, 1959 –cuarta edición de 1984–), utilizando las siguientes abreviaturas: *EDI*: *Essai sur les données immédiates de la conscience*; *MM*: *Matière et mémoire*; *LR*: *Le rire*; *EC*: *L'Évolution créatrice*; *ES*: *L'Énergie spirituelle*; *DS*: *Les deux sources de la morale et de la religion*; *PM*: *La pensée et le mouvant*.

vida. El artista desprecia esta dimensión práctica, esforzándose en ver directamente la realidad misma, sin interponer nada. Y no sólo será un artista sino un filósofo, aunque hay una diferencia: la filosofía se dirige menos a los objetos exteriores que a la vida interior, al alma. Considerado el tema desde este punto de vista, España, “tierra del misticismo, es también la tierra de la filosofía” porque los místicos han tenido una clara visión de la vida interior, penetran en el fondo de su propia alma y van más allá de sí mismos, descubriendo un mundo de cosas inaccesibles a los demás mortales. Si bien los místicos son verdaderos genios, podemos reemplazar su genio por un método que “nos permitirá a todos contemplar sin velos, en una visión directa, las cosas de la vida interior” (*ibid.*).

Nos hemos detenido en la reproducción de este texto porque en él hallamos al menos tres de los caracteres que animan y prestan su específica fisonomía tanto al pensamiento bergsonianos como, en distinto sentido, a la meditación orteguiana: es el primero la ampliación del concepto mismo de filosofía, ya no restringida a sus formas de exposición entonces canónicas, abstractas y sistemáticas; en segundo lugar, la vocación de lealtad a lo real, entendido como lo concreto e individual; y, finalmente, la atención a la vida como fenómeno central de la realidad y fundamento de la verdad. Sobre este último aspecto nos extenderemos más adelante.

Ortega sí se refiere específicamente a Bergson en algunas ocasiones, aunque ciertamente no demasiadas. Por un lado, reconoce el valor del “maravilloso” pensador que es Bergson³ (*ME*, IX, p. 292 n, *QF*, VII, p. 292), el “doctor melífluo” (*PB*, IX, p. 487). Por otro, marca distancias y asegura su originalidad frente al francés, del que además, se distingue por la fidelidad a una visión sistemática y racional de su propia obra filosófica. Así, en *Ni vitalismo ni racionalismo* Ortega pone de manifiesto esta lealtad al sistematismo europeo, saliendo al paso de las confusiones o

³ Citaremos siguiendo la edición de las *Obras completas* de Alianza Editorial, Madrid, 1983, utilizando las siguientes abreviaturas: *AP*: *Adán en el Paraíso*; *ASP*: *Apuntes sobre el pensamiento*; *BF*: *Bronca en la física*; *CBP*: *Comentario al Banquete de Platón*; *DT*: *Defensa del teólogo frente al místico*; *EA*: *Ensimismamiento y alteración*; *ETG*: *En torno a Galileo*; *GD*: *Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida*; *GDD*: *Goethe desde dentro*; *HG*: *El hombre y la gente*; *HS*: *Historia como sistema*; *IC*: *Ideas y creencias*; *IPL*: *La idea de principio en Leibniz*; *IPs*: *Investigaciones psicológicas*; *LNEU*: *Los nuevos Estados Unidos*; *ME*: *Meditación de Europa*; *MQ*: *Meditaciones del Quijote*; *MT*: *Meditación de la técnica*; *NV*: *Ni vitalismo ni racionalismo*; *OEF*: *Origen y epílogo de la filosofía*; *PA*: *Prólogo para alemanes*; *PAP*: *Para el archivo de la palabra*; *PB*: *Pío Baroja. Anatomía de un alma dispersa*; *PDE*: *Prólogo a un Diccionario enciclopédico*; *PDR*: *Para dos revistas argentinas*; *PG*: *Pidiendo un Goethe desde dentro*; *PHF*: *Prólogo a la Historia de la filosofía de Émile Bréhier*; *PIC*: *Prólogo a la Introducción a las Ciencias del Espíritu, de Guillermo Dilthey*; *PPH*: *Pasado y porvenir para el hombre actual*; *PQ*: *Por qué se vuelve a la filosofía*; *QF*: *Qué es filosofía*; *RI*: *Reforma de la inteligencia*; *TNT*: *El tema de nuestro tiempo*. *UL*: *Unas lecciones de metafísica*; *VC*: *Vicisitudes en las ciencias*. En cada caso se indicará en números romanos el volumen y, a continuación, la página. La obra *¿Qué es conocimiento?* (Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1992) aparecerá citada como *QC*.

“mala inteligencia” con que se ha recibido a su filosofía (NV, III, p. 271). Tras pasar revista a las diferentes acepciones del término “vitalismo” en sentido biológico, afirma que son direcciones especiales de la ciencia y no pueden ser aplicados a la filosofía. En lo que toca a las tendencias filosóficas que pueden llamarse vitalistas, Ortega descarta en primer lugar la concepción que haría del conocimiento una mera función vital (en el sentido de Mach y los pragmatistas) y pasa por fin a distinguir entre una filosofía que declara que la razón no es el modo superior del conocimiento y defiende la posibilidad de una relación cognoscitiva más próxima, “propia-mente inmediata a la realidad última” (p. 272) y aquella que no acepta otro método de conocimiento que el racional, pero afirmando la necesidad de situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida.

En el primer caso, la filosofía se plasma en un acercamiento a la realidad última no conceptual, anulando el distanciamiento analítico y “viviendo” las cosas íntimamente. “Bergson ha sido el mayor representante de tal doctrina” (*ibid.*) y ha llamado intuición a “esta intimidad transracional con la realidad viviente”, haciendo de la vida un método de conocimiento, frente al racional.

En el segundo caso (el suyo propio) cuestiones referentes a la relación entre razón y vida pasan a ocupar el primer plano, precisada como un caso particular de la contraposición entre lo racional y lo irracional. En esta tercera acepción queda, pues, incluida la filosofía de Ortega. Si Bergson acepta la posibilidad de una teoría no racional, Ortega, en cambio, entiende razón y teoría como sinónimos. Su obra se opone al racionalismo, pero no va contra la razón, porque no admite otro modo de conocimiento teórico que el racional.

Por nuestra parte, siempre nos ha resultado algo sorprendente el poco interés mostrado por los críticos hacia la relación entre ambos pensadores⁴. El “estudio preliminar”, realizado por Jaime de Salas y yo mismo, que introduce nuestra versión castellana de *Les deux sources de la morale et de la religion*⁵ atiende precisamente a la relación entre los sistemas de Bergson y Ortega y contribuye, creemos, tanto a la comprensión del primero como a la valoración del segundo. El presente trabajo puede considerarse una prolongación del mismo. Al insistir en esta relación no pretendemos en modo alguno subrayar una deuda inadvertida o inconfesada por parte del filósofo madrileño respecto al autor de *Las dos fuentes...*, sino simplemente poner de manifiesto la común pertenencia de ambos filósofos a un movimiento cuyo origen es la obra de Nietzsche, presente en tantos sentidos en la de ambos.

⁴ Una excepción interesante la constituye el trabajo de J. Sánchez Venegas “Origen común y desarrollo divergente en Bergson y Ortega”, en *Pensamiento*, nº 161, vol. 41, enero-marzo 1985, Madrid.

⁵ Tecnos, Madrid, 1996.

2. Crítica de la metafísica: “Historia de la razón” y Metafísica de la inteligencia

a) Ortega: “historia” de la razón

Ortega y Bergson han llevado a cabo una crítica de la metafísica occidental comparable a la de Heidegger. Se trata en uno y otro caso no únicamente de destacar lo erróneo del planteamiento de esta metafísica sino, mucho más radicalmente, de poner de manifiesto cómo en ese milenarismo error se plasma la condición misma de la inteligencia humana y su destino. Ortega y Bergson reivindican la movilidad de lo real frente al carácter estático de las construcciones del intelecto y a la esclavitud impuesta a la razón por el principio de identidad. Bergson ve en esa propensión a la inmovilidad una característica esencial de la inteligencia humana, cuyo origen evolutivo ha hecho de ella un órgano adaptativo, idóneo para apresar la regularidad, la identidad y la permanencia y, en la misma medida, impotente para instalarse en el flujo vital de la duración. Por su parte, Ortega ve en el eleatismo congénito de la metafísica occidental y en la más característica de sus nociones, el concepto de “ser”, la consecuencia final de una respuesta intelectual al problema vital, respuesta históricamente originada en un periodo concreto y en un avatar de la espiritualidad griega de una época dada. Por otro lado, piensa el filósofo español, en este concepto se pone de manifiesto una tendencia propia de la vida humana a la estabilidad, la identidad y la permanencia.

Tras poner al descubierto las raíces, psicológicas o históricas de la metafísica de la identidad, destacan lo inevitable del “milenarismo error” y emprenden la creación de una nueva metafísica de la vida.

El punto de partida y elemento nuclear, si no el decisivo, de toda la obra orteguiana es la evidencia de un fracaso histórico y la necesidad, planteada a la razón, de atender a la tradicionalmente olvidada realidad de la vida. Es una necesidad no meramente intelectual sino incluso vital, el que la razón se ocupe de la vida, la haga transparente y comprensible” (*HS*, VI, p. 24). La ciencia o “razón” naturalista vigente en su época, padece una congénita incapacidad para captar en el hombre lo específicamente humano: prodigiosa cuando se ocupa del conocimiento de cosas, la vida humana se le “escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla” (*HS*, VI, p. 24). Las ciencias del espíritu no han corrido mejor suerte, al limitarse a sustituir unos atributos por otros, pero manteniendo idéntico planteamiento: tratar al hombre como una cosa (v.g., la “*res cogitans*”). Un ser piensa y el otro (la *res extensa*) se extiende, pero en última instancia ambos son seres (*loc. cit.*, p. 28). Ahora bien, es aquí donde reside el problema: una y otras ciencias, al partir, ya han dejado a la espalda al enemigo.

El planteamiento de Ortega, cuya novedad defiende⁶, empieza por poner al des-

⁶ Ortega ha subrayado la importancia del tema y su centralidad dentro de su sistema, y en todo lo

cubierto la insuficiencia del problematismo de las anteriores “maneras de pensar”. Más allá de las “formas de pensamiento”, de sus sucesivas concreciones históricas, Ortega se adentra y profundiza⁷ en la naturaleza y la historia del pensamiento mismo hasta instalarse en un nivel de mayor radicalidad desde la que pensar su fundamento último. Ortega se propone perforar en los cimientos de la ontología, hasta llegar al subsuelo de sus implicaciones preteóricas, procediendo a una “historización” tanto de la pregunta por el ser como de la respuesta.

La *pars destruens* de toda su filosofía es una inaplazable invalidación de la metafísica tradicional. No resultaba posible una innovación del planteamiento mismo de la filosofía, del valor del conocimiento y su sentido, como no lo era elaborar una nueva teoría del ser y del conocer, sin llegar hasta el fondo de la ontología tradicional y poner al descubierto sus últimos supuestos. La *ratio cognoscendi*, junto con la propia *ratio hominis*, debían integrarse orgánicamente en una nueva *ratio realitatis*⁸. La construcción de la metafísica de la razón vital implicaba una crítica radical, centrada en la noción de ser.

Es propio de la filosofía necesitar un fundamento radical, verdad última e integral de la que partir, búsqueda que ha adoptado en la historia dos grandes fórmulas: el modo de pensar realista y el idealista. Si el realismo pudo tener su origen en el desengaño producido por la fragilidad de las meras ideas en contraste con la firmeza de lo real, el idealismo advierte que en el conocimiento de la realidad se encuentra implicado el yo y profundiza en la dirección de la subjetividad, supuesta y presente en todo conocimiento de lo extramental, y, por lo mismo, situada en un nivel más radical.

El raciovitalismo orteguiano retrocede hasta instalarse a la espalda del pensamiento mismo, en su momento tético (*sit venia verbo*) y por tanto en la vivencia misma que precede y contiene al pensamiento, profundizando desde el plano en que tiene lugar la objetivación a la previa ejecutividad que lo hace posible. El error del idealismo fue la atribución de sustantividad propia a esta conciencia o subjetividad, ignorando una realidad anterior a la conciencia misma, lo que le condenó a una insularidad monológica y solipsista. El raciovitalismo, al instalarse en la realidad misma, inaugura un nuevo nivel de radicalidad, y este hallazgo, absolutamente decisivo, supone una “innovación radical, nada menos, que de todo el pasado filosófico” (*QC*, p. 35). Desde Parménides, los prejuicios logicistas y cosistas, así como la aceptación de las nociones de “ente” y “nada” han recluso a la ontología (pero tam-

que se refiere a este aspecto tuvo plena “conciencia de novedad” (*Cf S. Rábade, Ortega y Gasset, filósofo*. Humanitas, Madrid, 1983, pp. 101 y 102.

⁷ Por esta razón, J. Ferrater señala acertadamente que la filosofía orteguiana tiene más de excavación que de construcción (*Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Seix Barral, Barcelona, 1973, p. 131).

⁸ “...no es posible plantearse el problema del conocimiento sin plantearse *ipso facto* el problema del ser, alfa y omega de todas las metafísicas” (*QC*., p. 164).

bién a las ciencias naturales y humanas) en un terreno estático y ahistórico desde el que no es posible acceder a lo real. El eleatismo gravita sobre todo el pensamiento europeo, que, cuando persigue el ser de una cosa busca algo fijo y estático, algo que ya es y cuyo prototipo son los objetos y conceptos matemáticos⁹.

La *res* tiene que poseer análoga condición ontológica que el concepto y el triángulo, y “poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo” (*HS*, VI, pp. 28-29)¹⁰.

Cuando la ontología persigue el hallazgo del “ser”, *previamente* ha determinado sus atributos¹¹; pone en marcha un conjunto de predicados *en busca de un sujeto*. Este ser –la idea, la sustancia, Dios¹²– debía ser *consistente*, de una consistencia afín a la del intelecto. De este modo, la ontología proyecta sobre las cosas precisión, exactitud, rigidez y solidez, atribuyéndoles *identidad*, que es para la lógica requisito de la existencia real: el ser equivale al ser; el no ser, equivale al no ser. Para Ortega, en fin, el intelecto cosifica¹³. Y “‘Cosa’ significa (...) un cierto modo de ser, a saber: el ser independiente, substancial o substantive, el puro consistir algo en sí mismo, sostenerse a sí mismo” (*QC*, p. 119), que existe con independencia de mí, por cuenta propia y de modo estático.

Ortega afirma que el hecho de que sean precisamente la *suficiencia* y la *solidez* los atributos que la ontología tiene de antemano dispuestos para definir al ser procede de dos órdenes de causas: por un lado, la necesidad de objetividad que experimenta un pueblo, como el griego, que ha sufrido el proceso de secularización y la desmitificación de sus creencias, y, en segundo lugar, la exigencia de *identidad*, que procede de la constitutiva ley del intelecto.

⁹ “El hombre de Occidente vive aún, en no escasa medida, esclavizado por preferencias que tuvieron los hombres de Grecia, las cuales, operando en el subsuelo de nuestra cultura, nos desvían desde hace ocho siglos de nuestra propia y auténtica vocación occidental” (*EA*, V, p. 309).

¹⁰ De este modo, el raciovitalismo arrebató a la ontología un pretendido carácter “natural”, que no es más que el resultado del mantenimiento de la creencia en el “ser”. A los griegos aconteció la peripecia de llegar a la creencia en el ser, que necesitaron, hace dos mil quinientos años. Desde entonces, si se ha continuado con ella es por otras razones, entre ellas, que la filosofía “da prestigio” (*CBP*, vol. IX, p. 773).

¹¹ “...la filosofía comienza por una sorprendente tergiversación. Parménides proyecta sobre la Realidad los caracteres del pensar lógico; pero hace esto precisamente porque el pensar lógico es para él una proyección de la Realidad sobre la mente humana” (*IPL*, VIII, p. 211).

¹² A lo largo de los siglos, los diferentes sistemas se distinguieron en la opción que tomaban en cada caso, pero se mantuvo intacto el pre-judicio sustancialista (*QC*, p. 120).

¹³ “El espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa (...). El espíritu tiene una consistencia estática: es ya y desde luego lo que es y va a ser (...) el ser idéntico es el ser substantive o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es sino una cosa (...) la *protocosa* (...) es el intelecto. Él identi-fica, cosi-fica (...) todo lo demás “ (*HS*, VI, p. 30-31).

La ontología incurrió en otro vicio original que ha comprometido su desarrollo: la confusión entre la “razón” y el “intelecto”, facultad abstractiva, que paraliza la fluidez de la realidad. Se ha hecho consistir lo esencial de la razón en ciertos modos de operar con el intelecto, que han amputado una de sus dimensiones decisivas: para Ortega “...es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto” (*HS*, VI, pp. 46-47). Y el intelecto, *por conceptual y abstracto, nos aleja de la realidad*. Frente al intelecto, la razón deberá ponernos en contacto con la realidad, la circunstancia. El intelecto, la *raison* cartesiana o la razón pura kantiana (*TNT*, III, p. 214) son utópicos y ucrónicos (*OEF*, IX, p. 366), incapaces de aprehender la realidad concreta.

Para Ortega el pecado original de la ontología ha sido el intelectualismo, la “divinización de la inteligencia”, la concepción del pensamiento como algo que se justifica a sí mismo”. “Toda mi obra desde sus primeros balbuceos, –dice– ha sido una lucha contra esta actitud” (*EA*, V, pp. 309-310).

Si Parménides se halla en el origen del logicismo “cosista” de la ontología, es Sócrates quien consagra esta concepción intelectualizante de la razón¹⁴. De él parte la teoría del concepto, que tiene dos aspectos: a) *concepto como mera idea lógica*, que lleva a la lógica de la consecuencia, y b) *concepto como noción de algo real*, que conduce a la lógica de la verdad. Desde los griegos la ontología ha contrapuesto el concepto y la verdad a la creencia y a la opinión: lo que *es*, definido por la negatividad, es lo absoluto (*CBP*, IX, pp. 770-701). Así, en la filosofía griega la realidad ha podido ser presentada con los caracteres del pensar lógico, que va a suplantarse al pensamiento mismo (*ASP*, V, p. 527). De donde la ecuación: ser = ser independiente, autosuficiente = cosa o sustancia (*CBP*, IX, pp. 775-6; *HG*, VII, p. 128).

Los conceptos consisten formalmente en identidad. La palabra –nos dice– es un concepto expreso, y el concepto es una realidad entre las realidades que tiene la peculiaridad de consistir en identidad, diríamos, de estar hecho de identidad. Cuando pensamos la realidad tenemos que ser fieles a la vez a las condiciones de lo real y a las del pensar. Al hablar sobre la realidad –“ontología”– nos encontramos teniendo que ser fieles, a la vez, a las condiciones del pensar con que “manipulamos” la realidad.

Se comprende perfectamente que la filosofía, en su primer estadio, no poseyese agilidad bastante para distinguir, mientras pensaba sobre lo real, qué era en lo pen-

¹⁴ “*El tema en tiempo de Sócrates* consistía (...) en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón. Ahora bien: esta empresa trae consigo una dualidad en nuestra existencia, porque la espontaneidad no puede ser anulada: sólo cabe detenerla conforme va produciéndose, frenarla y cubrirla con esa vida segunda, de mecanismo reflexivo, que es la racionalidad (...) El socratismo o racionalismo engendra, por tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente –la razón pura– viene a sustituir a lo que verdaderamente somos –la espontaneidad” (*TNT*, III, pp. 176-177).

sado la porción perteneciente al intelecto y qué lo que propiamente pertenecía al objeto. En rigor, hasta Kant no se ha empezado a ver con claridad que el pensamiento no es copia y anejo de lo real, sino operación transitiva que sobre él se ejecuta, intervención quirúrgica en él. Por eso desde Kant ha comenzado la filosofía lo que Platón llamaría su “segunda navegación”, su segundo aprendizaje. El cual estriba en advertir que, si es posible un conocimiento de la auténtica realidad, tendrá que consistir en un pensar duplicado, de ida y vuelta; en un pensar que, después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual, para dejar sólo en su desnudez la intuición de lo real. La cosa es tremebunda y paradójica, pero no tiene remedio. En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto, ha llegado el momento en que necesita éste liberarse de su más íntima esclavitud, esto es, de sí mismo. De donde resulta que, precisamente por habernos enseñado Kant que el pensamiento tiene sus formas propias que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real todas sus formas, que le son, a la vez, inevitables y ajenas, y a aprender a pensar en un perpetuo alerta, en un incesante “modus ponendo tollens” (*HS*, VI, p. 30).

De todo lo cual se sigue lógicamente que, en su raíz, tan intelectualista es la razón física como la espiritualista, y así el error profundo del naturalismo no consiste en que éste trate las ideas como realidades corporales, sino lo contrario: en tratar las realidades, corporales o no, como si fuesen ideas, conceptos o, lo que es lo mismo, “identidades”. Y como toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico tiene no sólo lo que ya es, sino que posee asimismo todo lo que necesita para ser, síguese para Ortega que el ser idéntico es el ser sustantivo o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente y, por lo tanto, que “eleatismo”, “intelectualismo”, “naturalismo”, “cosismo” o “substancialismo” coinciden en lo mismo: proyectan sobre lo real el modo de ser peculiar de los conceptos.

En resumen, se trata de “invalidar el sentido tradicional del concepto ‘ser’, y como éste es la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía” (*QF*, VII, p. 394). Así pues, para el raciovitalismo no se trata tanto de decir cuál es la realidad, quién es el ser, cuanto de declarar qué es. Y la realidad no es un ser sino un hacer o quehacer, una indigencia, tanto dinámica como activa. “Ser” mismo es verbo activo (*IPL*, VIII p. 278, *PHF*, VI p. 415)¹⁵. “El ser no es él en sí, sino la relación a un sujeto teorizante; es un para otro, y ante todo un para-mí”. Por tanto, “el origen de toda pregunta por el ser de una cosa (es) la advertencia de su inadecuación o defecto o falta dentro de la economía vital”.

¹⁵ Emplea Ortega el término “ser ágil” en homenaje a Fichte, en quien “madura” Leibniz, para quien la sustancia no es tanto forma (Aristóteles) cuanto *vis activa*, esto es, realidad consistente en actividad. De ahí que recuerde Ortega el dicho de Aristóteles (*Arcus tensi illustrari potest...*) y afirme pertenecer “a la tribu de los flecheros” (*ME*, IX, p. 278-9). Cf P. Cerzo, *La voluntad de aventura*.

Y “ser” “es aquella imagen de (una cosa) que nos da seguridad vital con respecto a ella”. “Ser no tiene sentido más que referido a un sujeto que, como el hombre, tiene menester de él. Más aún: consiste exclusivamente en una necesidad radical del hombre” Pero, a su vez, el sujeto, el hombre es un ente abierto a lo objetivo y si necesita saber el ser de algo es que necesita “saber a qué atenerse vitalmente”. Frente al *cogito ergo sum cartesiano*, pues, *cogito quia vivo*¹⁶.

Es preciso trascender la idea de que la naturaleza es la realidad auténtica y ver que es algo relativo al intelecto, cuya realidad es su funcionamiento en la vida humana y movido por sus urgencias constitutivas. La naturaleza no es más que una interpretación transitoria que el hombre ha dado a lo que encuentra ante sí en su vida. Y “a ésta, pues, como realidad radical –que incluye y preforma todas las demás– somos referidos” (*HS*, pp. 31-2). En suma, tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles.

b) Bergson: psicología y metafísica de la inteligencia

Como Ortega, Bergson no considera la historia de la filosofía en función de coyunturales comparaciones de su doctrina o de meras referencias ocasionales, sino que la afronta como un problema filosófico previo e inseparable del planteamiento de su propia filosofía, que contrapone a la historia como la verdad se contrapone el error. Así, su “invalidación” de la metafísica tradicional (fundamentalmente en el capítulo IV de *EC*) posee el sentido propedéutico a la formulación de su propio planteamiento (tal como figura en “Intuición filosófica”, de *PM*).

Ahora bien, la concepción que Bergson se hace de esta historia, de la que traza una especie de “fresco” en el que los errores se deducen lógicamente e inevitablemente unos de otros¹⁷, es una concepción unitaria y plenamente coherente¹⁸.

Encuentra Bergson en la ciencia de su tiempo un irremediable alejamiento de la vida y una tendencia a postular la existencia de entidades o esquemas inmóviles como núcleo de toda reflexión racional. Hállase a la base de las grandes construcciones filosóficas de la tradición occidental la persuasión de que hay moldes ideales inmóviles a los que es preciso referir todo lo real. Comoquiera que la vida y el

¹⁶ Ortega niega el ser originario: el ser es ser respuesta del hombre rodeado de cosas, en coexistencia con ellas, en lucha auxiliada con el pensamiento (herramienta) para subvenir sus necesidades de ser menesteroso. El hombre no habita el inexistente ser, el extus es inhabitable. *Y esta es la razón de ser de la invención del mundo*. El hecho radical no es el ser en el mundo, sino existir enredado con las cosas, vivir con ellas, *creatio ex aliquo*, dar cuerpo a la fantasía. El ser no es él *en sí*, sino la relación a un sujeto teorizante; es un para otro, y ante todo un para mí.

¹⁷ Martial Gueroult, en “Bergson en face des philosophes”, en *Les Études bergsoniennes*, vol. V, P.U.F., París, 1960, compara la presentación bergsoniana de la historia de la filosofía en *EC* a un “*fresque vaste et brillante*”, (p. 19).

¹⁸ En lo esencial, seguimos el capítulo IV de *L'Evolution créatrice, EC*, pp. 725 y ss.

movimiento parecen ser refractarios a esta reducción, sólo resultará concebible a costa de una traducción a esquemas inmóviles. De Spencer a los postkantianos, de Kant a los modernos y de estos a los antiguos, la filosofía ha mantenido esta imposición estaticista contra la que Bergson levanta su filosofía.

Así, la insuficiencia del evolucionismo de Spencer radica en el desconocimiento del devenir real, que trata de reconstruir a base de fragmentos de lo evolucionado, *ya dados*, y representándose la realidad como algo *ya hecho*: ha querido describir la evolución a partir de lo evolucionado. Algo similar afirma al respecto de las filosofías de los postkantianos: su aceptación de la intuición intelectual y su asunción del devenir no acaba de ocultar el hecho de que parten de la concepción de un ser total *ya dado*, de corte espinocista y por completo ajeno a la eficacia del devenir real. Hay pues, en todos ellos, una suerte de fidelidad a presupuestos, como queda dicho, propios de una metafísica estaticista.

Kant mismo, en cuya obra parecería haberse consumado la efectiva liquidación de la metafísica tradicional, ha sido retenido por ella y, de hecho, puede hablarse de un platonismo kantiano. Si bien en su obra no encontramos formas o ideas, sí hallamos relaciones constantes. La estructura del kantismo tiene que ver con la teoría de las ideas, y su revolución copernicana, si bien se refiere a los materiales que emplea la inteligencia al construir el edificio metafísico, no afecta al edificio mismo, que se mantiene inalterable.

Así, en la *Introducción a la metafísica* afirma Bergson que la *Crítica de la Razón pura* culmina en la siguiente conclusión: el platonismo es ilegítimo si las ideas son cosas, pero en cambio es legítimo si se consideran relaciones. Estas relaciones constituyen una única ciencia, integral, no hipostasiada en un *Nous* aristotélico poseedor de todas las ideas, consideradas como entidades reales, pero sí en una inteligencia humana general, especie de dios formal (que en Fichte ya adoptará la forma de una divinidad) que tritura la materia imponiéndole relaciones fijas para hacerla cognoscible. El kantismo reposa sobre el postulado de que el pensamiento es incapaz de otra cosa que no sea platonizar, verter toda experiencia posible en moldes preexistentes (*PM*, p. 1428-1429)¹⁹.

Ahora bien, en Kant culmina la filosofía moderna, que partió siempre de un rechazo del carácter procesual de la realidad. Para ellos, verdad y realidad están dados desde la eternidad y todo lo que de real hay en lo sensible coincide con los moldes de una ciencia una y completa, ajena a la realidad del tiempo y a la que se le escapa la cualidad concreta de las cosas. Y si la filosofía moderna mantiene un lazo innegable y una cercanía de origen con la ciencia, ésta, que ciertamente nació con vocación de aprehender el devenir, sólo consigue aparentemente su propósito al pre-

¹⁹ Cf M. Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversaire de Kant* y Françoise Fabre Luce de Gruson, "Bergson lecteur de Kant". *Études bergsoniennes*, vol. V. También "Introducción a la metafísica" (*PM*, pp. 1428-9).

cio de dividir el tiempo en instantes, todos situados en el mismo plano, a modo de instantáneas tomadas sobre el movimiento, en una enumeración de simultaneidades que, en definitiva, deja escapar la duración real. De este modo, la ciencia traicionaba su intención de apresar la movilidad, y ello en virtud de una no confesada dependencia respecto a los griegos y a sus esquemas de pensamiento, plenamente incorporados a su modo de afrontar la realidad de lo móvil²⁰.

En lo más íntimo de la ciencia y filosofía modernas, pues, halla Bergson una secreta continuidad con la tradición griega. La ciencia moderna sólo retiene del movimiento instantáneas tomadas sobre la trayectoria abstracta, y es en ello en lo que se diferencia de Aristóteles, quien se había contentado con retener del movimiento sólo sus momentos principales, entendiendo el cambio como el esfuerzo de un ser hacia su realización plena, que viene a ser el apogeo de su realización y su momento principal, en contraste con el cual el cambio mismo no es más que una degradación.

En conclusión, en su visión de la movilidad los modernos han seguido, al menos parcialmente, a los griegos, negando plena realidad al movimiento real o sustituyéndolo por una artificial yuxtaposición de puntos de la trayectoria y momentos del tiempo, es decir, suplantando la continuidad de la trayectoria y del decurso temporal por inmovilidades discontinuas. Esta repulsa de la movilidad explica la íntima solidaridad y continuidad de filosofía antigua y moderna. (*EC*, p. 288). El cambio es menos que el ser y su conocimiento es apenas una ciencia, que en sentido estricto sólo se atiene a lo inmutable. En el fondo, para el Estagirita el movimiento, si existe, participa sólo de una existencia derivada y secundaria. Su maestro había enseñado, a su vez, que si bien existe, no debería existir.

Y en la afirmación de la existencia de moldes ideales inmóviles a los que tendría que referirse todo lo real, es donde se condensa el núcleo de la inspiración que anima a la filosofía, así moderna como antigua, y que puede resumirse diciendo que para conocer la vida, inconcebible a causa de su variabilidad, hay que reducirla a una realidad inteligible, la realidad inmóvil de la idea.

Platón y Aristóteles habrían afirmado esta misma tesis de formas diferentes²¹, y de hecho para Bergson las distintas doctrinas antiguas no fueron sino diferentes expresiones de principios fundamentalmente idénticos, aunque su coherencia de fondo ha podido a veces ser enmascarada por ciertas divergencias secundarias. Es el platonismo el sistema que constituye la representación por excelencia de esta

²⁰ La filosofía ha estado “hipnotizada en la belleza del sistema griego, que nuestra ciencia no ha hecho más que empobrecer sin transformarlo” (*Cf* J. Chevalier, *op. cit.*, p. 38). *Cf* E. Moutsopoulos, “La critique du platonisme chez Bergson” en *Les études bergsoniennes*, Vol. IX. P.U.F., París, 1970.

²¹ Para Bergson, la diferencia entre Platón y Aristóteles (*PM*, 1455) es verbal. Aristóteles no es más que un continuador del platonismo. Añade a la intuición sensible una intuición intelectual, surgiendo la unidad del ser y la unidad de Dios.

filosofía, y es en él donde se halla la formulación acabada de esta metafísica, resumen de todas las corrientes filosóficas surgidas desde la Antigüedad, manifestando el cambio de rumbo impuesto por Sócrates y un método de investigación que prolongará su influencia hasta tiempos muy recientes²². Por tanto, en el desarrollo de la metafísica tradicional no hay nada de contingente (*EC*, p. 761-2), “nada que haya de considerarse como una fantasía de filósofo”. “Lo físico es lo lógico viciado. En esta proposición se resume toda la filosofía de las Ideas” (p. 765).

Ahora bien, la unidad de la metafísica occidental, marcada por el platonismo, posee un origen que hay que situar aun antes del propio Platón, en las enseñanzas de los eléatas, en quienes verdaderamente se origina la metafísica: “La metafísica –dice– data del día en que Zenón de Elea señaló las contradicciones inherentes al movimiento y al cambio, tal como las presenta nuestra inteligencia” (*PM*, p. 1259). Zenón hizo nacer la metafísica²³ precisamente para dotar de argumentos a su maestro, y su búsqueda de la realidad en aquello que no cambia.

Inspirado en las enseñanzas de los eléatas sobre la inmovilidad y unidad del ser, la evolución del pensamiento griego es, por tanto, más aparente que real, aunque no deja de madurar, atenuando dicotomías demasiado evidentes y limando aristas de conceptos surgidos del pensamiento puro y lastrados por una precisión dogmática y arbitraria, que venía exigida por su intelectualismo. Así, Platón atenuó las oposiciones metafísicas de los eléatas y, siguiéndolo, Aristóteles las asumió mitigándolas en las de materia y forma y acto y potencia. A su vez, Plotino multiplica el número de intermediarios en la degradación del ser. En fin, la idea de Dios surgió en Aristóteles y en Plotino de la condensación de las ideas... En todos los casos, la misma vocación y el mismo esfuerzo: remitir lo múltiple y móvil a lo uno e inmutable. En el núcleo de estos desarrollos, Platón habría sintetizado la inmovilidad eleática con la pluralidad pitagórica para crear el mundo de las Ideas y, aunque da con ello un paso de importancia, permanece anclado en lo abstracto. A partir de él, la metafísica, maravillada por esta su creación abstracta, se imaginó capaz de penetrar lo real y ascender por las generalidades creyendo elevarse en la escala de realidades (*PM*, p. 1454). No percibía que cuanto más abstracta una idea, es menos real, hasta, en el límite, llegar a la nada, a una construcción del intelecto sin fundamento real²⁴. Y en ello les seguirán los modernos: para ellos, sólo las esencias son

²² “... en montrer les ‘imperfections’ à travers son expression la plus accomplie, le platonisme, reviendrait, par contre-coup, à justifier le bergsonisme” (E. Moutsopoulos, *op. cit.*, p. 141).

²³ Dice Gouhier en su Introducción a las *Oeuvres* que “...la critique des arguments de Zénon d’Élée revient (...) dans les livres de Bergson à la façon d’un thème wagnérien” (p. XV). Desde otro punto de vista, los argumentos de Zenón han sido en la obra bergsoniana un tema recurrente y muy significativo, como veremos más adelante. Cf H. Barreau, “Bergson et Zénon d’Élée”, en *Revue philosophique de Louvain*, 1969, pp. 267 y ss.

²⁴ “Una ciencia naciente es siempre pronta a dogmatizar...” (*PM*, p. 1289). Así nació la teoría platónica de las ideas.

lo realmente constitutivo de las cosas (Descartes, Leibniz, Kant) igual que para los antiguos los sentidos sólo muestran sombras de las ideas; antiguos y modernos están de acuerdo, en cualquier caso, en sustituir el percepto por el concepto.

Con razón, Bergson ha visto en el platonismo el núcleo esencial de la metafísica que debía combatir. En su obra, como se ha dicho, madura la oposición racionalista de los eléatas entre lo múltiple y lo uno, lo móvil y lo inmutable, atenuándose, pero sin cambiar las premisas: todo devenir es ilusorio, ciertamente; pero si los eléatas dicen que el cambio es irreal, Platón reconoce que la realidad cambia pero no debería cambiar. Tanto como Parménides y Zenón, Platón ha empujado la filosofía al idealismo, al descalificar los sentidos.

En efecto, la descalificación de los sentidos llevada a cabo por Zenón supone la verdadera fundación de la metafísica precisamente al desvelarnos cómo nuestro modo habitual de hablar, que se ajusta a nuestro modo habitual de pensar, conduce a callejones sin salida en el terreno de la lógica (*EC*, p. 759) en los que encalló la filosofía de los griegos: confiados en la naturaleza (y por tanto en la inclinación natural de la mente) y en el lenguaje (en tanto que exterioriza el pensamiento de un modo natural), dieron en culpar al movimiento y, en lugar de responsabilizar a la inteligencia y a sus hábitos de la incapacidad de aprehender la movilidad, culparon a la realidad misma y a nuestros sentidos: puesto que “el devenir choca con los hábitos del pensamiento y se inserta mal en los marcos del lenguaje, le declararon irreal” (p. 760), optando por ver en el cambio una mera ilusión (eléatas), o por admitir la realidad de un cambio ilegítimo en la realidad (Platón): la experiencia nos sitúa ante el devenir de la realidad sensible, pero la realidad inteligible es más real y no cambia.

La mente se lanza entonces tras la forma o idea inmutable y esta indagación es el núcleo de la filosofía antigua. La Idea, frente a la ilusoria realidad sensible, equivale a “vista estable” (*EC*, p. 761) tomada sobre la inestabilidad constitutiva de las cosas. El término “idea” posee el triple sentido de cualidad, forma o esencia y fin, puntos de vista del adjetivo, el sustantivo y el verbo respectivamente, y corresponden a las tres categorías básicas del lenguaje. En primer lugar, cualidad, en cuanto se atribuye a un estado particular distinto de los demás, a un momento del devenir; en segundo lugar, forma en cuanto es momento de una evolución y esencia en la medida en que es forma media más allá de la cual se escalonan, como alteraciones, las otras formas; finalmente, finalidad, término de referencia de un cumplimiento en el que la inteligencia aislaría dos estados, uno ya presente, y otro consistente en una representación anticipada de un estado final, la finalidad inspiradora del acto, el fin anticipado de la acción cumplida. En este último caso hay una relación de causalidad recíproca entre fin y finalidad, entre lo que está en vía de realización y lo que se ha cumplido por anticipación en la idea. “Reducir las cosas a las Ideas consiste en resolver el devenir en sus momentos principales, estando

además, cada uno de ellos, por hipótesis, sustraído a la ley del tiempo y como recogido en la eternidad”.

Mal podía una teoría como la de las ideas dar razón de la movilidad: apresada en la realidad de las ideas, no podía aspirar a captar nunca la transición, que se le escapa siempre porque sería precisa una operación contraria, de la que es incapaz y a la que renuncia *a priori*: situarse en la transición misma. Todo cuanto puede y sabe hacer la metafísica griega respecto a esta transición es inmovilizarla artificialmente, en estados, pero estados que consistirán en inmovilidades, mientras se escapa y huye de ella la movilidad misma. “El movimiento se escapará por el intervalo, porque toda tentativa de reconstruir el cambio por estados implica la absurda proposición de que el movimiento está hecho de inmovilidades” (p. 755).

Éste es el verdadero sentido de los argumentos de Zenón de Elea: la flecha no está nunca en ningún punto porque su movimiento es simple e indescomponible. La ilusión proviene de que el movimiento, una vez efectuado, ha dejado a lo largo de su recorrido una trayectoria inmóvil sobre la que se pueden contar tantas inmovilidades como se quiera (p. 756), pero ello no significa que pueda dividirse su creación, que es un acto en progreso y no una cosa. Cuando se halla ante la realidad de lo móvil, la inteligencia afirma que el movimiento está hecho de inmovilidades, y éste es el absurdo que denuncian las paradojas de Zenón, formuladas con otra intención. El absurdo se origina en la confusión del movimiento y la duración con la trayectoria inmóvil ya efectuada, el rastro inerte que el movimiento deja a su paso.

Bergson caracterizó el mecanismo artificial de la captación intelectual del movimiento recurriendo a la imagen del a la sazón recientemente aparecido cinematógrafo²⁵: la representación de lo real en que desembocaron los griegos traza “la visión que una inteligencia sistemática obtendría del devenir universal cuando lo mirase a través de las vistas tomadas de tarde en tarde sobre su transcurso”. En efecto, la inteligencia, incapaz de conocer otra cosa que lo discontinuo e inmóvil, supone la existencia del instante (EC p. 626-7), y procede, dada su imperfección relativa, como un aparato cinematográfico, a cortaduras arbitrarias en el continuo de la duración, reconstruyéndola artificialmente y alterándola.

“La realidad se nos ofrece como un perpetuo devenir. Se hace o se deshace, pero nunca es algo hecho. Ésa es la intuición que tenemos del espíritu cuando apartamos el velo que se interpone entre nuestra conciencia y nosotros” (p. 725). El devenir es, además, infinitamente vario, pero el artificio de nuestra percepción, como el de nuestra inteligencia y de nuestro lenguaje, consiste en extraer de todas las clases de movimiento la representación única del movimiento en general (p. 752), que es una abstracción a la que añadimos en los casos particulares imágenes que representan estados.

²⁵ Hay un “instinto cinematográfico de nuestro pensamiento” (EC p. 762). “El mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica” (p. 753).

La inteligencia toma una serie de instantáneas y se las representa en rápida sucesión, con lo que obtiene una ilusión de movilidad. Éste es el mecanismo de nuestro conocimiento: “En lugar de atenernos al devenir interior de las cosas, nos situamos fuera de ellas, para reconstruir su devenir artificialmente” (p. 753), en una operación de carácter “enteramente práctico” (*ibid.*). Ahora bien, entonces, ¿puede esta operación servirle a la especulación? (p. 754) La inteligencia se limita a tomar instantáneas sobre una determinada transición de la que ciertamente no sabe decir nada.

Del mismo modo que no encuentra nada contingente en la evolución de la filosofía antigua, Bergson afirma que nada hay de arbitrario en esta incapacidad de la inteligencia para captar la movilidad: su origen en el proceso evolutivo ha hecho de ella el órgano de la adaptación, el pensamiento y la actuación sobre la materia, y si es incapaz de captar la duración, es, en cambio, el órgano que hace posible la vida.

Esta confusión pone, pues, en evidencia una tendencia natural a considerar el devenir como algo presente en la línea trazada en el espacio. Tampoco esta tendencia tiene nada de contingente o arbitrario: se trata de una tendencia inevitable porque culmina en una cómoda simplificación, útil a la vida práctica, en lo que, precisamente, consiste su cometido vital: “...el papel de la inteligencia es dirigir acciones. Ahora bien, en la acción, lo que nos interesa es el resultado” (p. 747) . Por tanto, lo que pone de manifiesto el fracaso de los griegos a la hora de captar la movilidad es una incapacidad natural de la inteligencia para ese propósito.

En el funcionamiento de la inteligencia se manifiesta su orientación a la práctica. Su actitud ante la realidad es conforme al fin práctico que acompaña a toda operación intelectual. El dominio práctico de la realidad sólo es posible captando sus aspectos más significativos, erigidos en realidades independientes. Cuantas veces la inteligencia sea dejada a su tendencia natural, llegará a los mismos resultados: “Nuestra inteligencia, tal y como la ha modelado la evolución de la vida, tiene como función esencial esclarecer nuestra conducta, preparar nuestra acción sobre las cosas, prever, para una situación dada, los acontecimientos favorables o desfavorables que se derivarían de ella. Aísla, pues, nuestra inteligencia, instintivamente, en cada situación, lo que se parece a lo ya conocido; busca lo igual a fin de poder aplicar su principio de que ‘lo mismo produce lo mismo’. En eso consiste la previsión que el sentido común hace del futuro. La ciencia lleva esa operación al mayor grado posible de exactitud y de precisión, mas sin alterarle su carácter esencial. Como el conocimiento vulgar, la ciencia sólo retiene de las cosas el aspecto *repetición* (...) Sólo puede operar sobre lo que se supone que se repite, es decir, sobre lo que por hipótesis se sustrae a la acción de la duración” (...) ²⁶. La intelligen-

²⁶ Cf “Image scientifique du monde, son caractère ‘cinématographique’ d’après Bergson et principe de causalité”, en *Bergson et nous. Bulletin de la Société française de philosophie*. Armand Colin, París, 1959.

cia es la facultad de la identidad²⁷.

Acción y conocimiento, pues, se condicionan mutuamente (p. 444). Para comprender la acción, la inteligencia la inmoviliza y transforma en realidad estática y discontinua. Es así como proceden la percepción, el lenguaje y la inteligencia: “Si la acción es discontinua, como toda pulsación de la vida, discontinuo será también el conocimiento. El mecanismo de la facultad de conocer ha sido contruido de acuerdo con ese plan (p. 753-4).

En tanto que órgano propio del *homo faber*, su dominio originario es la fabricación de instrumentos (*EC*, p. 650) y el manejo de cosas inmóviles. En su búsqueda de resultados, salta de un fin en reposo a otro (p. 519), inmovilizándolos como elementos ordenados según una acción directriz. El resultado es un mecanismo natural basado en la suposición de la existencia de un espacio homogéneo en el que hay puntos fijos, discontinuos, las vistas cinematográficas

Frente a Kant, Bergson afirma que el conocimiento no es construcción del objeto por el sujeto. Se da ciertamente en el sujeto un elemento *a priori*, pero que surge en la interrelación entre sujeto y objeto: en esta interrelación las cosas se hacen inteligibles y la inteligencia deviene eficaz. La forma se extrae de la realidad material. La materia sugiere a la inteligencia la idea de espacio y una vez que posee la forma puede representar adecuadamente todo lo que tenga como propiedad la extensión. El *a priori* de la inteligencia se constituye en la interacción espíritu-materia, lo que explica su “forma geométrica” simbolizada en el espacio homogéneo, que es el esquema general de la representación intelectual, que permite reconstruir la experiencia. Es el origen de los “conceptos naturales de nuestra inteligencia”: “Originariamente sólo pensamos para actuar. En el molde de la acción es donde nuestra inteligencia ha tomado forma. La especulación es un lujo mientras que la acción es una necesidad” (*EC*, p. 532). Se dibuja, pues, en nuestra mente la idea de causalidad eficiente y después la de una causalidad mecánica, que adopta la forma de una regularidad matemática: “... no tenemos más que seguir la inclinación de nuestra mente para convertirnos en matemáticos. Mas por otra parte, esa matemática natural sólo es un soporte inconsciente de nuestro hábito consciente de encadenar las mismas causas a los mismos efectos; y ese hábito mismo tiene como objeto ordinario dirigir acciones inspiradas por intenciones o, lo que viene a ser lo mismo, dirigir movimientos combinados en vista de la ejecución de un modelo. Nacemos artífices como nacemos geómetras e, incluso, somos geómetras porque somos artífices” (*EC*, p. 532).

En conclusión, como Ortega, Bergson no ha descalificado a la inteligencia sino la pretensión intelectualista de considerarla como única forma válida del conocimiento. La dimensión dinámica de lo real sólo se aprehende cuando se rompe

²⁷ Juana Sánchez Venegas, “La insuficiencia de la inteligencia en Bergson”, en *Pensamiento*, n° 168, vol. 42 (1986), p. 443.

con los moldes tradicionales matemáticos para instalarse en el devenir mismo, la verdadera realidad (la materia es su relajación) y la filosofía debe orientarse en esta dirección: una metafísica que se atiene a lo que se está haciendo, en su condición de gerundio, dotada de la misma precisión que la ciencia positiva, que Bergson no elaboró, sino cuyo desarrollo inició y del que indicó posibilidades para un desarrollo posterior²⁸.

3. Hacia una reforma del ser y el conocimiento

a) Bergson: la intuición metafísica (intuición versus conceptualización)

La historia de la metafísica queda, pues, invalidada en su conjunto en los dos autores. Pero en ambos casos el “milenario error” resulta explicado, si no justificado, y, por tanto, no es ni arbitrario ni casual.

Bergson pretende modelar su filosofía sobre la realidad viviente de la evolución creadora, en pleno rechazo de la inercia de la costumbre, la inclinación de la inteligencia y los hábitos surgidos de sus funciones habituales²⁹, y elaborando un pensamiento dinámico, adecuado a la naturaleza de lo real, en oposición a una metafísica que tenía que distanciarse y huir para filosofar (*cf* la Primera parte de *PM*). Rechaza, pues, la distinción entre contemplación y acción, así como la orientación a lo eterno y trascendente, actitud responsable de un olvido de la vida en provecho de un objeto inmutable y trascendente. Si la filosofía de Platón muestra la “degradación” de una realidad trascendente, Bergson nos descubre el desarrollo ascendente de una realidad vital. Y si para el primero el mundo inmutable de las Ideas aparece degenerado en un mundo enmovimiento, para el segundo la realidad consiste en esa misma movilidad³⁰.

La obra de Bergson libera al espíritu no sólo del peso de la tradición sino también de las cadenas de las nociones establecidas (*PM*, 1289), inaugurando una dialéctica ascendente frente a la dialéctica descendente del pensamiento antiguo³¹, lo que, como subrayó Vladimir Jankélévitch, hace del bergsonismo una forma de optimismo: si la felicidad se había ligado desde la Antigüedad al reposo y la “inmovilidad hierática”, considerándose el devenir como una especie de maldición, la filosofía bergsoniana afirma que no es el movimiento el que constituye el alcance

²⁸ Para un estudio detallado de esta cuestión, M^a C. Sánchez Rey, *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*. Universidad de Sevilla, 1989.

²⁹ “...hay que romper con los hábitos científicos que responden a las exigencias fundamentales del pensamiento, violentar la mente, ir contra la inclinación natural de la inteligencia. Y ése es, precisamente, el papel de la filosofía” (*EC*, p. 519). Volveremos a insistir en ello más adelante.

³⁰ *Cf* E. Moutsopoulos, *loc. cit.*, p. 131.

³¹ *Cf* Rose Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, P.U.F., París, 1959.

de una meta, sino que, al contrario, la detención es un proceso interrumpido; es el concepto el que se reduce a un pensamiento dejado en suspenso; no es el tiempo una imagen móvil de la eternidad, sino que, al contrario, lo eterno no es más que un fantasma y una imagen inmóvil del tiempo. El tiempo deja de ser la negación o dilución de la eternidad para convertirse en la positividad afirmativa por excelencia, del que la eternidad es simplemente una privación³².

Uno de los frutos de esta intención bergsoniana el tiempo y la movilidad es la puesta de manifiesto la índole meramente matemática de la noción de instante, contrapuesta a la realidad de la duración real concreta, que entra en colisión con la tendencia natural del intelecto, consagrada además por la tradición, el lenguaje y el sentido común. Esta instalación del espíritu en la intuición filosófica de la duración es de suyo difícil y “antinatural”, por lo que exige un esfuerzo importante y “antinatural”: es entonces, en el momento en que Bergson quiere poner de manifiesto esta tendencia de la inteligencia a la identidad y plantear la exigencia de una difícil inmersión en la corriente de la vida, cuando vuelve a Zenón, a su denuncia de “la imposibilidad del movimiento, y la contradicción de nuestra representación natural del movimiento”³³. Ahora bien, si recurre en este punto al eléata es porque necesita mostrar la dificultad de su propio nuevo modo de pensar, en oposición al sentido común presente en ciencia y filosofía tradicional³⁴.

Y es que los argumentos de Zenón se prestan a un uso tanto eleático como bergsoniano, porque desvelan la tendencia humana a una confusión. Bergson percibe la dificultad de su intuición filosófica tanto como el eléata advierte la complicación de la intuición parmenídea del ser indivisible para el común de los mortales. De ahí la necesidad de enfrentarse a la “*doxa*” y, tratándose de filósofos que privilegian la intuición, uno y otro recurren a la argumentación de mostrar las contradicciones de la tesis contraria. También Parménides había visto esta necesidad y por ello advertía a su discípulo contra la vía de la experiencia común; como Bergson, había denunciado la insuficiencia del planteamiento mismo de los problemas y plantea la necesidad de un esfuerzo filosófico por completo radical y capaz de disociar los problemas para poner al descubierto los equívocos que se esconden y nos acechan tras su propio planteamiento. Para Parménides hay una vía de la ver-

³² Vladimir Jankélévitch, *Bergson*, P.U.F., París, 1975, pp. 244-5.

³³ H. Barreau, *Loc. cit.*, p. 413. “Cet aspect protreptique de la doctrine bergsonienne nous semble devoir être révélé ici, car il permet de comprendre l’insistance avec laquelle Bergson revient sur les arguments de Zénon (...) Il en s’agit pas seulement pour lui de dénoncer la confusion entre la durée et l’espace, mais il s’agit de dénoncer tout autant, et même peut-être davantage, la tendance humaine à cette confusion”.

³⁴ Los lugares más importantes en que se ocupa de Zenón son, en primer lugar, el capítulo cuarto de *L’Évolution créatrice* (EC pp. 725 y ss (especialmente 755 a 761), las Conferencias en Inglaterra sobre *La perception du changement* incluidas en *PM* (pp. 1365 y ss) y *Réponse a un article d’É. Borel* (*Mélanges*, p. 753 y ss).

dad y una vía de la opinión: ambas son legítimas en su destino propio, pero no deben confundirse³⁵. Como él, Bergson quiere destacar la simplicidad del ser y la del pensamiento. Si para el eléata “lo mismo es el pensar que el ser”, para Bergson “la intuición consiste en identificarse con lo que el objeto tiene de único” (*PM*, p. 1395). A la indivisibilidad del ser debe corresponder una purificación del pensamiento, en sí difícil, por lo que el filósofo plantea al pensamiento discursivo la exigencia de testimoniar contra sí mismo. Esto es lo que hace Zenón en apoyo de Parménides y lo que Bergson hace argumentar a Zenón en ayuda de su propia doctrina. Dialécticamente, expresa aquello que la intuición no puede: que la división del ser (o del movimiento) es absurda. Para Parménides, como para Bergson, la dialéctica no revela la verdad, pero pone de manifiesto la falsedad. De lo que se trata es de pensar el ser directamente. Ver para ver, pues, y no de ver para actuar³⁶. La filosofía puede instalarse en el ser o en el devenir (*EC*, p. 763). Cuando sigue esta segunda opción el absoluto se revela muy cerca de nosotros, en parte en nosotros mismos, como un absoluto de esencia psicológica y no matemática (p.725).

En fin, este “empirismo” bergsoniano rechaza considerar la inteligencia constructiva de la razón geométrica como única forma de intelección y recupera en la intuición lo que estaba perdido para la filosofía desde Kant, buscando una metafísica que sigue las indicaciones de lo real, al mostrar esta evidencia del “dato inmediato”. Así, en el comienzo de la conferencia *La conscience et la vie* (*ES*, pp. 813 y ss) rechaza la idea de una crítica del conocimiento previa a la teoría y se pronuncia por el único medio de conocimiento, que “consiste en ponerse en camino y caminar” (p. 816). Ciertamente, –añade– nada hay más fácil que razonar al modo geométrico, con ideas abstractas, ajenas, en su coherencia y rigor, a los contornos móviles de la realidad (p. 817), pero resultaría mucho más instructivo –y ésta es su propuesta– hacer una filosofía “más modesta, que fuera derecha al objeto sin preocuparse por los principios de los que parece depender”. Esta filosofía “constituiría una ascensión gradual hacia la luz” (p. 817). No existe para Bergson un principio del que pueda deducirse matemáticamente la solución de los grandes problemas, pero “en diversas regiones de la experiencia” son perceptibles “diferentes grupos de hechos, cada uno de los cuales, sin darnos el conocimiento deseado, nos muestra una dirección en la que hallarlo”. Por lo demás, estas direcciones parecen converger en un mismo punto, y con ellas contamos ya con “un determinado número de líneas de hechos que no van tan lejos como sería necesario, pero que podemos prolongarlas hipotéticamente” (p. 817).

Estas indicaciones conducen a un absoluto que es un impulso y no un logos. La filosofía de Bergson sigue precisamente las indicaciones de la actividad psíquica y

³⁵ “Une même aversion du ‘mixte’ caractérise l’éléatisme et le bergsonisme” (*loc. cit.*, p. 414).

³⁶ Lo que constituiría, para Moutsopoulos (*Op. cit.* p. 145) una “regla deontológica”.

de la conciencia misma como duración. La conciencia y la vida, que son del mismo orden, se ven obligadas, en su progreso, a luchar con la resistencia de la materia bruta³⁷. Por eso, perteneciendo a órdenes distintos, intuición e inteligencia colaboran en la elaboración de una metafísica capaz de abarcar la totalidad de lo real. Teniendo como órgano privilegiado a la intuición, esta metafísica ha de recurrir a la inteligencia, que la hace inteligible y busca el lenguaje adecuado para expresarla, más allá de la imagen y la metáfora insuficientes para resolver el problema de la expresión de la objetividad³⁸.

b) Ortega: teoría de la razón narrativa (narración versus definición)

La razón “pura” es una utopía que usurpa a la filosofía su auténtica misión, que es pensar para vivir. Esta usurpación, ya dos veces milenaria, es la causa del fracaso de la filosofía, y es a su vez hija de otra utopía, la de la idea del ser. Por otra parte, no es que Ortega cuestione o niegue la posibilidad de conocer el ser, en tanto que realidad problemática o inaccesible, sino que niega su misma existencia. La suya no es la postura de quien pregunta porque ignora el ser o si existe un ser sino de quien sabe que el ser no existe. Su planteamiento fenomenológico no acepta la existencia de una ontología. Desde 1925, según la archiconocida nota de *IPL* (VIII, pp. 272-273) se propuso replantear el problema del ser, recurriendo al método fenomenológico, en la medida en que éste consiste en un pensar sintético e intuitivo y no conceptual-abstracto, integrándolo y proporcionándole una sistematicidad de la que carece. Esta sistematicidad, finalmente, debía provenir de un fenómeno que es de suyo sistemático: la vida humana, de cuya “intuición y análisis hay que partir”. Y este fenómeno de la vida consiste en la coexistencia de yo y circunstancia o, en otros términos, del quehacer humano, afirmación que supone a un tiempo la reforma del ser, la transformación de la inteligencia y la renovación de la filosofía.

Esta renovación tiene su punto de partida y razón de ser en una crisis total: en efecto, el conocimiento, tal como dice en *ASP* (V, pp. 537-538), ha sido una forma de afrontar el enigma de la vida, pero se vislumbran ahora “otras posibilidades”. La

³⁷ En lo que puede encontrarse una diferencia significativa entre su cosmología y la de Plotino, tan presente en el bergsonismo (y subrayada por Lydie Adolphe, H. Gouhier y R.M. Mossé-Bastide). En efecto, en ambos autores se da, como dice R.M. Mossé Bastide, una “procesión ascendente”, pero que en el caso de Bergson, al producirse una resistencia de la materia, reviste un carácter más “dinámico” y “dramático”, que contrasta con la concepción serena y estática que Plotino se hace de la procesión. “...Contrariamente a Plotino, para quien la procesión sigue necesariamente su curso, la evolución bergsoniana es contingente, puede conducir a victorias o derrotas, tan imprevisibles unas como otras” (*Bergson et Plotin*, ed. cit., p. 235). También René Violette, *La Spiritualité de Bergson*, cap. Iii, Primera parte, “Une procession ascendante”, pp. 109-181..

³⁸ Como se habrá advertido, hallamos en este texto de mayo de 1911 las mismas ideas que expondría cinco años más tarde en el Ateneo madrileño: atención a la vida concreta y ampliación del contenido y el método de la filosofía.

filosofía “entrevé el fin o término de sí misma y preforma ensayos de reacción humana que la sustituirán” (*ibidem*). La filosofía fue inaugurada por Parménides y Heráclito; en el progreso de su gigantesco experimento se puede llegar a ver que “no sólo este o el otro ‘modo de pensar’ filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea ésta misma. Tal vez estemos en la madrugada de este otro ‘buen día’” (*IPL*, VIII, pp. 269-270).

Este buen día que amanece es la “aurora de la razón histórica”, nuevo modo de afrontar el mundo, razón narrativa, o “ultrafilosofía”, para la que el hecho previo, el dato inmediato en que tienen que aparecer todas las demás realidades, es la vida, o, mejor, mi vivir³⁹. Si para los antiguos el ser era el mundo y para los modernos lo es el sujeto, para Ortega la realidad es “vivir”, que implica una interdependencia o coexistencia (*QF*, VII, p. 409). Así pues, frente al ser suficiente de la metafísica anterior, Ortega afirma la necesidad de partir de la indigencia e interdependencia de yo y las cosas, lo que supone desbordar los límites de la Antigüedad y Modernidad, conservándolas.

El planteamiento de la filosofía, de la realidad, del conocimiento y de la verdad, se encuentra en la obra de Ortega expresado en lo que llamó la tercera “gran metáfora”⁴⁰, que habría de suceder a la “metáfora” propia de la Antigüedad y a la inaugurada por el Renacimiento. Si en la primera el sello imprime en la cera su impronta (sujeto y objeto, independientes y autosuficientes, se relacionan en el acto cognoscitivo de modo que el segundo deja en el primero su traza impresa), en la segunda el contenido (las cosas) son ideas del continente (la conciencia). Por su parte, Ortega propone la metáfora de los Dioscuros o *dii consentes*, que expresa la inescindible coexistencia del yo y la circunstancia, afirmación central de toda su filosofía⁴¹.

³⁹ Esta pobre voz vernacular, sin rango ni pasado científico, pero que súbitamente “se incendia por dentro de la luz de una idea científica y se convierte en término técnico” (*QF*, VII, 412).

⁴⁰ *Las dos grandes metáforas*, II, p. 387 y ss. “El objeto y yo estamos el uno frente al otro, el uno fuera del otro, pero inseparables el uno del otro. La metáfora correspondiente a esta tercera interpretación –frente a la tabla cerina, que fue primera, y el vaso con su contenido, que fue la segunda– podía ser una de aquellas divinidades frecuentes en las mitologías mediterráneas, como Cástor y Pollux, que llamaban *Dii consentes* y también *Dii complices*, los dioses acordes que habían de nacer y morir juntos” (Conferencia dictada en la Facultad de Letras de Buenos Aires en 1916. *Apud* Paulino Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*. Alianza Ed., Madrid, 1985, p. 203. Cf *PA*, VIII, p.53; *IP*, XII, p. 388. El tema de los *dii consentes* atraviesa la obra de Ortega desde 1916: *IPL* (“Pensar y ser, o los dióscuros”), *TNT* (II 192), e *QF* (VII 403-404, 409, 410-411, 416-417), *PA*, (VIII, p. 43, 51, 53): En *ULM* (XII p. 35) repite literalmente *QF* 416-7. También lo repite en *ULM* (XII, p. 63) y *RH*, (XII, p. 181 y 168).

⁴¹ A. Rodríguez Huéscar, “Una cala en la perspectiva filosófica de Ortega”, en *Semblanza de Ortega*. Anthropos, Barcelona 1994, p. 232-3. Especialmente, *Perspectiva y verdad*. Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 114-7.

Ortega definía su lugar en la historia de la filosofía al declarar que a la era moderna de la filosofía europea –que se inició con Descartes– le sucedería una nueva filosofía de la vida humana, comprendida a través de lo que él denominaría *la razón vital* y, posteriormente, *la razón histórica*⁴².

Trátase de edificar una nueva ontología capaz de apresar una realidad que no tiene naturaleza, sino historia (*HS*, VI, p. 32), que no es cosa alguna, sino *drama*. Un ser que ni es cosa ni vive entre cosas: las cosas son interpretaciones que él mismo pone o supone: lo que de veras encuentra son facilidades o dificultades.

Vida equivale a riesgo, naufragio; y el pensamiento es “una de las reacciones a que la vida nos obliga, y tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir” (*ASP*, V, p. 472). No se trata tanto de coincidir con las cosas como son en tanto realidades, cuanto de entenderlas en cuanto son facilidades o dificultades, en cuanto “me” son importantes. No trato con cosas en sí. Me veo forzado a tratar con las cosas porque estoy perdido en ellas. No busco claridad sobre el (supuesto) ser de las cosas sino “el estar en claro conmigo mismo ante lo que me fue problema, el hallar de pronto entre las innumerables ideas respecto a él una que veo con toda evidencia ser mi efectiva, auténtica actitud ante él” (*ETG*, V p. 86)⁴³.

Lo que destaca en la vida humana, así en lo individual como en lo colectivo, es su quehacer histórico y metafísico. Un capítulo de este quehacer fue –ahora entendemos mejor la “invalidación orteguiana de la historia de la metafísica– precisamente la mutación o cambio sustancial de la vida que supuso el paso desde una época marcada por la creencia en una realidad regida por voluntades arbitrarias a la creencia en una realidad entendida como “naturaleza”, conjunto de consistencias invariables o identidades. Y otra mutación (porque de ello se trata) será la que hará de la vida humana algo cuya sustancia consiste específicamente en cambiar, expulsando de ella todo eleatismo. La vida es drama y el sujeto a quien acontece no es

⁴² La continuidad entre ambas fases de la formulación madura de la filosofía orteguiana, ya establecida desde los escritos de J. Marías, se halla corroborada en P. Cerezo, “De la crisis de la razón a la razón histórica”, *Historia, Literatura, Pensamiento. Estudios en homenaje a M^a Dolores Gómez Molleda*. Universidad de Salamanca y Narcea, Vol. I, 1990.

⁴³ Como en otros aspectos de la obra orteguiana, se pueden y se deben distinguir en ella fases en su evolución: una primera fase, de 1910 (*AP*) hasta 1923 (*TNT*) en la que Ortega considera insuficiente el conocimiento objetivo aportado por la ciencia al mantenerse este conocimiento en un plano abstracto y ser incapaz de desvelar la realidad concreta de la realidad individual, a la que sólo podemos acceder gracias al arte; en la segunda (1923 –Reforma de la inteligencia, hasta 1939 –*HS*, *MT*, *IC*–) Ortega profundiza en este mismo planteamiento al criticar la razón científica e instaurar la “razón narrativa”, para la cual las cosas se presentan bajo una doble perspectiva: como objeto de ciencia, dotado de objetividad abstracta y como elementos relevantes de la vida humana, que les presta un significado cambiante. Finalmente, en una tercera fase, extrae las consecuencias del planteamiento anterior: la vida es la realidad radical y las cosas son una dimensión de la vida. Mariano Álvarez Gómez, “El concepto de cosa en Ortega”, en M^a Carmen Paredes Martín, *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 17-18.

una cosa aparte o anterior, sino función de ese drama (*HS*, VI, p. 35). El hombre consiste en su vida, que es su esencia o consistencia (por tanto, no algo *consecutivo* a su esencia sino *constitutivo* de la misma). Y el ser de lo viviente es siempre distinto de sí mismo, metafísicamente móvil, y ha de ser pensado mediante conceptos que anulen la pretendida identidad en que la metafísica quiso encerrar toda su vitalidad.

El concepto extraeleático del ser ha de construirse mediante conceptos atentos a la *realidad primaria*, al *hecho previo de la vida*; y como esta realidad es puro acontecimiento, para “definirlo” no podemos hacer otra cosa que describirlo y esta descripción, la descripción de un cambio permanente, no puede ser, a su vez, sino una narración. Si en Bergson hemos advertido de la dificultad de hallar un lenguaje capaz de no distorsionar lo real y serle fiel, la labor de la razón vital e histórica consiste, a su vez, en la rigurosa sustitución de la *definición* por la *narración*. Si el hombre consiste en lo que le pasa, si hace su ser o se hace experiencialmente, si no es sino que vive, sólo se volverá transparente ante una razón narrativa. La razón histórica es la historia misma. La razón vital es razón como función de la vida, ahora considerada como método (*HS*, VI, pp. 49-50), y significa la vida misma funcionando como razón. Se trata de hacer de la historia misma razón, razón en un sentido distinto de la razón de la filosofía tradicional, pero rigurosa ratio (*ibid.*). “No se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta” (*ibid.*). De hecho, los elementos simples de la física son facticidades no inteligibles, mientras que la razón histórica no acepta nada como mero hecho sino que atiende al *fieri* del que proviene, al *hacerse* del hecho.

Se trata igualmente de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. No una razón extrahistórica que se cumpliría en la historia, sino lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón. La historia, ciencia del pasado, lo es del más riguroso presente, ya que si hay pasado es porque forma parte de nuestro presente. Si hay pasado es porque nos ha pasado a nosotros y para que lo haya es preciso que opere y actúe hic et nunc. “... no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo –se entiende, mi vida” (*HS*, VI, p. 39).

Este pasado constituye para la vida su elemento de fatalidad impuesta, un elemento que limita la plasticidad propia de quien no tiene naturaleza. Si la circunstancia limita y condiciona el quehacer “mundano”, el pasado limita el quehacer “histórico”, es su momento de identidad, lo que tiene de cosa, su único elemento eleático: lo que ha sido, frente a su único ser real, que es *sensu stricto* “ser lo que no ha sido”⁴⁴.

El hecho de que el pasado sea el momento de identidad en el hombre, lo que

⁴⁴ (*PPH*, IX, 650; *PIC*, VII, 61; *GD*, VI, 176-182; *OEF*, IX, 396-7).

tiene de cosa, es ciertamente un límite, que funciona como elemento indispensable del progreso ilimitado en que consiste el quehacer histórico, ya que el pasado no le ha pasado en vano: el progreso consiste en que la nueva forma supere la anterior y para superarla la conserve: progresar es acumular.

El ser auténtico del hombre es un puro acontecimiento, un ser gerundio y sustancial emigrante (*HS*, VI, p. 41) y por tanto consiste en el sistema de sus propias experiencias, en la serie dialéctica de sus quehaceres. La ciencia histórica, considerada como conocimiento, deberá imponerse como la ciencia sistemática de esa realidad que es el quehacer humano. El hombre no tiene naturaleza sino historia (*HS*, VI, p. 43).

Hemos visto en páginas anteriores que Ortega justifica su “destrucción de la metafísica” a partir de su concepción de la vida como quehacer. Ahora bien, esto define al hombre como un ser pragmático y a las cosas como “redes pragmáticas”. En otros términos, la radicalidad de la relación yo– circunstancia se concreta en un yo activo y en un mundo de entidades en las que destaca, *prima facie*, su actividad⁴⁵.

La verdad no es autosuficiente e independiente de mi vida, sino que es su salvación, el camino para llegar a ser el que soy, la coincidencia conmigo mismo (*ETG*, V, p. 81), de modo que adquiere un sentido práctico o pragmático. Si tomada en sí misma (*quoad se*) la verdad es ajena a la historia y a la vida, al enraizarse en ellas (*quoad nos*) adquiere una dimensión vital (*TNT*, III p. 200).

Sólo de un modo abstracto se podría distinguir la constitución del conocimiento con su finalidad. Para Ortega ambas se funden entre sí y con el origen. Desde el punto de vista de la finalidad, la inteligencia tiene la de servir a la vida, es un instrumento de la vida y no tiene otra realidad que la que le corresponde como utensilio de la vida (*ETG*, V, p. 88).

De este modo el problema filosófico de la verdad se plantea más que como pregunta por qué es la verdad, por el fundamento y límite del conocimiento, y por la realidad del ser, como cuestionamiento de algo previo: ¿por qué nos ocupamos en intentar conocer? (*IPL*, VIII, p. 280). ¿Por qué ponemos el ser en el mundo?

⁴⁵ Cf *LNEU* IV 357 y “Para dos revistas argentinas” VIII 372 y ss. Puede decirse que este rasgo “pragmático”, que caracteriza al contenido de su filosofía al mismo tiempo que a su justificación, aproxima Ortega a los pragmatistas anglosajones, a quienes, ciertamente descalifica, aunque reconociendo en él un fondo de verdad: su error no radica en considerar las ideas como instrumentos, sino en reducir las cosas a lo perceptible, deteniéndose sólo en resultados prácticos empíricos, erigidos en auténtico precipitado secundario de la verdad, mientras que la verdad queda reducida a precipitado de la utilidad práctica. Ortega se sitúa en otro plano: como Comte, piensa que saber es saber para prevenir; coincide con él y con los anglosajones en negar el carácter desinteresado del conocimiento, pero mientras en éstos el interés es externo y material, en Ortega se trata de un interés íntimo y vital, de un saber a qué atenerse o saber vivir. La razón vital orteguiana es un saber para vivir. Cf John T. Graham, *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*. University of Missouri Press. Columbia and London, 1994.

En Ortega esta justificación última del conocimiento reacciona sobre su mismo contenido: lo que lleva al hombre al conocer es porción constitutiva del conocimiento mismo, y en esto consiste su radicalismo filosófico: el hombre conoce porque necesita un plan de atenuamiento ante la circunstancia. Esta afirmación, por lo demás, devuelve al pensamiento su función e importancia vital. El conocimiento es necesario porque la vida es problema, inseguridad. Y la vida es problema porque el ser humano es quehacer, futuriación. Tal ser es conato, intento inseguro de ser (IPL, VIII, p. 351), y que depende de su quehacer, del hacer el ser de las cosas (*esse sequitur operari*).

A su vez, la realidad, que era considerada por la razón abstracta como algo que ya está ahí, es en Ortega algo que hay que hacer. Las cosas mismas son algo que hay que hacer; la vida es ese quehacer. No hay otro ser que el ser que es el quehacer que es mi vida, mi vocación mundana e histórica.

Por tanto, no se trata de buscar el ser de las cosas. Las cosas se me dan en una relación pragmática con mi yo, con lo que tienen de referencia a las necesidades de la vida porque constituyen un plan de atenuamiento⁴⁶.

4. Vida, intuición, experiencia

Hemos visto cómo Bergson y Ortega llevan a cabo una crítica radical de la tradición metafísica occidental, emprendiendo una vuelta a lo inmediatamente dado al yo, que es el yo mismo, ya no entendido como pensamiento, en sentido cartesiano, sino hallado como realidad vital.

Más allá de esta convergencia, ¿hay entre ambos algún tipo de relación histórica o psicológica? Dada esta su coincidencia, tangencial pero innegable, ¿se trata de dos pensadores ciertamente diferentes, acaso también opuestos y divergentes? En lo que sigue trataremos de establecer en qué consisten una y otra, coincidencia y diferencia.

En primer lugar, hay entre ambos una diferencia palpable en lo que se refiere a la consideración de la *actividad científica* racional, que Bergson acepta plenamente, aunque pretendiendo al mismo tiempo trascender el nivel científico y empírico en que se instala el positivismo de su tiempo. Como vimos, puede hablarse de un realismo científico bergsoniano, en la medida en que para nuestro autor el apriori de la inteligencia se moldea sobre exigencias que le son planteadas por la realidad material. Ortega, por el contrario, relativizó siempre el valor cognoscitivo de la ciencia, por varias razones: más que un reflejo válido de la realidad, constituye un fruto de la creatividad de la fantasía y el espíritu humano; en segundo lugar, responde mucho

⁴⁶ Para el concepto de cosa en Ortega: *CBP*, vol. IX; *PDE*, vol. VI y *PHF*, vol. VI.

más a una necesidad operativa y a una visión tecnológica que a un afán de conocer; en tercer lugar, la científica es una perspectiva abstracta y artificialmente recortada –aunque legítima– sobre el mundo; en cuarto lugar, y como consecuencia de todo lo anterior, la ciencia suministra al hombre un conocimiento exacto pero insuficiente y penúltimo, que requiere, de manera precisa y rigurosa, la actividad y, si se quiere, de la verdad filosófica⁴⁷.

Otra diferencia se patentiza en la diferente valoración de la inteligencia y la intuición. Ortega no reconocerá a esta última valor cognoscitivo. En Bergson el límite impuesto al conocimiento por la crítica kantiana es sobrepasado en la afirmación de la intuición como forma de acceso a la vida, de modo que el ámbito de lo nouménico queda abierto a la conciencia. Para el pensador francés tanto en la experiencia moral como en el conocimiento el papel de la inteligencia es secundario frente a la intuición de la duración. Por el contrario, Ortega reivindica la inteligencia como facultad suprema, aunque, leal a la conclusión kantiana, niega la posibilidad de un conocimiento absoluto y de lo absoluto. No es que la razón tenga que primar sobre la experiencia, sino que la inteligencia es el lugar de encuentro entre el yo y la circunstancia. La inteligencia no es posterior sino inherente a la condición humana. Ortega, pues, toma distancia del “misticismo” bergsoniano y rechaza la intuición en nombre de la claridad (*IPs*, XII 378). En *QF* (VII. P. 338) y *DT* (V, p. 457), lleva a cabo una “defensa del teólogo frente al místico” y afirma de Bergson que “mediante conceptos nos demuestra ser el verdadero conocimiento un éxtasis de la conciencia en que ésta transpone los límites de lo intelectual o conceptual y toma contacto inmediato con la realidad, por tanto, sin la mediación o intermediario del concepto...” Por tanto, la suya es filosofía en tanto que prueban “la necesidad del éxtasis con medios no extáticos” y deja de serlo cuando se arroja “del concepto a la inmersión en el místico trance” (*QF*, VII, 338). En él “contrasta la fertilidad del pensamiento, lógico o expreso, con la miseria de sus averiguaciones extáticas” (*Loc. cit.*, p. 341). Ahora bien, “la tendencia de la filosofía es de dirección opuesta. No le interesa sumergirse en lo profundo, como a la mística, sino, al revés, emerger de lo profundo a la superficie. Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad, quiero decir, de traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente” VII, (*Loc. cit.*, p. 342). La filosofía es siempre para Ortega un “enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía” (*ibidem*).

La *captación de la realidad radical que es la vida* corresponde a la intuición en

⁴⁷ Ortega se ocupó en repetidas ocasiones de diferentes aspectos del hecho científico, sobre todo en *Vicisitudes en las ciencias* (Vol., IV, pp. 63-69) y *Bronca en la física* (Vol. V, pp. 271-291). Ambos trabajos se han incluido en el volumen *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. (Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1997). Véase también *¿Por qué se vuelve a la filosofía*, (*O.C.*, Vol. IV, pp. 89-113).

Bergson y a la razón vital en Ortega. En un caso nos hallamos ante la duración; en otro, ante la experiencia. En Bergson la vida es captada como duración, fluencia temporal que sentimos en nuestro interior psicológico como energía espiritual absoluta y que alcanza a plasmarse en el plano cosmológico en la forma de una evolución creadora y en el plano ético como una moral de la aspiración. En Bergson la vida como devenir es un fenómeno que se extrapola desde el tiempo interior a la evolución en *EC* y hasta la moral en *DS*. La duración, hallada primeramente en la introspección, es elevada a principio objetivo que se produce en la evolución. En *EC* la inteligencia y en *DS* (p. 1073) la sociabilidad, quedan insertas en la vida. La unidad del bergsonismo radica en la unidad misma de la vida como fenómeno. En Ortega la experiencia inmediata de la vida muestra más bien una indigencia y ejecutividad en diálogo con la circunstancia, diálogo que es relación dialéctica abocada a una interpretación del mundo que constituye la perspectiva, prestando sentido a la realidad y haciendo posible la vida del hombre.

Así, en lugar de remitirnos a la intuición de una *fuera última*, Ortega nos pone frente a nuestra efectiva y cotidiana situación ante el mundo para establecer en función de ella, reflexivamente, las propiedades de la vida. Si Bergson atiende al fundamento metafísico de los fenómenos, Ortega se atiende al testimonio de la vida ordinaria. En Ortega vida es experiencia, continuo hacerse del hombre. Si “el menos eleático de los pensadores” –apunta– emplea la expresión *l' être en se faissant*, para Ortega la realidad no es propiamente devenir *sino la vida como devenir de la realidad humana*, el mismo hacerse o fabricarse de esta realidad (*HS*, VI, p. 33 n.). La diferencia más radical entre ambos autores se da en la concepción de la vida misma: duración en un caso y ejecutividad en otro.

En Bergson la intuición de la vida posibilita el acceso a una realidad absoluta. El impulso creador atraviesa la materia, y de ella emerge la conciencia, cuya intuición accede a la vida, lo absoluto (que Kant había declarado incognoscible). El hombre, así, entra en conexión con el aliento vital, que supone su misma realización. En Ortega no es posible tal cosa, ya que sustituye todo absoluto por dos “relativos”, yo y circunstancia, en constante interacción⁴⁸. Esta experiencia de la vida no es en sí misma una nueva y distinta experiencia sino la misma experiencia cotidiana, desde la que Ortega inicia una reflexión que destaca en ella un conjunto de determinaciones: conciencia de estar en la vida y gravitación sobre nuestro comportamiento de un proyecto vital, que se produce de acuerdo con una orientación profunda y definitoria de nuestra personalidad: la vocación, que ha de cumplirse en un mundo que supone a un tiempo dificultad y facilidad... Toda esta manera de afrontar la experiencia de la vida confiere a la obra de Ortega una dimensión experiencial desde la que resultan legitimadas sus tesis metafísicas. La realidad misma

⁴⁸ Cf los tres últimos capítulos de QF y nota 21 de nuestro prólogo a *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Ed. cit., p. 9.

es esta convivencia, que hace emerger un mundo, constituido por una perspectiva. A su vez, el hombre se autoafirma en la creación de su interpretación del mundo, creación de su energía pensante, guiada por un imperativo de autenticidad.

En Ortega la vida es el dato o realidad radical, que es más mostrado que demostrado, y que, en su ejecutividad, resulta asequible a una razón narrativa. Pero en su obra el hombre sigue a la intemperie, sin arraigo en ninguna ontología que no sea la de la vida misma. De ahí que pueda hablarse de una intuición bergsoniana de la realidad mientras que en Ortega la relación con las cosas y la circunstancia es más bien pragmática.

En fin, la idea bergsoniana de la evolución y el sentido de la vida, en su confrontación con la noción orteguiana de la experiencia de la vida y su voluntad de aventura nos va a servir para recapitular el sentido último de la diferencia entre ambos pensadores. La concepción expuesta en *EC* debía verse completada por *DS*, obra en la que culmina la unidad del edificio bergsoniano, y fue anticipada mucho tiempo antes: en efecto, ya en 1911, en *ES*⁴⁹, no sólo anuncia sino que también resume lo que años después aparecería expuesto en *DS*. Afirma allí que en los “mejores” de entre nosotros el movimiento vital continúa sin obstáculo, lanzando a través de ellos “la corriente indefinidamente creadora de la vida moral”. El hombre es el gran triunfo de la vida. “Pero creador por excelencia lo es aquel cuya acción, intensa en sí misma, es capaz de intensificar también la acción de los demás hombres, y de encender, generoso, focos de generosidad. Los grandes hombres fundamentalmente buenos, en especial aquellos cuyo heroísmo inventivo y simple abrió a la virtud nuevos caminos, son reveladores de verdades metafísicas. Por más que estén en el punto culminante de la evolución, están lo más próximos a los orígenes y nos hacen visible el impulso que proviene del fondo. Considerémoslos atentamente, intentemos experimentar por simpatía lo que ellos experimentan si queremos penetrar, mediante un acto de intuición, hasta el principio mismo de la vida. Para penetrar el misterio de las profundidades hay que tender a veces a las cimas. El fuego que está en el centro de la Tierra sólo aparece en la cumbre de los volcanes”.

En *DS*, trece años después de *ES*, afirma haber sobrepasado las conclusiones de *EC*. Ahora la intuición mística prolonga los resultados de la ciencia, y la energía creadora se manifiesta como amor. Los místicos, en los que la vida ha quebrado la resistencia de la materia, “han abierto una vía por la que otros hombres podrán andar. Y, por lo mismo, han indicado al filósofo de dónde venía y hacia dónde iba la vida” (pp. 1193-4)⁵⁰.

Vida es también entusiasmo de seres privilegiados que han abierto su alma a la humanidad en un impulso de amor. Cada una de estas almas es algo así como una

⁴⁹ *ES*, pp. 833-4. Seguimos la traducción de M^a Luisa Pérez Torres, *La energía espiritual*. Espasa Calpe, Madrid, 1982, p. 34-5.

⁵⁰ Seguimos la versión que publicamos junto con Jaime de Salas, ya citada, pp. 326-8.

nueva especie en la que la vida ha obtenido un resultado inédito y “marcó un cierto punto de la evolución de la vida, y (...) manifestó bajo una forma original un amor que parecía ser la esencia misma del esfuerzo creador”. Su emoción creadora era un esfuerzo de vitalidad que levantaba a estas almas privilegiadas (*DS*, pp. 1055-6)⁵¹.

El héroe constituye una manifestación de este tipo de vitalidad⁵². Bergson apenas lo nombra ni lo define. Describe la fuerza de su personalidad. Los santos nada piden y, sin embargo, obtienen; no exhortan, existen. “Su misma existencia es una llamada” (*DS*, p. 1003). Esta llamada, arrancándonos de la inercia, nos arrastra hacia adelante (*DS*, p. 1018); la llamada, en efecto, se contrapone al “sistema de órdenes dictadas por exigencias sociales *impersonales*”⁵³ como la llamada lanzada “a la conciencia de cada uno de nosotros por *personas* que representan lo mejor que ha habido en la humanidad (*DS*, pp. 1046).

La renovación de la moralidad surge de una fuerza interior, de una vitalidad que surge del fondo del ser humano a la que éste se entrega dejándose inundar y arrastrar. Como en otras ocasiones, bergsonismo significa profundización: en este caso, ahondamiento desde el yo superficial al yo interior, de la moral social de la presión y la obligación, al yo de la aspiración y del amor. El bergsonismo supone una interiorización de la vida, hallada en el yo pero que, lejos de permanecer en sí misma, se revela emanación de algo superior. La vida no queda como en Nietzsche y Ortega ligada únicamente a sí misma sino que, como en Plotino, refleja un orden y una fuente superior.

Como advertimos hace un momento, la confrontación entre la concepción bergsoniana del sentido de la vida con la teoría orteguiana de la “voluntad de aventura” arroja un conjunto de importantes consecuencias prácticas, que nos parece poder deducir de un modo natural de la distinción que separa una filosofía de la intuición de una filosofía de la experiencia. A ellas nos referiremos brevemente para terminar:

En primer lugar, en Ortega el papel del héroe, la renovación moral, más que un

⁵¹ Pp. 116-7 de nuestra traducción.

⁵² Cf Pierre Mesnard, “La doctrine de l’heroïsme moral considérée clef de voute de la philosophie bergsonienne”, en *Bergson et nous. Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue française*. L. Armand Colin, París, 1959, p. 231.

⁵³ Sistema, por lo demás, plenamente justificado por la necesidad de la cohesión social, como había escrito en *LR*: “Es necesario que el hombre viva en sociedad y que, por consiguiente, se atenga a una norma. Y eso que el interés aconseja, la razón lo ordena: hay un deber, y nuestro destino es obedecerlo. Bajo esa doble influencia tuvo que formarse para el género humano una capa superficial de sentimientos y de ideas que tienden a la inmutabilidad, que al menos quisieran ser comunes a todos los hombres, y que recubren, si no tienen fuerza para extinguirlo, el fuego interior de las pasiones individuales” (*LR*, p. 463. Seguimos la versión de M^a Luisa Pérez Torres: *La Risa*. Espasa Calpe, Madrid, 1986, pp. 130-1).

esfuerzo liberador y conquistador, identificación con el aliento ordenador del universo, o vitalidad que opera desde el fondo de la personalidad empujando al individuo a ir más allá de los caminos trillados de la obligación y la costumbre, surge en la experiencia misma de la vida, que, entendida como diálogo entre yo y circunstancia, en el plano ético hace de todo hombre un ser llamado a la lealtad a su circunstancia y a la fidelidad a su vocación. Nótese que el hombre halla ante sí la vocación, que no es algo recibido ni dejado a sus deseos: propiamente hablando, la vocación se “inventa” o encuentra (PAP, IV, p. 366). Ni siquiera se elige: se elige serle o no fiel. No se elige la mismidad, se elige la fidelidad a esta mismidad. Al hallar la trayectoria auténtica, optamos por serle fiel: y en esto consiste el heroísmo (MQ, I, p. 323 y 390). Más que recibir un impulso vital hacia el amor a la humanidad, la vida presenta al hombre la posibilidad de un esfuerzo hacia sí mismo.

En segundo lugar, el héroe bergsoniano, acabamos de oírlo, se sumerge en la intuición en una corriente de vida que le sobrepasa. Si bien esta especie de inmersión no se consigue sin esfuerzo, tampoco logramos sustraernos a la sensación de que en ello hay algo semejante a un don, que el héroe merece, recibe y difunde, pero que lo *trasciende* y supera. En Ortega, también lo hemos oído, el héroe *conquista* la plenitud de su existencia a través de su propio esfuerzo, tensando al máximo sus energías vitales y entregándose a la realización de su vocación. Otra vez, “intuición” de la vida se distingue de “experiencia”. Como vimos más atrás, “experiencia” viene de *per* y la vida misma es *periculum*, andar por el *extus* inhóspito heterogéneo con nuestra realidad, extraño y hostil. “Experto” viene de *pereo*, ir a vender fuera. En *El mito del hombre allende la técnica* afirma Ortega que el hombre no pertenece a la naturaleza sino que es un extraño en ella y en ella tiene que elegir. La elección es “compulsiva secuela de enfermo”, es la raíz de la inteligencia y la libertad, no su efecto: el hombre “se hizo libre porque se vio obligado a elegir”. En otras palabras, nada que sea sustantivo en el hombre procede de fuera o le ha sido regalado. Ni siquiera le es fácil absorberlo en su existencia. Antes bien, su vida se le presenta como quehacer y el hombre mismo es su quehacer. No es que posea la posibilidad de hacerse, sino que formalmente se halla forzado a su propia autodeterminación, a una ontodeterminación hecha de decisiones. No es, por tanto, que *tenga* un quehacer, sino que *es* ese mismo quehacer. A su indeterminación metafísica corresponde la determinación a elegir sus actos, que, por su parte, van labrando su perfil moral. Por eso es *causa sui* (HS, VI, p. 33)⁵⁴, un ser que ha de ganarse la vida incluso metafísicamente (HG, VII, p. 103).

Además, la intuición de la vida hace al héroe bergsoniano partícipe de una aspiración hacia lo más alto. En Ortega, la *aspiración a ser él mismo* lleva al hombre a una existencia deportiva. Nos parece que el carácter del hombre en Ortega es

⁵⁴ Por esa razón cabe invertir la máxima escolástica: no *actiones sunt suppositorum*, sino *supposita sunt actionum*.

más decididamente creador. La vida es gerundiva, no es un *factum* sino un *faciendum* (HS, VI, p. 38). Y este hacerse no sólo se da desde la vocación, sino en un mundo, horizonte o circunstancia, que es la otra mitad de mi persona. El hombre es un ser entregado a la tarea de hacer realidad, la de sí mismo y la de su circunstancia o mundo. Circunstancia y vocación son la materia y la forma de la vida. La circunstancia, la mano que el universo tiende al hombre (PA, VIII, p. 54, QF, p. VII, 431). Si es cierto que siempre hay elección, hay que advertir que no todo es elección. La faena poética que es el vivir se destaca sobre el fondo de la inexorabilidad de lo dado, la libertad se mueve en la fatalidad. Por tanto, *la circunstancia no decide mi vida, pero la define*. Y para que la circunstancia se una a mi yo y constituya una unidad hace falta un ingrediente: la vocación.

En cuarto lugar, el héroe bergsoniano nos parece ser un *elegido*, al menos un ser excepcional, si no forzamos la significación de las palabras. En Ortega —y esto es decisivo— *cada hombre* es héroe de su propia vida y protagonista de su propio drama. No es que la posibilidad de ser héroe esté de suyo vedada a la mayoría según Bergson. Tampoco es que Ortega desconozca la excelencia de los mejores. Pero en el español, aparece más enérgicamente subrayada la creencia en que *en cada uno de los hombres* se da la posibilidad del heroísmo. “Todos, en varia medida, somos héroes...” —escribe ya en 1914 (MQ, I, p. 319 y 323).

El místico, el héroe bergsoniano se deja llevar por el amor y ese amor trasciende el círculo de su existencia para abrazar a toda la humanidad. Ortega precisa del interlocutor, del diálogo, de la circunstancia concreta, que en su caso adquiriría la urgencia y el patetismo de España, la “patria herida”.

En fin, si el héroe bergsoniano ha sumergido su existencia en la corriente de vida que organiza el universo, su intuición será siempre inexpressable y sólo el amor podrá traducirla. En Ortega el héroe está convocado irrenunciablemente a una urgente tarea de salvación de la circunstancia, española y europea, empresa a la que todos estamos llamados, y que por ello mismo crea entre todos un espacio de comunicación y colaboración que es hecho posible precisamente por el lenguaje.