

## HENRI BERGSON Y M. DE UNAMUNO

### Dos filósofos de la vida

El título de nuestro estudio señala la interpretación fundamental que damos a la filosofía de estos dos grandes pensadores: el uno francés y el otro español. Esta actitud queda definida al llamarlos *filósofos de la vida*. Que ambos lo son, lo declaran muy bien las dos expresiones en las que podemos resumir el pensamiento de uno y otro. Para Bergson la realidad es un esfuerzo cósmico cuya fuerza propulsora es *l'élan vital*. Para M. de Unamuno, la raíz de la existencia humana es *el sentimiento trágico de la vida*. Hoy estas expresiones no tienen novedad. Más bien pueden llevar a nuestro espíritu cierta sensación de desagrado. Ante las enormes y crueles exageraciones del vitalismo, dolorosamente sentidas en nuestros días, el tema de la vida pudiera suscitar en algunos espíritus antipatía y hasta enojo. Respetando este trasfondo de protesta por los crímenes que en nombre de la vida se han cometido en nuestro siglo, es innegable que H. Bergson y M. de Unamuno reaccionaron, en su momento histórico, contra una situación del pensamiento que amenazaba cegar los mejores impulsos vitales, sometidos al determinismo de la filosofía y de la ciencia.

En el estudio que Ed. Le Roy dedica a su maestro<sup>1</sup>, distingue éste un ambiente muy distinto entre la generación precursora de Bergson y la

---

<sup>1</sup> *Bergson*, trad. españ. Edit. Labor, Barcelona 1932, pp. 117-127. Para valorar el eco que el pensamiento de H. Bergson ha hallado en el mundo hispánico después de su centenario, 1959, damos esta bibliografía sumaria, relacionada directa o indirectamente con nuestro estudio: M. GONZALO CASAS: *Bibliografía bergsoniana in Spagna e nell'America latina*, en *Giornale de Metafisica*, 14 (1959) 866-872; L. ARRAIZA: *Dios en la filosofía de Henri Bergson*, en *Eclesiástica xaveriana*, 10 (1960) 8-140; C. ARREGUI: *Cuatro filósofos contemporáneos frente al problema de la inmortalidad: H. Bergson, Max Scheler, L. Lavelle, A. Wezl*, en *Cuadernos uruguayos de filosofía*, 1 (1961) 109-137; B. BELTRÁN DE HEREDIA: *Henri-Louis Bergson, un príncipe del espíritu*, en *Verdad y Vida*, 7 (1959) 729-746; E. BLANCO: *Cinco lecciones sobre Bergson*, en *Studium*, 3 (1959) 149-160; J. CRUZ COSTA: *O itinerario de Bergson*, en *Criterion*, 13 (1960) 9-20; E. FRUTOS: *El primer Bergson en Antonio Machado*, en *Rev. de Filosofía*, 19 (1960) 117-168; M. GONZALO CASAS: *Bergson y el sentido de su influencia en América*, en *Humanitas* (Tucumán) 7 (1959) 95-103; J. IRIARTE: *El místico gesto de Bergson*, en *Razón y Fe*, 160 (1959) 25-38; A. KORN: *De San Agustín a Bergson*, Buenos Aires 1959; S. LISSARRAGUE: *El perfil de la convivencia en Bergson*, en *Rev. Internac. de Sociología*, 20 (1962) 149-157; M. T. MAIORANA: *Bergson y el misticismo cristiano*, en *Criterio* (Buenos Aires), 33 (1961) 94-96; A. PASQUALI: *Fundamentos gnoseológicos para una ciencia de la moral* (sobre Bergson). Caracas 1963; R. A. PIEROLA: *Imaginación y conciencia artística en la filosofía de Bergson*, en *Philosophia* (Mendoza) 25 (1962) 55-58; A. A. DE PINA: *O problema do método no intuicionismo de Bergson*, en *Filosofia*

propia generación de éste. Dos notas señala Le Roy en la generación precursora de Bergson, de la que Taine y Renan fueron los más ilustres representantes. Adviértese primeramente en ella un culto entusiasta, apasionado, un poco excesivo e intolerante hacia la *ciencia positiva*. Esta ciencia era considerada la única, la universalmente competente y capaz de abarcar cualquier objeto y de insertarlo en la trama de un encadenamiento ininterrumpido. Aspirábase a una *matemática universal*, suavizada y flexibilizada en su rigor y sencillez, pero en la que reinara, de un extremo a otro, una inexorable necesidad. Se esperaba que esta *ciencia matematizada* satisficiera en el porvenir todas las necesidades del hombre y sustituyera las antiguas disciplinas espirituales. La *metafísica* aparecía entonces como mero juego de fórmulas vacías y de ensueños pueriles, conjunto mítico de abstracciones y fantasmas. La *religión* se desvanecía ante la ciencia como niebla matutina ante el esplendor del sol naciente.

Después de esta primera nota de orgullo y suficiencia aquella generación hacía sentir otra nota de aparente modestia y humildad. No era tan inconsciente la ciencia de entonces que pensase haber resuelto todos los grandes problemas. Más bien reconocía su importancia desde el momento en que el objeto de la investigación sobrepasaba el orden de las relaciones de los fenómenos. Para descifrar el origen, el fin y el fondo de las cosas se declaraba incompetente. Admitía un *Incognoscible* ante el cual el espíritu sólo podía detenerse sin esperanza. *Ignoramus et ignorabimus*. Y sin embargo, eran esas supuestas cuestiones inatingibles las menos ineludibles para el hombre. Imposible el poderse desentender de ellas.

Esta doble actitud fue superada por la generación de Bergson. No aceptó éste los prestigios ilusorios de la anterior. En la *religión de la ciencia*, patrocinada sobre todo por E. Renan, veía una idolatría. Con mirada avizora penetró en la íntima estructura y función de la inteligencia y vio que era algo temerario y no fundado reducir la realidad a un *único modo* de ser y el saber una *sola forma de pensar*. Los modos de ser son múltiples e igualmente son múltiples las formas de pensar. No se niega con ello el valor de la ciencia. Sencillamente se la limita. Y esto desde un doble punto de vista; en cuanto la ciencia no va al fondo de las cosas, sino que tan sólo se preocupa de sus mutuas relaciones. Y en cuanto hay algo más que "cosas" en el mundo.

Desde la vertiente del matematicismo se advirtió lo problemático que es aplicar la matemática a la vida. Se quiso hacer ver que la pretensión de tratar lo viviente como si fuera inerte conduce a desconocer la vida misma para no retener de ella más que el residuo material.

---

lusitana, 6 (1959) 11-27; P. ROMANELL: *Bergson in Mexico: a tribute to José Vasconcelos*, en *Philosophy and phenomenological research*, 21 (1960-1961) 501-513; J. ZARAGÜETA: *La intuición y la inteligencia en la filosofía de Henri Bergson*, en *Estudios filosóficos*, Madrid 1963, pp. 375-383; X. ZUBIRI: *Bergson*, en *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid 1963, pp. 163-211.

Algo semejante acaece al joven M. de Unamuno. También reacciona contra la filosofía anterior, eminentemente desvitalizada. Pero con esta notable diferencia. Que mientras Bergson reacciona contra la filosofía vigente en los pensadores de su propia patria, Unamuno se halla en situación cultural muy distinta. El pensamiento español pasa en esos momentos por un período de indudable decadencia. De donde su tendencia a la importación para satisfacer las exigencias del pensar.

Tres corrientes importadas se pueden señalar en aquel momento histórico: el Krausismo, el idealismo alemán y el positivismo<sup>2</sup>. El Krausismo, escuela española bajo el patronazgo del filósofo alemán Krause, tuvo el mérito de crear un clima de reflexión. Esto lo pudo conseguir muy fácilmente por cuanto vino a ser, más que un sistema definido, una escuela de *alta vida espiritual laica* que empalma con los grandes místicos españoles. Tuvo éxito por esa tendencia del español a replegarse después del delirio de su desafortunada actividad exterior. Por un movimiento de sístole y diástole, el español, extravertido en la diástole de la expansión, vuelve sobre sí en la sístole del recogimiento. San Juan de la Cruz y Sanz del Río con la Institución Libre de enseñanza son dos manantios de vida interior. Y ambos fecundan con sus aguas la obra de M. de Unamuno. Con ellos empalma. Con un signo laico respecto de San Juan de la Cruz. Con un signo religioso y creyente respecto del Krausismo.

La segunda corriente que indicábamos en el idealismo. Sobre todo, el idealismo de Hegel. El mismo Unamuno nos dice que aprendió la lengua alemana, leyendo la *Lógica de Hegel*. Esta lógica quedó grabada en su mente. Unas veces, para utilizar su dialéctica de los contrarios. Y las más, para combatirla. La impugnación básica de Unamuno contra Hegel está motivada en que este filósofo, que creía saberlo todo, ignora lo más importante: los problemas del *hombre de carne y hueso*. Como reacción contra Hegel, Unamuno abomina para siempre todo sistema e impugna esa mentalidad que ve en la historia de la filosofía un engarce de ideas que se dan cita, convergen y se oponen. Y acaba por triunfar aquella que la dialéctica interna exige en un momento determinado de la historia. Por lo mismo, para Unamuno lo importante en la historia del pensamiento no es la filosofía de Descartes, de Kant o de Spinoza. Lo decisivo en toda lucha ideológica, son los hombres que hay detrás de las ideas. De ellos ha brotado, como de profundo hontanar, toda auténtica filosofía.

<sup>2</sup> Cf. R. FERNÁNDEZ CARBAJAL: *El pensamiento español en el siglo XIX*, en *Historia de las Literaturas Hispánicas*, Barcelona 1957, pp. 341-366; M.<sup>a</sup> DOLORES GÓMEZ MOLLEDA: *Los reformadores de la España contemporánea*, C.S.I.C., Madrid 1966; V. CACHO VIU: *La Institución libre de enseñanza*, Rialp, Madrid 1962; M. OROMI: *El pensamiento filosófico de Unamuno*, Madrid 1943; A. ZUBIZARRETA: *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid 1960; E. SALCEDO: *Vida de Don Miguel*, Salamanca 1964; E. RIVERA DE VENTOSA: *Influencias del sistema de Hegel en el ideario de Castelar*, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (1969-70) n. 9-10, pp. 135-168.

La tercera corriente que halla Unamuno en su entorno fue el *positivismo*. Si su fundador es el filósofo francés A. Comte, el máximo influjo lo ejerce el positivista inglés H. Spencer quien en los días de la juventud de Unamuno había formulado una pretenciosa síntesis de positivismo evolucionista, aplicable a todos los campos del saber.

El influjo de H. Spencer lo creemos decisivo en los años de la formación universitaria de Unamuno. Fue para él lo que más tarde llamará la *Inquisición de la Ciencia*. Esta *Inquisición* montó su tribunal en la intimidad de su espíritu para pulverizar sus creencias familiares y dejarle sin Dios y sin religión. Unamuno vive bajo el influjo spenceriano unos diez años de ateísmo teórico y práctico. Pero después de la crisis de 1897 brota en M. de Unamuno una *soif d'éternité* —según la expresión de dos comentaristas franceses, Alain Guy y Fr. Meyer<sup>3</sup>— que motiva una violentísima reacción de menosprecio, que llega hasta el insulto, contra el filósofo positivista de su juventud, de quien escribe en el momento de máxima madurez intelectual: “Es un modelo, a la vez que de superficialidad filosófica y de insinceridad religiosa, del más refinado *cant* Británico”. Unamuno vuelve la espalda al positivismo y torna a la vida, como Bergson. Pero no a la vida de desarrollo armónico que ha expuesto éste en *L'Évolution Créatrice*, sino a una vida desgarrada, dura, terriblemente dolorosa frente a las tranquilidades beatificantes de una ciencia que lo prometía todo y no le daba nada.

Queda, pues, patente que la vida es el tema central para los dos pensadores. Y dentro del tema de la vida, el problema de la vida humana. Como *problema de la conciencia* para Bergson o *como problema del yo* para Unamuno.

## I.—DIVERGENCIAS

Hemos notado algunas convergencias entre el pensamiento de H. Bergson y el de M. de Unamuno. El mismo título de la conferencia apunta a una convergencia fundamental, al señalar que se trata de dos filósofos de la vida. Sin embargo, como introducción a un examen más particularizado de estas convergencias parece oportuno analizar alguna de las divergencias más importantes que separan a estos dos pensadores.

### 1. “LA SPONTANEITÉ DE LA VIE” Y “VIDA DESGARRADA”

La primera divergencia que queremos subraya, termina de ser nombrada, al afirmar que Unamuno, después de su crisis de finales de siglo,

<sup>3</sup> ALAIN GUY: *Unamuno et la soif d'éternité*, Edt. Seghers, París 1964; F. MEYER: *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, P.U.F., París 1955 (trad. españ. en edit. Gredos, 1962).

reacciona contra la filosofía de H. Spencer, dando la espalda a esta filosofía aséptica e iniciando una filosofía de la *vida desgarrada*.

El apelativo "*desgarrada*" tiene larga historia en el pensamiento moderno, aplicado a la conciencia. "*Malheureuse*" han llamado los franceses a esta conciencia. Jean Wahl tuvo el gran mérito de haber llamado la atención sobre este tema, al poner como base del sistema de Hegel: le *malheur de la conscience*<sup>4</sup>. Se creyó exagerado lo que afirmaba J. Wahl. Y sin embargo, cada día aparece más claro el inmenso influjo de este concepto en dicha filosofía. Con mentalidad protestante ve Hegel al Cristianismo terriblemente escindido en su conciencia desgarrada. Esta visión es de contraste con el paganismo helénico, todo equilibrio, armonía y serenidad. Con su filosofía quiere Hegel curar de tal dolencia a la conciencia humana. La filosofía debe llevar a todo espíritu reflexivo al *saber absoluto*. Este, al poner la conciencia humana en relación inmediata con el Espíritu Universal, cierra el desgarramiento y cura la conciencia de su angustiada escisión.

El tema de la "*conciencia desgarrada*" pasa de Hegel al filósofo danés Sören Kierkegaard quien lo populariza en filosofía bajo el concepto de *angustia*. Sabemos que el existencialismo y gran parte de la filosofía de hoy viven del impacto que ha causado este concepto.

Pues bien; en este momento tenemos que constatar un contraste muy notable entre H. Bergson y M. de Unamuno. Mientras éste, hermano en la pasión de Kierkegaard, siente a través de su vida un inmenso desgarramiento, imposible de ser reparado por filosofía ninguna, Bergson significa una vuelta al espíritu helénico de la tranquilidad y la calma. Esta tranquilidad se transparenta en sus escritos en los que la frase dura e hiriente ha sido ejemplarmente eliminada. Y esto es tanto más de maravillar por cuanto Bergson renunció programáticamente a un estilo aséptico, de fórmulas metafísicas invariables, para servirse del lenguaje usual en la descripción de los más insondables misterios del pensamiento. También esta tranquilidad y esta calma la hizo sentir en sus actuaciones públicas. En un mundo, tan desgarrado que vivía en lucha atroz, no bajó nunca a las lides de las pasiones humanas. Conservó siempre su mente serena para columbrar los profundos problemas del espíritu en medio de la noche caliginosa de la historia<sup>5</sup>.

Todo lo contrario es M. Unamuno. Esquinado e hiriente es su modo de escribir. Y condena a un supuesto amigo suyo porque en las cartas que ha escrito se advierte "no pocas veces tachaduras, enmiendas, correcciones, jeringazos. No es un chorro que brota violento, expulsando el tapón"<sup>6</sup>. En los escritos unamunianos hay muchas páginas de fuerte licor

<sup>4</sup> J. WAHL: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2 éd. P.U.F., 1951.

<sup>5</sup> Como fuente de nuestro estudio hemos utilizado *Henri Bergson*, en *Oeuvres* (édit. du centenaire) P.U.F., París 1963.

<sup>6</sup> *El sepulcro de Don Quijote*, en *Obras Completas* (edic. Escelicer) III, p. 57.

espiritoso que expulsa el tapón de la palabra dura, que roza en ocasiones el insulto. Lo que nunca se permitió Bergson. Unamuno creyó el insulto plenamente justificado en el campo agrio de la política. Sus ataques al dictador que le confinó en Fuerteventura ponen al descubierto al Unamuno luchador. Al que hizo de la vida un combate. Como su Señor Don Quijote.

Si buscamos ahora la raíz de posturas tan dispares, tenemos que penetrar por lo más hondo del pensamiento respectivo de Bergson y de Unamuno. Para ello hemos de adentrarnos por las dos obras fundamentales de uno y otro pensador. Nadie duda que *L'évolution créatrice* es la obra más sintética y mejor pensada de H. Bergson. También hay que reconocer que la obra de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, expresa la plena madurez de su pensamiento. Ahora bien; ¿qué nos dicen una y otra sobre la actitud mental de los dos pensadores en relación al problema de la conciencia desgarrada?

La síntesis que nos ofrece *L'évolution créatrice* se pudiera resumir en esta frase del mismo Bergson: "La spontanéité de la vie s'y manifeste par une continuelle création de formes succédant à d'autres formes"<sup>7</sup>. La evolución bergsoniana es un armónico sucederse de nuevas formas en la línea de la ortogénesis que, si en muchas ocasiones utiliza el *salto* de lo cuantitativo a lo cualitativo, nunca se verifica este salto sino en la línea ascendente exigida por el desarrollo total de la vida. Esta evolución armónica tiene, como impulso íntimo creador, *l'élan vital*. Esta fuerza interior explica el despliegue armónico de las fuerzas vitales íntimas frente a toda actuación extrínseca. Para Bergson, tanto el mecanismo de las causas agentes como el finalismo de las metas extrínsecas son elementos extraños a la misma evolución. *L'élan vital*, por el contrario, es algo originario y está implicado en el mismo movimiento de la evolución.

La meta lograda en este despliegue ascendente de *l'élan vital* es doble. Por la línea de los artrópodos, el instinto maravilloso de los insectos es una meta final, pero sin posible salida. La otra meta se halla en la línea de los vertebrados al llegar a la inteligencia del hombre. Pero esta meta tiene salida. La inteligencia, si suple por una parte la función del instinto, prepara a su vez los caminos a la intuición. Y por el ascenso en la línea de la intuición es por donde se abren nuevas perspectivas a la vida. Si el universo ha de cumplir, aún en nuestro planeta refractario, su función esencial "qui est une machine à faire des dieux", según dicen las últimas palabras de *Les deux sources*, no hay para ello más que una vía de acceso: la *intuición* prolongada en un perfeccionamiento constante.

La impresión que deja en el ánimo esta descripción esquemática de la síntesis de Bergson es un sedante para el espíritu. Se le han hecho muchas

<sup>7</sup> En *Oeuvres...* p. 568.

objecciones desde las exigencias de la pura razón. Pero nadie ha podido discutir el sentido de grandiosa armonía y serena placidez que emana del pensamiento bergsoniano y de la prosa en que este pensamiento se adensa. Bergson admite que la *evolución creadora* se puede paralizar porque *l'élan vital* no halla los terrenos preparados al desarrollo. Pero siempre queda descartada de esta evolución la terrible lucha por la vida que es el resorte máximo en otros evolucionismos. La evolución no es combate, no es superación de contrarios. Es ascenso perenne. Logro de metas imprevistas. Siempre hacia nuevas perspectivas.

Por lo mismo, un alma desgarrada no puede vivir en este mundo de placidez. Es impensable en este cosmos tal modo de existencia. No en vano se ha acusado a Bergson de desconocer el pavoroso problema del mal. En su defensa hay que decir que el problema del mal, más que desconocido, queda silenciado. Viene a ser un momento de estacionamiento, y hasta de retroceso, en la línea ascensional de la vida. No obstante hay que reconocer con los comentaristas de este sistema que falta a Bergson el sentido de lo trágico. Ed. Le Roy, en un intento de completar a su maestro, rechaza que en la evolución bergsoniana triunfe siempre lo que tiene que triunfar. Esto llevaría a un fatídico amoralismo de lo *fáctico*. Y advierte que también en la evolución, estilo bergsoniano, la acción lleva siempre algo de *trágico*<sup>8</sup>.

Como aclaración de esto y en un afán de acercamiento de filosofías, advertimos que la crítica ha hecho a Teilhard de Chardin la misma objeción respecto de su evolución cósmica en la que se advierten tantas reminiscencias bergsonianas.

Volviendo a nuestro punto de partida, tenemos que confesar que el tema de la conciencia desgarrada, que se incrusta en el pensamiento moderno a través de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, no tiene el más mínimo eco en Bergson. Conviene éste con el idealista alemán en concebir la evolución como un *devenir, werden*, dice el filósofo alemán. Pero en dicho *devenir* son los impulsos íntimos silenciosos los que empujan hacia una meta siempre ulterior. No los contrastes dialécticos ni las conciencias desgarradas, como en el *werden* del filósofo alemán.

Si cotejamos esta visión filosófica con la que nos ofrece M. de Unamuno en su obra, *Del sentimiento trágico de la vida*, advertimos de pronto un movimiento vitalista de distinto signo al de Bergson. Ya Ortega había reprochado a éste el haber vinculado en demasía lo más espiritual y humano a las leyes fundamentales de la vida en cuanto proceso biológico. Unamuno no anduvo con tales distinguos. No entraba en su espíritu el hacerlos. Pero, en contraste con Bergson, se detiene con cierto exclusivismo a analizar la vida humana. Y dentro del campo de la vida humana, no le atrae el desarrollo armónico de ésta, sino, al contrario, sus lu-

<sup>8</sup> Cf. Bergson... pp. 109-111.

chas, sus disensiones, sus desgarros. Tan a lo hondo llegan éstos, que el mismo sentimiento fundamental de la vida está constituido por la despiadada lucha que se libra en lo profundo de la conciencia. El cap. VI de la obra *Del sentimiento trágico de la vida*, lo titula: *En el fondo del abismo*. En dicho capítulo se describe la lucha humana con estas palabras agónicas que citamos textualmente: "He aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional, frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar el manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar sus esperanzas"<sup>9</sup>.

Qué palabras tan hondas y entrañables. Y qué distintas de la clara placidez de la intuición bergsoniana, quien se acerca a la cosa, como la madre a la cuna de su pequeño, para coincidir con ella en lo que tiene de único y de más inexpresable. La intuición bergsoniana que serenamente completa la obra de la inteligencia es muy distinta de la lucha a muerte entre la razón que dice *no* y el corazón que exige un *sí*, en la interpretación unamuniana del sentimiento trágico de la vida. Son dos actitudes mentales muy distanciadas, pese al núcleo vitalista que da consistencia a una y otra.

## 2. LA NADA: ¿PSEUDO-IDEA O TEMA FUNDAMENTAL?

Como complemento de este contraste, vamos a analizar uno de esos conceptos básicos del existir humano. Nos referimos al concepto de *nada*, de tanta literatura en los climas existencialistas. Pues bien; Bergson se encara con dicho concepto y lo declara *pseudo-idea*. Adentrarnos por el análisis que de esta pseudo-idea hace Bergson en *L'évolution créatrice* sería agotar el espacio de que disponemos y no haber acabado de exponer un tema que toca lo más profundo de la metafísica<sup>10</sup>.

Para el cotejo que estamos realizando basta decir que para Bergson la pseudo-idea de la nada sólo puede originarse de una falsa visión de la evolución vital. Si a esta evolución se la concibe como un comenzar a partir de la nada para llegar al ser, cabe dar un contenido al concepto de nada. Pero como la evolución nunca es tránsito del no ser al ser, sino ascenso continuo del devenir a una plenitud ulterior, el concepto de nada es una falsa idea, apta tan sólo para perturbar la íntima estructura de la evolución.

<sup>9</sup> En *Obras Completas*... VII, p. 172.

<sup>10</sup> En *Oeuvres*... pp. 728-746. J. MARITAIN: *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, trad. españ., Buenos Aires 1944, pp. 27-30; *La crítica bergsoniana de la idea de la nada*.



M. de Unamuno se enfrenta de modo muy distinto con la nada. Ve en ella la más pavorosa de nuestras posibilidades en lontananza. Empalma en este momento con otro pensador francés Senancour quien en su *Obermann* escribía: "L'homme est périssable. Il se peut; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice"<sup>11</sup>. También para M. de Unamuno el hombre puede perecer. Pero ante esta posibilidad teórica, la voluntad práctica tiene que reaccionar, dando a la propia acción la mayor plenitud. "Ya hay que sentir y conducirse, escribe Unamuno, como si nos estuviese reservada una continuación sin fin de nuestra vida terrenal después de la muerte; y si es la nada lo que nos está reservado, no hacer que esto sea una justicia, según la frase de Obermann".

En esta ocasión, la mentalidad filosófica de los pensadores, Bergson y Unamuno, no puede ser más dispar. Ello prueba que el tema de la vida, tan hondamente sentido por uno y otro, puede cobijar interpretaciones muy diversas.

## II.—CONVERGENCIAS

Después de haber examinado algunas de las divergencias fundamentales entre H. Bergson y M. de Unamuno, vamos a analizar en este momento central de nuestro estudio las ideas fundamentales convergentes entre ambos pensadores. Nos desentendemos en esta ocasión del mutuo influjo porque lo creemos muy discutible. Las convergencias dependen más bien de la atmósfera ideológica que los envuelve y de una cierta afinidad de mente entre ambos maestros de la vida espiritual.

### I. RAÍZ DEL FILOSOFAR Y DEL ESPÍRITU CREADOR

El primer tema importante en el que convergen H. Bergson y M. de Unamuno es la búsqueda de la raíz del filosofar y, en general, del espíritu creador. Ambos hallan esta raíz en la emoción fundamental de la vida, en el sentimiento más profundo de nuestro ser.

Nietzsche acusa a Sócrates de haber querido sofocar el espíritu dionisíaco de la vida con el ejercicio apolíneo de la inteligencia. Algo de razón tiene en ello. Sin negar aspectos muy vitales en la obra de Sócrates es innegable que este gran maestro es el punto de partida de la corriente intelectualista que domina el pensamiento de occidente desde Platón hasta el fin del siglo pasado. Según Ortega y Gasset la alborada del racionalismo cartesiano en cuanto *razón matemática* da la impronta mental a los tres

<sup>11</sup> El texto de Senancour viene como epígrafe del n. XI, *Del sentimiento trágico de la vida*. El comentario cit. de Unamuno cierra el n. X. En *Obras Completas...* VII, p. 262.

últimos siglos. El hombre en su complejidad admirable es reducido a un *roseau pensant*, de que habla Pascal. Y si con él se afirma que *toute notre dignité consiste donc en la pensée*<sup>12</sup> no es de maravillar que la razón llegue a ser considerada como el único factor decisivo en el proceso mental de nuestra vida psíquica.

Esta concepción hace crisis a fines del pasado siglo. Quizá el filósofo en quien más se hizo sentir fue Nietzsche. Pero otros calaron, con más hondura en el problema. Recordemos a W. Dilthey en Alemania, a H. Bergson en Francia y a M. de Unamuno en España.

Si centramos nuestra preocupación en estos dos últimos pensadores, advertimos al instante que ambos destronan a la inteligencia del podio en que la había colocado el racionalismo. Esta no tan sólo no es el único poder que nos da la posesión de la verdad, sino que ni siquiera es un poder para llegar a la verdad que nos ponga en contacto con la auténtica realidad metafísica de las cosas. Para ambos la inteligencia tiene un sentido profundamente pragmático. Actúa en función de las exigencias de la acción y de los estímulos utilitarios. De las necesidades tróficas, dice Unamuno, siguiendo al médico catalán Ramón Torró. Pero la realidad en su verdad auténtica sólo se capta por la penetración intuitiva, según Bergson, por la compasión simpática, según Unamuno. Tanto para un pensador como para otro, el proceso cognoscitivo no es algo primario en el hombre. Para llegar a su grado supremo, la *intuición*, es necesario pasar por una serie de estadios anímicos. El primero de estos estadios, de donde parte todo el proceso cognoscitivo, es la *emoción* para Bergson, el *sentimiento trágico* para Unamuno. De ellos brotan nuestras ideas. Ellos son la fuente de la moral del héroe, de la religión del santo, de la invención del genio. Y toda creación literaria o artística bebe sus aguas inspiradoras en este escondido manantial del espíritu.

Acotamos en este momento un pasaje de H. Bergson en *Les deux sources*. Es algo extenso, pero un necesario punto de partida para nuestras reflexiones ulteriores. Escribe así Bergson:

Qu'une émotion neuve soit à l'origine des grandes créations de l'art, de la science et de la civilisation en général, cela ne nous paraît douteux. Non pas seulement parce que l'émotion est un stimulant, parce qu'elle incite l'intelligence à entreprendre et la volonté à persévérer. Il faut aller beaucoup plus loin. *Il y a des émotions qui sont génératrices de pensée...* Il faut distinguer deux espèces d'émotion, deux variétés de sentiment, deux manifestations de sensibilité... Dans la première, l'émotion est consécutive à une idée ou à une image représentée; l'état sensible résulte bien d'un état intellectuel qui ne lui doit rien, qui se suffit à lui-même et qui, s'il en subit l'effet par ricochet, y perd plus qu'il n'y gagne. C'est l'agitation de la sensibilité par une représentation qui y tombe. Mais

<sup>12</sup> *Oeuvres complètes*. Aux. édit. du Seuil, Paris 1963, p. 528: *Pensées*, n. 200.

l'autre émotion n'est pas déterminée par une représentation dont elle prendrait la suite et dont elle resterait distincte. Bien plutôt serait-elle, par rapport aux états intellectuels qui surviendront, une cause et non plus un effet; elle est grosse de représentations, dont aucune n'est proprement formée, mais qu'elle tire ou pourrait tirer de sa substance par un développement organique. La première est infra-intellectuelle; c'est d'elle que les psychologues s'occupent généralement... Mais de l'autre nous dirions volontiers qu'elle est supra-intellectuelle, si le mot n'évoquait tout de suite, et exclusivement, l'idée d'une supériorité de valeur... Seule, en effet, l'émotion du second genre *peut devenir génératrice d'idées*<sup>13</sup>.

En este pasaje Bergson insiste reiteradamente en afirmar que la emoción es *génératrice de pensée*. Pero al instante distingue dos clases de emociones: la superficial o infra-intellectual que es *consecutive à une idée*, y la profunda o supra-intellectual. Es esta sola la que puede llegar a ser *génératrice de pensée*.

Enunciado el hecho, Bergson penetra aún más en los estratos más profundos de la conciencia. Y como buzo que ha recogido la primera perla, escudriña detenidamente el proceso creador humano. Con este preámbulo inicia su operación de buzo en el hondo mar de la conciencia: *Création signifie, avant tout, émotion*<sup>14</sup>. Ahora bien, la primera eficacia de la emoción consiste en suscitar un enorme interés hacia el objeto en el sujeto que lo quiere captar. Por la emoción pierden las cosas su indiferencia o neutralidad y entran dentro de esa categoría psicológica que se llama *lo interesante*. El interés, a su vez, actúa poderosamente sobre el complejo mental de donde brota la *atención*. De tal suerte que es una ley fundamental de la vida de nuestro espíritu la existencia de una proporción directa entre el interés que tenemos por una cosa y la atención que ponemos en todo lo referente a ella. Esta atención continuada es como un foco dirigido hacia el objeto al que ilumina con toda nitidez. La inteligencia que salió en busca del objeto, cuando éste se halla presente al espíritu, deja paso a la intuición. Y ésta, al llegar a identificarse con el objeto en un transporte asimilativo, abre la puerta a la invención y a la creación moral y artística. Bergson recuerda que *le génie a été défini comme une longue patience*<sup>15</sup>. Pero no se ha contentado con esta afirmación. Y ha mostrado el nexo que existe entre esa paciencia del genio y el proceso que la acompaña. Analizar todo este proceso sería sumamente interesante. Pero desborda nuestro tema. Pues nos queremos limitar en esta reflexión filosófica a la constatación de que las grandes ideas, nuestro modo de pensar, no son un producto meramente intelectual, sino que tienen un hontanar oculto en la conciencia. Este hontanar oculto es la emoción fundamental que define nuestro más íntimo ser.

<sup>13</sup> En *Oeuvres...* p. 1011.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 1013.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 1013.

En conexión con su sistema Bergson ve en esta callada emoción el momento en que *l'élan vital* da sus pulsaciones más vibrantes en la conciencia humana que, de esta suerte, queda transformada en la conciencia de un héroe, de un genio o de un santo.

Algo semejante acaece con M. de Unamuno. También en él la clave del filosofar tiene su última raíz fuera del mismo pensamiento. No la llama *emoción*, como el filósofo francés, sino *sentimiento trágico*.

El centro de perspectiva de la visión unamuniana del problema lo señala el pensador español en el primer capítulo de su obra fundamental, *Del sentimiento trágico de la vida*. Titula a este capítulo, *El hombre de carne y hueso*. Con esta frase renuncia M. de Unamuno a toda filosofía abstraccionista respecto del hombre. Y abstraccionismo es para él las conocidas definiciones del hombre: el bípodo implume de la leyenda, el *zoon politikon* de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo cecconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo. Todos estos abstraccionismos intentan definir un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria, una *idea* en fin. Es decir, un *no hombre*. El nuestro escribe Unamuno, es el otro, el de carne y hueso. Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quieranlo o no ciertos sedicentes filosóficos.

Señalado de modo tan preciso el objeto del filosofar, pasa ahora Unamuno a examinar el origen de las interpretaciones que se hacen del hombre, es decir, de las filosofías que se elaboran sobre él. Unamuno se revuelve en este momento contra una mentalidad que patrocinó Hegel y que tanto ha sido cultivada por sus discípulos. Según esa mentalidad los sistemas se van originando los unos de los otros, no siendo los filósofos más que meros pretextos de aquéllos. Y sin embargo, arguye Unamuno en plena concordancia con Bergson, la biografía íntima de los filósofos es quien mejor nos explica sus ideas.

La raíz de todo ello está en la tesis que hemos analizado en Bergson y comparte igualmente Unamuno. Este tan sólo cambia la palabra, como ya indicamos. Lo que Bergson llama *emoción fundamental*, Unamuno lo llama *sentimiento trágico*. Damos aquí un pasaje de Unamuno que acotamos por sus significación primaria en este nuestro análisis.

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto de la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez. No suelen ser nuestras ideas

las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo... el que hace nuestras ideas <sup>16</sup>.

A la luz de estos textos es cuando adquiere luminosidad la doctrina de Unamuno sobre los estados de conciencia, impregnados de fe y esperanza. La doctrina teológica conexiona estas virtudes mostrando cómo de la fe brota la esperanza. Porque creemos en Dios esperamos en El. Unamuno invierte los términos: "No es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos. Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en El" <sup>17</sup>.

Cumbre de este estado de conciencia, impregnado de esperanza, es la actitud de Jesús ante su Padre Celestial, tal como se describe en este bello pasaje:

Fue la esperanza la que llamó a Dios Padre, y es ella la que sigue dándole ese nombre preñado de consuelo y de misterio. El Padre nos dio la vida y nos da el pan para mantenerla, y al Padre pedimos que nos la conserve. Y si el Cristo fue el que a corazón más lleno y a boca más pura llamó Padre a su Padre y nuestro, si el sentimiento cristiano se encumbra en el sentimiento de la paternidad de Dios, es porque en el Cristo sublimó el linaje humano su hambre de eternidad <sup>18</sup>.

Nos hallamos aquí en lo más íntimo de la vida espiritual de Unamuno. El proceso de esta vida espiritual se pudiera resumir en estas breves palabras. Unamuno siente "sed de eternidad". Es su sentimiento más profundo. Esta sed hace germinar en su conciencia la esperanza. De la esperanza nace la fe. Y ésta no nos da tan sólo un objeto de creencia. Crea este objeto por las inmensas virtualidades en ella latentes.

La teología opone serias dificultades a esta visión unamuniana de las virtudes teologales. Estas, por su misma definición, dicen referencia a Dios. En Unamuno, sin embargo, tienen un sentido claramente antropocéntrico. Se las estudia más como un brote de las exigencias de la conciencia que como vinculación al Ser trascendente que nos llama.

Esta crítica no puede detenernos en nuestro viaje mental hacia el fondo de la conciencia de Unamuno. Este fondo está constituido por un sentimiento fundamental. Lo llama sentimiento *trágico*. Ello señala una gran diferencia respecto de Bergson. Para éste, la emoción, raíz del pensar y del crear, es tranquila y callada. Para Unamuno el sentimiento es trágico porque supone un desgarrar de la conciencia: la lucha irreconciliable entre la lógica y la cardíaca, entre la razón y la voluntad. Pero de este des-

<sup>16</sup> *Del sentimiento trágico*, I, en *Obras Completas*, VII, p. 110.

<sup>17</sup> *Del sentimiento trágico*, IX, en *Obras Completas*, VII, p. 219.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 228.

garre, desconocido por Bergson, ya hemos hablado al notar las divergencias entre uno y otro.

Ahora quede bien patente que para ambos filósofos de la vida es la emoción o, respectivamente, el sentimiento la raíz de nuestro filosofar y de todo nuestro esfuerzo creador.

## 2. DOBLE PLANO MENTAL

Otro tema de capital importancia en el que convienen H. Bergson y M. de Unamuno es el análisis de la vida mental. Según ambos la mente humana actúa en un doble plano. Y este doble plano, pese a sus mutuas vinculaciones, tiene una estructura muy distinta que ambos pensadores se detienen a analizar. El pensador español ha aplicado este análisis a más campos. Pero no se ha detenido con el método y la morosidad del francés en la descripción de los mismos. Por nuestra parte, para clarificar mejor la visión de ambos vamos a limitar nuestra investigación a cuatro temas fundamentales: la conciencia, el conocimiento, la moral y la religión. Al doble plano de la moral y de la religión apunta Bergson ya en el título de una de sus obras más maduras: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Pero este doble plano supone otros anteriores: el de la conciencia y el del conocimiento que describe en otros estudios. M. de Unamuno no tiene una obra especial dedicada al tema. Pero podemos afirmar que es una constante en todos sus escritos. Hasta en los pequeños ensayos que enviaba a los periódicos tocaba muy frecuentemente este tema del doble plano en que se puede desarrollar la vida humana.

### a) Doble plano de la conciencia.

Este doble plano de la conciencia es señalado por Bergson con dos expresiones muy precisas. Al primero, superficial y externo lo llama *croûte solidifié*. Al segundo, más hondo y más personal, *continuité d'écoulement*. De estos dos estratos de la conciencia nos ha dejado Bergson una descripción tan bella e insinuante que se impone una mera recopia o extracto de la misma.

“Quand je promène, escribe, sur ma personne, supposée inactive, le regard intérieur de ma conscience, j'aperçois d'abord, ainsi qu'une croûte solidifiée à la surface, toutes les perceptions qui lui arrivent du monde matériel. Ces perceptions sont nettes, distinctes, juxtaposées ou juxtaposables les unes aux autres; elles cherchent à se grouper en *objects*. Tous ces éléments aux formes bien arrêtées me paraissent d'autant plus distinctes de moi qu'ils sont plus distincts les uns des autres. Orientés du dedans vers le dehors, ils constituent, réunis, la surface d'une sphère qui tend à s'élargir et à se perdre dans le monde extérieur. Mais si je ramasse de la périphérie vers le centre, si je cherche au fond de moi ce qui est le plus

uniformément, le plus constamment, le plus durablement moi-même, je trouve toute autre chose. C'est, au-dessous de ces cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle, une continuité d'écoulement qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu s'écouler. C'est une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède"<sup>19</sup>.

En este momento Bergson multiplica las imágenes y comparaciones para hacer sentir de un modo visual el doble plano descubierto en nuestra conciencia. Pero a nosotros, más que el gusto y regusto de estas bellas imágenes literarias, nos interesa recoger su mensaje doctrinal. En la historia del pensamiento la lucha entre la exterioridad y la interioridad aparece como una lucha de gigantes. Unas veces prima tanto la interioridad que la exterioridad pierde vigencia. Así en la línea platónica y racionalista. Pero otras veces la exterioridad toma el pulso de la historia en la que los factores ambientales, sociológicos, son los decisivos en el desarrollo de las culturas. Existe hoy una tendencia, en España la sentimos con fuerza cada día más prepotente, que quiere eliminar toda vida interior como constitutivamente perturbadora.

El sistema de Bergson rechaza todo extremismo. Nada es perturbador si se lo coloca en su puesto. Defensor acérrimo de la vida íntima, Bergson reconoce que la *croûte solidifiée* de la conciencia es una realidad. Pero esta realidad superficial no debe perturbar la íntima vivencia de nuestra persona, vivencia que es *continuité d'écoulement*. La *durée* en cuanto se realiza en nosotros.

Estos dos planos de la conciencia ni se confunden ni se eliminan mutuamente. Sólo una mala filosofía los confunde a beneficio de un estrato en detrimento de la verdadera estructura de la conciencia humana.

M. de Unamuno sigue un camino paralelo a Bergson. Pero en vez de subrayar la nota de *temporalidad*, tan clara en Bergson al *petrificar* lo superficial y *temporalizar* lo íntimo, Unamuno utiliza más bien la nota *espacial*. Los estratos son como capas sedimentarias. En el estrato superficial posa breve tiempo lo vano e inconsciente de cada hora; en lo íntimo y profundo se sedimenta lo eterno, lo que nunca pasa. En sus momentos de inspiración poética Unamuno gusta contraponer el alboroto de los siglos que pasan con su historia aparatosa y bullanguera y la silente quietud de las horas que vuelven siempre a decir lo mismo. El siglo es lo superficial. La hora es lo eterno<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Introduction à la métaphysique*, en *Oeuvres...* pp. 1396-97.

<sup>20</sup> En *Teresa. Rimas*, n. 76, se leen estos versos:

Los siglos son la historia,  
las horas el amor;  
va con la historia, gloria;  
con el amor, dolor.

M. GARCÍA BLANCO, en la introd. al vol. XIV de *Obras Completas* (ed. Afrodiseo Aguado) p. 16, recoge un suelto, publicado en Argentina, en el que Unamuno habla

Muy significativo es a este propósito su pequeño ensayo *Adentro*. Le da por epígrafe la frase agustiniana: *In interiore hominis habitat veritas*. De aquí parte para dar estos consejos a un supuesto amigo suyo a quien escribe una carta: "Deja eso de adelante y atrás, arriba y abajo, a progresistas y retrógrados, ascendentes y descendentes, que se mueven en el espacio exterior tan sólo, y busca el otro, tu ámbito interior, el ideal, el de tu alma... En vez de decir, pues: ¡adelante! o ¡arriba!, di; ¡adentro! reconcéntrate para irradiar... Para ello tienes que hacerte Universo, buscándolo dentro de ti. ¡Adentro!"<sup>21</sup>.

Si se comparan los textos de los dos pensadores, advertimos al instante la diferencia entre el fino análisis de Bergson, filósofo profesional, frente a los vislumbres de Unamuno, más poeta que intuye que filósofo que razona. Pero en ambos casos se reafirma el doble plano de la conciencia humana y la primacía de la interioridad cara a tantas filosofías, sobre todo en el momento presente, que quieren desarticular la conciencia humana y reducirla a un campo de fuerzas que empujan desde el exterior. Es decir, la vida humana concebida como mera reacción a estímulos sociales, económicos, ambientales, etc...

#### b) *Doble plano del conocimiento.*

"La caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo Sapiens*, mais *Homo faber*"<sup>22</sup>. Estas palabras de Bergson nos sitúan ante una doble dimensión del hombre. Este parece ir realizando su existencia como *Homo sapiens*, pues así ha sido definido frente a los antropoides. Pero Bergson protesta y afirma que siempre que se deja guiar por su inteligencia no actúa como *Homo sapiens* sino como *Homo faber*. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que "l'intelligence humaine, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication"<sup>23</sup>.

Durante siglos los humanistas refinados, siguiendo el mito alegórico de la caverna de Platón, han imaginado que la inteligencia vive desterrada en un mundo de sombras y que suspira por su liberación para llegar a contemplar el mundo de luz a que se halla naturalmente ordenada. Bergson sustituye esta alegoría con la más prosaica del taller del *Homo faber*. "Attelés, comme de boeufs de labour, à leur lourde tâche, nous sentons le jeu de nos muscles et de nos articulations, le poids de la

de sí mismo en tercera persona: "Porque para ese poeta, que tenía su filosofía, las horas son lo eterno, o sea lo que vuelve como vuelven las olas del mar, y los vencesos y las golondrinas, y las flores y las nieves; y los siglos, lo pasajero. Los siglos son la historia, y las horas la costumbre".

<sup>21</sup> ¡Adentro!, en *Obras Completas*, I, p. 952.

<sup>22</sup> *L'évolution créatrice*, en *Oeuvres...* p. 613.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 613.



charrue et la résistance du sol: agir et se voir agir, entrer en contact avec la réalité et même la vivre, mais dans la mesure seulement où elle intéresse l'oeuvre qui s'accomplit et le sillon qui se creuse, voilà la fonction de l'intelligence humaine" <sup>24</sup>.

Según esto, la inteligencia actúa en función de la utilidad y del resultado. Tan es así que nuestros conceptos comunes, formulados por la inteligencia, no intentan decirnos lo que las cosas son, sino tan sólo señalar-nos el provecho que de ellas podemos obtener. "Essayer un concept à un objet, c'est demander à l'objet ce que nous avons à faire de lui, ce qu'il peut faire pour nous... C'est marquer en termes précis le genre d'action ou d'attitude que l'objet devra nous suggérer" <sup>25</sup>.

De todo esto se concluye que nuestro conocimiento conceptual no puede ser más que *relativo*, *imperfecto* y *simbólico*. *Relativo*, porque depende exclusivamente del punto de vista del interés del objeto. *Imperfecto*, tanto por el modo exterior y periférico de conocer, cuanto por el contenido del mismo conocimiento que es siempre algo pertinente a lo comúnmente aceptado y a lo esencialmente vigente. *Simbólico*, porque es siempre una traducción imperfecta de lo que es la cosa en sí.

El *Homo faber* debe, sin embargo, prolongar y completar su vida espiritual en el *Homo sapiens*. Entonces no será la inteligencia sino la *intuición* la guía de su espíritu. De ésta nos ha dado Bergson una descripción que se ha hecho clásica en filosofía. He aquí sus palabras muy conocidas, pero que necesitamos recordar: "Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable" <sup>26</sup>.

Dos notas cabe señalar en esta descripción. La primera indica que la intuición, desde el punto de vista subjetivo, es una plenitud de vivencia. Con toda el alma se va a la verdad, dijo Platón. Y Bergson piensa que sólo por la intuición se logra esta plenitud subjetiva del conocimiento. La segunda nota dice relación al objeto que es captado por la intuición en lo que tiene de más real, de más íntimo y metafísico. La intuición nos da la realidad originaria en su totalidad concreta y en su continuidad indistinta. Es decir; la intuición nos pone en relación inmediata con la *durée*.

También M. de Unamuno distingue un doble plano en el conocer. Pero no lo analiza con la riqueza psicológica con que lo hace Bergson. Unamuno se coloca en la vertiente de lo vital. Y en función de la vida distingue dos instintos prevalentes en el hombre. Estos dos instintos apuntan a la pervivencia. Pero mientras el primero defiende la mera pervivencia biológica, el segundo siente hambre de inmortalidad, de ser siempre.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 657.

<sup>25</sup> *Introduction à la métaphysique*, en *Oeuvres...* p. 1410.

<sup>26</sup> *Introduction à la métaphysique*, en *Oeuvres...* p. 1395.

El primero de los dos instintos da origen a los conocimientos científicos y técnicos, ordenados al fin pragmático de defender la sustancia biológica del hombre. Pero Unamuno subraya insistentemente que en el mismo momento en que este primer instinto ha quedado satisfecho brota patente el segundo instinto: la *sed de eternidad*.

Ya indicábamos poco ha la importancia que tiene el *sentimiento trágico* como raíz de nuestro pensar. Pues bien; el sentimiento trágico está ligado al segundo instinto. Y él es la raíz de nuestro conocer más elevado. "Hay algo, escribe Unamuno, a que, a falta de otro hombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento puede tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, reaccionen sobre él, corroborándolo"<sup>27</sup>.

Desde esta doble vertiente del conocimiento adquiere luminosidad extraordinaria su intervención en el Ateneo de Madrid donde pronunció una especie de sermón laico con el título: *Nicomemus el fariseo*. En perfecto paralelismo con el doble plano cognoscitivo que terminamos de analizar afirmó que no existe más que un doble problema fundamental: el *económico* y el *religioso*. A los asombrados ateneístas que no esperaban en aquella circunstancia una homilía de Iglesia, les dijo: "Danos lo económico el resorte y móvil de la vida y nos da lo religioso el motivo de vivir. Motivo de vivir; he aquí todo". Desde este doble plano seguía razonando: "La llamada concepción materialista de la vida, la de Marx, que en el fondo de todo proceso social veía como última *ratio* al factor económico, nos muestra no más que una cara de la realidad, la *externa*, ofreciéndonos la otra, la que podríamos llamar concepción espiritualista, y más que espiritualista cordial, la que va envolviendo a todo, un factor religioso"<sup>28</sup>.

No advertimos en M. de Unamuno los finos análisis psicológicos de Bergson sobre los dos modos de conocer. Pero sí podemos constatar su presencia y su aplicación a la vida humana. Unamuno deja bien patente que el conocimiento humano tiene su origen en una doble urgencia. Ante todo, en la urgencia del pan de cada día. Pero, superada esta primera urgencia, el conocimiento pierde su carácter pragmático para proyectarse a un futuro creador, inmortalizador.

### c) *Doble moral y religión.*

Quizá sea este uno de los temas más popularizados, al menos en España, de la filosofía de Bergson. Pero en ocasiones se le interpreta como si en *Les deux sources de la morale et de la religion* hubiera intentado una

<sup>27</sup> *Del sentimiento trágico de la vida*, I, en *Obras Completas...* VII, p. 119.

<sup>28</sup> *Obras Completas*, VII, p. 367.

rectificación de la tendencia señalada por *L'évolution créatrice*. Según nuestro parecer la segunda obra es más una prolongación que una rectificación de la primera. En efecto; la conciencia humana, *but de l'évolution*, como afirma en *L'évolution créatrice*, ha florecido en el tallo de la vida después que *l'élan vital*, lleno de infinitas virtualidades, ha ido subyagando a la materia y ha constituido, en su impulso ascensivo, los diversos órdenes de los vivientes.

Pero si la conciencia es *but de l'évolution*, es al mismo tiempo principio de nuevos ascensos. Son estos nuevos ascensos el tema de *Les deux sources*. Bergson se preocupa, sobre todo, del ascenso moral y del ascenso religioso, aunque sus observaciones sobre el genio abren la puerta al inmenso campo de la invención que no es estrictamente ni moral ni religiosa. Ahora bien; tanto el ascenso moral como el religioso pueden ser considerados exclusivamente desde su vertiente biológica, es decir, en cuanto son una respuesta al instinto de conservación y de seguridad. Originan entonces una moral y una religión cerradas. Pero ambas, la moral y la religión, pueden llegar a ser las máximas conquistas del esfuerzo creador de *l'élan vital*. Entonces surgen en la conciencia la moral y la religión abiertas.

Por lo que toca a la moral Bergson busca, con agudeza psicológica, cómo se distingue la moral cerrada de la moral abierta.

Y halla que la nota fundamental que la diferencia es, respectivamente, "*la pression et l'aspiration*: celle-là d'autant plus parfaite qu'elle est plus impersonnelle, plus proche de ces forces naturelles qu'on appelle habitude et même instinct, celle-ci d'autant plus puissante qu'elle est plus visiblement soulevé en nous par des personnes, et qu'elle semble mieux triompher de la nature"<sup>29</sup>.

Bergson fija su ojo de psicólogo en cada una de ellas, *isolement*, para contraponerlas una a otra. Recojamos sus mismas palabras: "Immanente à la première est la représentation d'une société qui ne vise qu'à se conserver... Le sentiment qui caractériserait la conscience de cet ensemble d'obligations pures, supposées toutes remplies, serait un état de bien-être individuel et social comparable à celui qui accompagne le fonctionnement normal de la vie. Il ressemblerait au plaisir plutôt qu'à la joie. Dans la morale de l'aspiration, au contraire, est implicitement contenu le sentiment d'un progrès. L'émotion dont nous parlions est l'enthousiasme d'une marche en avant... "Progrès" et "marche en avant" se confondent d'ailleurs ici avec l'enthousiasme lui-même"<sup>30</sup>. Según esto la moral de *pression* implica defensa biológica, tendencia a la inmovilidad, reacciones instintivas, bienestar individual y social, placer. *Progrès, marche en avant, joie de l'enthousiasme*, son las notas de la moral abierta.

<sup>29</sup> *Les deux sources*, en *Oeuvres...* p. 1017.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 1018.

Tal vez el binomio *plaisir-joie* señala el momento cumbre de ambas morales. *Plaisir* es un bienestar que sigue a la superación de las interferencias de índole material; es secuencia de una mecánica de reajuste. Pero ante *la joie* los obstáculos materiales se desploman o se quedan atrás rezagados mientras ella va en marcha hacia el futuro. "Dans la joie de l'enthousiasme, escribe Bergson, il y a plus que dans le plaisir du bien-être, ce plaisir n'impliquant cette joie, cette joie enveloppant et même résorbant en elle ce plaisir"<sup>31</sup>.

Sintetizando pudiéramos afirmar que *le plaisir* sigue a la moral que se atiene a los hábitos y costumbres recibidas y que elimina toda fricción en las relaciones sociales. *La joie* es la expresión exultante de la moral abierta a un futuro mejor, en marcha hacia la conquista de nuevas tierras de promisión por los campos de la vida del espíritu.

Paralelamente a la moral, toma conciencia Bergson de que la religión puede desarrollarse en un doble plano. A este doble plano le da el nombre de *religión estática y religión dinámica*. Para fundamentar la diferencia entre ambas Bergson parte de la descripción de la condición humana como radical inseguridad. "L'homme est le seul animal dont l'action soit mal assurée, qui hésite et tâtonne, qui forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer. C'est le seul qui se sente sujet à la maladie, et le seul aussi qui sache qu'il doit mourir. Le reste de la nature s'épanouit dans une tranquillité parfaite"<sup>32</sup>.

Ya había advertido Bergson, al hablar de la moral cerrada, que ésta busca dar al hombre la seguridad que el instinto da al animal. Al analizar ahora la religión estática vuelve con más insistencia sobre esto mismo, al poner en conexión la religión con *la fonction fabulatrice*. El origen de esta función la halla Bergson en que es el necesario contrapeso de la inteligencia que amenaza romper la cohesión social.

En efecto; el individuo, dotado de inteligencia, despierto a la reflexión, se vuelve hacia sí mismo y no piensa más que en vivir agradablemente. Contra el utilitarismo social de Stuart Mill, Bergson afirma con frase precisa y sin eufemismo alguno: "La vérité est que l'intelligence conseillera d'abord l'égoïsme"<sup>33</sup>.

Necesita, por lo mismo, la inteligencia un contrapeso que salve a la sociedad de la disgregación del egoísmo. Como este contrapeso no puede darlo el instinto, como lo da en los insectos, porque en el hombre el instinto se halla absorbido por la inteligencia, tiene que darse un residuo de instinto que produzca ese mismo efecto. Ese residuo es *la fonction fabulatrice*.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 1018.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 1149.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 1078.

De esta función proviene la *religión estática* de la que afirma Bergson en un subrayado que sintetiza su pensamiento: "Envisagés de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence"<sup>34</sup>.

Pero la religión no agota sus posibilidades en proporcionar un seguro al hombre. Tienen otras muchas más altas. Quienes las ejecutan son los místicos. Permítaseme recordar en este momento que tenemos una deuda hacia los filósofos franceses que se han acercado a los místicos españoles para interpretar con hondura los panoramas de su vida espiritual. Vive todavía uno de ellos, J. Maritain, quien en su obra, *Les degrés du savoir*, ha titulado uno de sus capítulos: *Todo o Nada*. Este lema fue acuñado por San Juan de la Cruz para resumir la esencia de su camino itinerante hacia Dios.

Pues bien; podemos constatar con satisfacción que un punto de partida de este estudio de los místicos ha sido la obra de H. Bergson. Contra la desestima, patrocinada por ciertos sabios, de que el místico adolece de una psicología deficiente, en ocasiones histórica, lo primero que subraya el pensador francés es que los místicos están dotados de una gran virtualidad y que tienen una psicología potenciada. "Qu'on pense, escribe textualmente, à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres"<sup>35</sup>.

Obvio que entonces se pregunte "comment ils ont pu être assimilés à des malades". A lo que responde que una robusta salud espiritual se manifiesta "par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse... enfin un bon sens supérieur". Ahora bien, concluye Bergson en su razonamiento: "N'est-ce pas précisément ce qu'on trouve chez les mystiques dont nous parlons? Et ne pourraient-ils pas servir à la définition même de la robustesse intellectuelle?"<sup>36</sup>.

A esta primera defensa del misticismo contra supuestas deficiencias psicológicas Bergson añade la descripción de la vida íntima del místico. Centra esta vivencia en una voz que llama al místico y en la inmensa alegría de éste al dar la respuesta. "L'âme cesse, escribe Bergson, de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre. Elle s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant. Elle ne perçoit pas directement la force qui la meut, mais elle en sent l'indéfinissable présence, ou la divine à travers une vision symbolique. Vient alors une immensité de joie, extase où elle s'absorbe ou ravissement

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 1078.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 1168.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 1169.

qu'elle subit: Dieu est là, et elle est en lui. Plus de mystère. Les problèmes s'évanouissent, les obscurités se dissipent; c'est une illumination"<sup>37</sup>.

Este mundo de luz el místico lo expande sobre la tierra hasta hacer sentir *L'amour mystique de l'humanité*. Bergson se detiene aquí a examinar si hubiera sido posible que el hombre se hubiera elevado a este amor sin los místicos. Y está más bien por la negativa. Familia, patria, humanidad parecen formar círculos cada vez más amplios. Pero la vida exige los dos primeros como defensa de la misma. Para elevarse, por lo mismo al tercero, fue necesario romper la cadena del egoísmo que impide la expansión de las dos primeras sociedades, ligadas siempre a lo instintivo. La cadena es rota por el místico. Su intenso amor rompe vallas y limitaciones. Y encarna el esfuerzo creador que quiere integrar a todos los hombres y formar con ellos la humanidad.

En este preciso instante la religión dinámica se da la mano con la moral abierta para señalar el camino futuro del hombre: "progrès, marche en avant, joie de l'enthousiasme"<sup>38</sup>.

El dualismo de la moral y de la religión, tan certeramente descrito por H. Bergson, halla un paralelo en M. de Unamuno. Con la particularidad de que éste hace sentir este dualismo en dura oposición, no en mutua complementariedad, como hace aquél. Por doquier se deja sentir el espíritu aristado de Unamuno frente al armónico de Bergson.

Unamuno concuerda con Bergson ya en el mismo punto de partida, es decir, en la descripción de la condición humana como inquietud. Con palabra que raya en lo grosero se encara Unamuno con los espíritus menguados "que sostienen ser mejor cerdo satisfecho que no hombre desgraciado... Pero quien haya gustado la humanidad la prefiere, aun en lo hondo de la desgracia, a la hartura del cerdo"<sup>39</sup>. Esto lo dice a propósito de Sancho Panza quien, seducido por el entusiasmo de su señor Don Quijote, deja mujer e hijos y se va en busca de aventuras. Abandona su vida cómodo sólo por la esperanza de una posible ínsula que gobernar. Unamuno, con otras expresiones de lo mejor de su literatura intimista nos revela de nuevo la íntima estructura de la doble conducción humana: "Hay un sosiego hondo, entrañado, íntimo, y este sosiego sólo se alcanza sacudiéndose del aparential sosiego de la vida casera y aldeana; las inquietudes del ángel son mil veces más sabrosas que no el reposo de la bestia"<sup>40</sup>.

Según este doble esquema de la conducción humana ve Unamuno que la vida moral se realiza en un doble plano: el del cómodo sosiego, transigente y acomodaticio, y el de la inquietud siempre renovada ante nuevas empresas a la vista. Unamuno no se detiene, como hace Bergson, en

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 1170.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 1174.

<sup>39</sup> *Vida de Don Quijote y Sancho*, parte II, c. VII, en *Obras Completas*, III, p. 155.

<sup>40</sup> *Ibid.*

describir psicológicamente estas diversas actitudes, sino que las encarna en personajes vivos. Esto especialmente tiene lugar en los que van desfilando por su *Vida de Don Quijote y Sancho*. Por un lado, bachilleres, curas, canónigos, barberos, mujeres caseras. Todos cargados y sobrecargados de buen sentido, de ese sentido común que sirve para aderezar todos los guisos de la vida colectiva. "Sesudez en pasta", llama Unamuno a uno de estos personajes. Frente a ellos el Caballero de la Fe, Don Quijote, quien, guiado por su estrella, sale en busca de la verdad y la justicia, y conquista en su entusiasmo a la humanidad, representada en el buen Sancho, quien tiene el gran mérito de haberse dejado contagiar por la fe de su amo.

Dos escenas queremos evocar en las que los personajes encarnan esta doble moral frente a frente. La primera tiene lugar en la misma casa del hidalgo manchego. Ama y sobrina están empeñadas en que Don Quijote no salga por tercera vez en busca de aventuras, "desdichas" para ellas. La sobrina hasta se atreve a decir a su tío que todo eso de los caballeros andantes es fábula y mentira. Unamuno se indigna contra ella porque "esta atrevida rapaza, esta gallinita de corral, alicorta y picoteadora, apaga todo heroísmo naciente". Lamenta que su señor tío haya caído "en una ceguera tan grande y en una sandez tan conocida, que se dé a entender que es valiente siendo viejo, que tiene fuerzas estando enfermo y que endereza tuertos estando por la edad agobiado, y sobre todo, que es caballero no lo siendo, porque aunque lo puedan ser los hidalgos, no lo son los pobres... Ella, la muy simplona, prosigue Unamuno, no comprende que pueda un viejo ser valiente y tener fuerza un enfermo y enderezar tuertos agobiado por la edad, y, sobre todo, no comprende que pueda un pobre ser caballero... Hay un sentido común, y junto a él un sentimiento común también; junto a la ramplonería de la cabeza nos embarga y embota la ramplonería del corazón. Y de esta ramplonería eres tú, Antonia Quijana, la guardiana y celadora". "No espero, concluye Unamuno, surja de entre vosotras ni una nueva Dulcinea que lance a un nuevo Don Quijote a la conquista de la fama, ni otra Teresa de Jesús, dama andante del amor"<sup>41</sup>.

Qué contraste entre estas dos morales: la casera, rutinaria y acomodaticia del ama y la sobrina, cerradas exclusivamente en su hogar, lectoras —por hipótesis de Unamuno— de libricos devotos, tupidos de superlativos acaramelados y el espíritu gigante de su señor Don Quijote cuyo esfuerzo no mengua ningún obstáculo ni encerrona. Al lado de Don Quijote Unamuno recuerda otro espíritu quijotesco a lo divino: Teresa de Jesús. De ella dice que, como Alonso Quijano, dejó a un lado el amor que acaba en casamiento porque comprendió que un hombre, aunque sea buen marido, no puede aplacar la sed de amor infinito. Y que a través del amor terrero

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, c. VI, p. 152.

hay que llegar al amor sustancial y engolfarse en Jesús, ideal del hombre. Heroica locura llama Unamuno al gesto de Teresa que llega a decir a su confesor: "Suplico a vuestra merced seamos todos locos, por amor de Quien por nosotros se lo llamaron"<sup>42</sup>.

Quizá la segunda escena pone más al rojo este contraste de morales. Se halla Don Quijote en casa de los Duques donde un grave eclesiástico increpa duramente a Don Quijote por sus desatinos. Unamuno, dirigiéndose a éste le dice: "Ya estás, Señor mío, frente a la encarnación del sentido común", "con uno de esos hombres de voluntad mezquina y corazón estrecho", "que miden la grandeza de los grandes con la estrechez de su ánimo"<sup>43</sup>. A esta presentación del personaje sigue la declaración doctrinal: "Como sus seseras reseca y amojamadas son incapaces de parir imaginación alguna, atiéndense como a inmovible norma de conducta a las empedernidas y encontradas imágenes que en depósito recibieron, y como no saben abrirse sendero a campo traviesa y por la espesura de la selva, fija en la estrella norte la mirada, obstínense en que vayamos los demás en su desvencijado carro por las roderas del camino de servidumbre pública"<sup>44</sup>.

En dos imágenes imborrables toma forma plástica esta doble moral. Las roderas del camino de la servidumbre pública señala la esclerosis de la moral cerrada. ¡Al carril, al carril todos! ¡Sólo en el carril hay orden!, comenta Unamuno. La estrella norte, guía de la mirada, es el símbolo de la segunda, de la moral abierta. ¿Se puede dar mejor definición de la misma? Esta es la moral que vibra en la palabra de Don Quijote cuando responde al grave eclesiástico que le ha increpado: "Yo, inclinado por mi estrella, voy por la angosta senda de la caballería andante... Yo he satisfecho agravios, enderezado tuertos, castigado insolencias, vencido gigantes y atropellado vestiglos... Mis intenciones siempre las enderezo a fines buenos, que son de hacer bien a todos, y mal a ninguno"<sup>45</sup>.

El modo doble de practicar la religión Unamuno lo hace sentir constantemente en sus escritos. Pero es en *La agonía del Cristianismo* donde este tema es el nervio de la obra, compuesta en París en los días de su destierro.

Cuenta de sí mismo que el día 30 de noviembre de 1924 entró en la iglesia ortodoxa de San Esteban y leyó en griego la sentencia de Cristo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida". Y se quedó pensando si no había contradicción entre la verdad y la vida. Y si esta contradicción no era lo que motivaba la *agonía*, la lucha íntima del cristianismo en la conciencia de cada cristiano. "Aquí estriba la tragedia. Porque la verdad es algo co-

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>43</sup> *Ibid.*, c. XXXI, p. 181.

<sup>44</sup> *Ibid.*, c. XXXII, p. 182.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 181.



lectivo, social, hasta civil; verdadero es aquello en que convenimos y con que nos entendemos. Y el cristianismo es algo individual e incomunicable. Y he aquí por qué agoniza en cada uno de nosotros”<sup>46</sup>. Lo social y colectivo frente a lo individual y personal es lo que motiva las dos vivencias de la religión. Y esto, tanto en el aspecto cultural como en lo social y político. Hagamos breve comentario a cada uno de estas dualidades.

En el aspecto cultural Unamuno establece dualidad religiosa entre *cristianismo y cristiandad*. Esta contraposición la pone en evidencia cuando escribe: “Ese fatídico —ismo, cristianismo— lleva a creer que se trata de una doctrina, como platonismo, aristotelismo, cartesianismo, kantismo, hegelianismo. Y no es eso. Tenemos, en cambio, una hermosa palabra *Cristiandad*”. Sigue diciendo Unamuno que esta significa la *cualidad de ser cristiano*, como humanidad, la de ser hombre, humano. Lamentablemente, sin embargo, ha venido a designar al conjunto de los cristianos. Una cosa absurda porque la sociedad mata la cristiandad<sup>47</sup>.

No cabe oposición más neta estos dos modos de entender la religión cristiana. Frente a un cristianismo concebido como una ideología más o como un modo nuevo de vivir en sociedad, Unamuno destaca el valor de *cristiandad*, como vida, lucha, agonía. Sobre todo, como culto a un Dios Hombre, que nace, padece, agoniza, muere y resucita de entre los muertos para transmitir su agonía a los creyentes<sup>48</sup>.

Todavía, si cabe, Unamuno siente más la oposición desde el punto de vista de la ley y del derecho. Entre el Sermón de la Montaña y las Doce Tablas ve una total incompatibilidad. Y juzga horrendo al Derecho canónico por haber legislado para cristianos bajo el influjo de una concepción jurídica y humana, extraña al cristianismo. Llama a esto Unamuno la *romanización de la cristiandad*. O lo que es lo mismo, la falsificación de ésta. El cristiano debe vivir su cristiandad en la agonía, en lucha, en tensión de eternidad. En cambio se le ha dado un cristianismo institucionalizado, legalizado, romanizado<sup>49</sup>. ¿Puede darse una doble vivencia de la religión cristiana más discrepante que la señalada aquí por Unamuno?

En el aspecto social advierte éste las falsificaciones de que ha sido objeto esta religión e impugna donadamente lo que él llama *el supuesto cristianismo social*. Bajo este nombre, o con el de *reinado social de Jesucristo* o el de *democracia cristiana* —para Unamuno es lo mismo que *química azul*—, se han formulado programas de reforma con el intento, en nombre de Cristo, de llevar un bienestar humano a los pueblos. Unamuno proclama que el cristiano en cuanto cristiano, no tiene que ver con eso. Como no tiene que ver nada con el socialismo o con la propiedad privada.

<sup>46</sup> *La agonía del Cristianismo*, I, en *Obras Completas*, VII, p. 308.

<sup>47</sup> *Ibid.*, III, p. 313.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>49</sup> *Ibid.*, VII, p. 335.

Unamuno quiere una cristiandad desencarnada —según la terminología de hoy—, libre de toda vinculación a intereses de acá abajo. Ve al cristianismo como reino que no es de este mundo. Y sólo una vivencia escatológica del cristianismo puede realizar una cristiandad auténtica frente al cristianismo desviado hacia el bienestar social.

Al aplicar estos principios a la política es más duro todavía. En esta ocasión la emprende contra el cristianismo político de *L'Action française*. Se explica si se tiene en cuenta que esta obra, *La agonía del Cristianismo*, la escribía en París cuando dicho partido estaba en alza popular. Pues bien; ese modo de vivir el cristianismo en cuanto favorece el interés nacional le repugna a Unamuno, pues se nos sirve en este caso, no el evangelio sino “carne podrida en latas de conserva”. Llama a la obra de Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, “libro profundamente anticristiano”. Contra éste Unamuno sostiene que la acción política del cristiano, en cuanto cristiano, solo tiene una vertiente: la que da a lo eterno. ¿Y si parece la patria?, se pregunta. A lo que responde que la patria de un cristiano no es de este mundo. Un cristiano debe sacrificar la patria a la verdad<sup>50</sup>.

H. Bergson afirma que la familia y la patria son círculos concéntricos que nos cierran a intereses egoístas. Mientras que el místico se abre al amor de la humanidad. Unamuno, con otro estilo, se halla en la misma línea. El cristianismo unamuniano, precisamente porque no debe vincularse a intereses sociales y políticos prepara a los espíritus para el abrazo fraterno de toda la humanidad. En un caso y otro nos encontramos con una doble religión que da la mano a una doble moral.

Esta convergencia se hace aún más acusada en el tema de los héroes. De esos grandes solitarios que señalan nuevas y mejores rutas al destino humano. Un texto de uno y otro nos hará ver la significación histórica de los grandes hombres quienes, para Bergson y Unamuno, son la mejor reserva de la humanidad por haber roto los clichés convencionales, empujando a sus seguidores hacia metas espirituales más altas.

“Les grandes figures morales qui ont marqué dans l'histoire se donnent la main par-dessus les siècles, par-dessus nos cités humaines: ensemble elles composent une cité divine où elles nos invitent à entrer. Nous pouvons ne pas entendre distinctement leur voix; l'appel n'en est pas moins lancé; quelque chose y répond au fond de notre âme; de la société réelle dont nous sommes nous nous transportons par la pensée à la société idéale; vers elle monte notre hommage quand nous nous inclinons devant la dignité humaine en nous, quand nous déclarons agir par respect de nous-mêmes”<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, p. 308.

<sup>51</sup> *Les deux sources*, en *Oeuvres...* p. 1032.

Este texto de Bergson, tan iluminado y optimista, encuentra su paralelo en otro de Unamuno, más duro e incisivo, pero no menos abierto a las posibilidades de que son portadores los héroes del ideal. En carta a un supuesto amigo que forma fila en el escuadrón de los que van a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón, le dice: "Te consume, mi pobre amigo, una fiebre incesante, una sed de océanos insondables y sin riberas, un hambre de universos, de morriña de eternidad. Ponte en marcha, solo. Todos los demás solitarios irán a tu lado, aunque no los veas. Cada cual creará ir solo, pero formaréis batallón sagrado. El batallón de la santa e inacabable cruzada... Te silban los que te aplauden, te quieren detener en tu marcha al sepulcro los que te gritan: "¡Adelante!". Tápate los oídos. Y ante todo cúrate de una afección terrible, que, por mucho que te la sacudas, vuelve a ti con terquedad de mosca: "Cúrate de la afección de preocuparte cómo aparezcas a los demás. Cuídate de cómo aparezcas ante Dios, cuídate de la idea que de ti Dios tenga"<sup>52</sup>.

Con esta visión del significado histórico de los héroes cerramos este estudio del paralelismo ideológico en la temática de estos dos filósofos de la vida. Han filosofado con total independencia, en distinto contexto mental y social. Pero sus reflexiones coinciden en muchos puntos importantes que la historia de las ideas debe recoger.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

*Universidad Pontificia  
Salamanca*

---

<sup>52</sup> *El sepulcro de Don Quijote*, en *Obras Completas*, III, p. 58.