

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

*Marcel Reding. EL ATEÍSMO POLÍTICO* (Ed. Europa, Madrid, 1959)

La editorial Europa publicó, en 1959, el interesante libro de Marcel Reding: *El Ateísmo Político*, cuya primera edición alemana data de 1957.

El autor, nacido en Luxemburgo, conocido por sus obras de filosofía y de teología moral, es en la actualidad profesor de teología moral y de "visión católica del mundo" ("katholische Weltanschauung") en la Universidad Libre de Berlín (occidental), en la cátedra que ocupaba, antes de la guerra, Romano Guardini.

La tesis defendida por el autor está indicada en el mismo título: el Ateísmo Político. Se trata esencialmente del ateísmo marxista, que es juzgado más bien como de índole política antes que filosófica. Esta tesis ha sido aceptada por unos (acaba de aparecer también una traducción francesa de la obra), rechazada con vehemencia por otros, tanto católicos como marxistas. Muchos católicos piensan que se trata de una interpretación demasiado "simpática" del pensamiento de Marx, en tanto que los marxistas, en general, al menos los soviéticos, defienden como principio indiscutible, como dogma de partido, que el marxismo es ateo por esencia, y no por razones políticas.

Vale la pena, por ende, ver, al menos rápidamente, en qué se basa el autor para proponer una teoría tan revolucionaria respecto del ateísmo marxista.

La obra consta de dos partes. En la primera el autor analiza las raíces históricas del ateísmo político en general, y del marxista en particular. Con ocasión de ello, insiste en que la noción que Marx tenía de la religión era muy incompleta. Después nos presenta una síntesis de la antropología de Marx, basada en la idea

de la libertad, y de su contrario, la alienación, y, por otra parte, en la concepción del hombre como ser activo.

Hay que comprender el ateísmo de Marx, evidentemente, a la luz de su antropología. Hay que reconocer, también, que en esa misma antropología Marx parece encontrar la justificación filosófica de su ateísmo: la libertad total, a la cual el hombre aspira y que debe forjarse sólo por su actividad, se opone, según Marx, a la idea de un Dios-Creador, respecto del cual el hombre estaría en una dependencia completa. El autor insiste, con razón, que tal concepción de la creación como de Dios es errónea, y corresponde más bien a las nociones primitivas que Marx, como autor de sus contemporáneos (de los nuestros), tenía de la religión. Por lo tanto dicho argumento, pseudo-filosófico, para el ateísmo no vale.

Pero hay más. Se puede decir que esta justificación filosófica del ateísmo viene "a posteriori"; las verdaderas raíces del ateísmo marxista son otras. Como su maestro Feuerbach, Marx considera la religión como una ilusión, producto del anhelo humano hacia la perfección. Pero Marx reprocha a su maestro, en ese punto como en otros, su falta de realismo integral.

Un análisis más realista del problema muestra no sólo que la religión es una ilusión, sino que es principalmente responsable de la imperfección y de la miseria humana, por sus falsas promesas de felicidad futura, y por impedir, por consiguiente, a los hombres realizar su felicidad aquí en la tierra. Además, según Marx, la religión es una justificación de las injusticias sociales.

La consecuencia de todo eso es que la religión impide la realización de la justicia social y de la perfección del hombre como ser activo y creador; por lo tanto, hay que combatirla de la manera más

radical, por compasión hacia las masas miserables de los proletarios. En esto consiste el ateísmo político.

Pero el autor no se limita a mostrar que tal era el pensamiento de Karl Marx. Una de las partes más interesantes del libro muestra que en ese punto, como en muchos otros, Marx no es original: es Spinoza quien le inspiró aquí. Esta afirmación, el autor la prueba no sólo por la similitud de las ideas, sino por el hecho que en su juventud Marx estudió especialmente el pensamiento de Spinoza, y anotó en sus cuadernos largos extractos de su tratado *Teológico-político*. Parece claro, por consiguiente, que las raíces más profundas del ateísmo marxista se encuentran en esta influencia de Spinoza.

A esta primera sección más bien histórica, el autor añade, con toda razón, una segunda parte de análisis y discusión filosóficas. La religión forma parte, según la doctrina marxista, de la "superestructura ideológica". Antes de discutir el problema de la religión, el autor expone, por tanto, primero el de la ideología, y en especial la cuestión muy difícil de la relación entre infraestructura y superestructura. Diversos textos del mismo Marx, pero sobre todo de Engels y hasta de Stalin, indican que no existe, como se piensa generalmente, una total dependencia de la ideología respecto de la infraestructura. Si el marxismo pretende ser una explicación total de la realidad —y, por lo tanto, una filosofía, aunque a regañadientes—, es imprescindible admitir que ciertos elementos, o ciertas verdades son independientes de los cambios permanentes de la infraestructura; Engels mismo lo reconoce explícita o implícitamente. Otro aspecto de esa ideología "independiente" y, por consiguiente, "eterna" —fuera de los principios básicos del materialismo dialéctico e histórico—, puede ser una cierta moral. Esta moral está ya parcialmente incluida en los escritos

de Marx y de Engels, y es hoy día más y más reconocida por los teóricos del marxismo.

Sobre la base de estas consideraciones el autor desarrolla finalmente su tesis más audaz: si, por una parte, el marxismo (¡el filosófico, no el político!) admite la posibilidad de una ideología independiente de la infraestructura, y si, por otra, alcanzamos a mostrar que la religión tiene fundamentos antropológicos y metafísicos ignorados por Marx, ¿por qué, entonces, no sería posible una conciliación entre el marxismo y el teísmo? La religión podría ser uno de los aspectos de la ideología, independientes en su esencia de la infraestructura.

Como ya dijimos esta interpretación parece chocante a muchos no-marxistas como a los marxistas. Pero hay que insistir, desde luego, en que las discusiones filosóficas se plantean —como parece lógico, al menos para una lógica "independiente"...— en el terreno filosófico, y no en cualquier otro, como p. ej. el político, ni para unos ni para otros. Limitándose estrictamente a este terreno, el gran intérprete católico de Marx, J. Y. Calvez, no admite la tesis de Reding. Si bien Calvez no ha alcanzado a mostrar que el ateísmo es esencial al marxismo (de Marx). Los marxistas comunistas rechazan, asimismo, categóricamente esta tesis; pero se justifica dudar, en este caso, que lo hagan por razones puramente filosóficas.

De ser probada la concepción de Reding —tanto en la parte histórica como en la filosófica—, las consecuencias ideológicas y políticas serían evidentemente enormes. Pero ello no es una razón para rechazarla. Se puede pensar, por otra parte, que Reding no demostró totalmente que el ateísmo en Marx es esencialmente político; sólo un estudio más detenido de los escritos de juventud, como de la evolución filosófica del joven Marx podría dar un carácter irrefutable a es-

ta tesis. Con todo, el autor logró mostrar, sin lugar a dudas, que dicha tesis es muy probable y digna de ser discutida entre filósofos. En el aspecto propiamente filosófico, en lo que concierne a la interpretación del materialismo histórico, los argumentos del autor parecen muy serios; sin embargo, un estudio más detenido de los textos de Marx y de Engels daría todavía más fuerza a la concepción propuesta.

Como dice el autor al final de su obra, el anhelo del filósofo debe orientarse exclusivamente a la búsqueda de la verdad en su objetividad. Si, además, esta verdad sirve al acercamiento entre concepciones aparentemente opuestas y, por lo mismo, a la pacificación de los espíritus y de los pueblos, existe una razón más para perseverar en esta serena búsqueda. Para pensadores que se inspiran en principios cristianos, esto no constituye sólo un hermoso ideal, sino una estricta obligación.

No cabe duda que la obra de Marcel Reding cumple con esos objetivos. Por eso hay que felicitar al autor de su valiosa y audaz tentativa, que está al servicio de la verdad a la vez que de la paz.

EDUARDO KINNE

## Literatura Bergsoniana

*Jean Guitton. LA VOCATION DE BERGSON* (N. R. F. 1960, Collection "Vocations").

*H. Bergson, Ecrits et Paroles / Textes rassemblés* p. R. -M. Mossé-Bastide. P. U. F., tome I, 1957; tome II, 1959; tome III, 1959.

*Bergson et Nous / Actes du Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Paris, 17-19 mai, 1959.

Numéro Spécial du "Bulletin de la Soc. Franç. de Philos." (Armand Colin, Paris, 1959)

El conocido filósofo y escritor francés Jean Guitton ha enriquecido reciente-

mente la literatura bergsoniana con un pequeño, pero precioso libro sobre su maestro y amigo, que lleva el título: *La Vocación de Bergson*. Filósofo él mismo, escritor (la Academia Francesa le ha acogido recientemente en su seno), antiguo discípulo y amigo del maestro, uno de los pocos encargados por el mismo Bergson, en su testamento, de "defender su memoria", Jean Guitton estaba llamado como ningún otro a escribir este libro, y a intentar determinar en que consistió la vocación del autor de la *Evolución Creadora*, a través de una evocación de su persona.

En eso consiste, en realidad, el libro de Jean Guitton. En su mayor parte es un libro biográfico; pero el arte del autor que ha dado pruebas de ser un gran escritor, sabe, a través de los hechos biográficos, de los encuentros, de las conversaciones (inéditas) escrutar el misterio de esta encantadora y desconcertante personalidad y de su vocación filosófica y espiritual.

Al hilo de una narración amena asistimos a la adolescencia del filósofo, a sus primeros años de enseñanza, de la filosofía, en liceos de provincia; apreciamos el encanto de su personalidad a la vez muy reservada y de una exquisita amabilidad para penetrar, finalmente, en cuanto es posible, al misterio de su vocación "mística". El interés de los detalles biográficos, principalmente de los años de juventud, consiste en mostrarnos la riqueza y complejidad de esta personalidad —condición misma del genio. Por eso, también, la verdadera "vocación" del filósofo se manifestó relativamente tarde. Es conocida su gran disposición para las matemáticas; menos, quizás, esta preciosa reflexión de su antiguo profesor de matemáticas, cuando supo la decisión de su alumno de dedicarse a la filosofía: "Esto es un acto de locura. Ud. podía ser un matemático, pero no será más que un filósofo"

fo". Esta observación nos muestra cuán perfecta era la disposición de Bergson para el pensamiento analítico y positivo, como también esta otra de sus compañeros de la "Ecole Normale" que decían de él, futuro filósofo de la "conciencia", de la "duración pura" y del misticismo, "que no tenía alma". Por otra parte, hay que notar que el joven Bergson poseía ya grandes dotes literarios, como lo muestran no sólo sus reflexiones sobre el estilo, en sus primeros discursos, sino también dos disertaciones literarias de los años de "Ecole Normale", publicadas al fin del volumen, por permiso expreso de la hija del filósofo (a quien está dedicado el libro).

Pues bien, Bergson supo elegir, entre las ricas dotes de su personalidad (fruto de la unión de un músico polaco y judío con una inglesa, que iban a dar al mundo un filósofo tan perfectamente francés...), y desarrollar a la vez su disposición para el análisis científico riguroso y lo que el autor llama su "vocación mística". El hecho de que esta última estaba siempre presente, al menos de manera latente (la familia de Bergson era profundamente religiosa, dentro del judaísmo), lo prueba la razón por la cual el joven filósofo rechazó la "carrera" matemática: las matemáticas eran demasiado "fáciles"; o sea, podemos pensar, demasiado superficiales para un espíritu que anhelaba lo más profundo del ser. Jean Guitton distingue, por eso, dos vocaciones en Bergson: la del rigor científico y la de un "llamado" místico, al menos en el sentido que anhelaba escrutar el misterio profundo de la realidad. Hasta Bergson, como nota Guitton con razón, estas dos vocaciones estaban siempre separadas. Por eso, se puede decir, con el autor, que la verdadera vocación del filósofo de *Materia y Memoria* y de las *Dos Fuentes* era la de unir las dos vocaciones, o los dos "llamados".

Cierto que nadie, ni el propio Bergson, podía prever el desarrollo ni de sus obras ni de sus opciones personales: la trayectoria que le llevó, del judaísmo y del positivismo, hacia el misticismo, y, por éste, a la simpatía para el catolicismo. Por eso mismo es interesantísima la confrontación del destino de Bergson con el de Loisy, el sacerdote católico que murió fuera de la Iglesia, destinos que, como lo dice el autor con acierto, se oponen "diagonalmente". A este respecto son también preciosos los juicios que cada uno de los dos dio sobre el otro. Es sabido que Loisy criticó severamente *Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión*. A eso Bergson contestó, serenamente, y con toda razón, nos parece que Loisy simplemente no comprendió el fenómeno religioso. Tratándose de un antiguo sacerdote católico esto era bastante extraño. El filósofo confesó también esta extrañeza a J. Guitton; pero añadió, de manera significativa, que lo comprendió más tarde, cuando conoció mejor la formación eclesiástica, dirigida exclusivamente "al cerebro"...

Al fin el autor se pregunta si el destino de Bergson se cumplió. No contesta directamente a la pregunta, pero a manera de respuesta, hace unas observaciones que nos parecen muy acertadas. Dice, primero, que, contrariamente al destino del científico (matemático, físico, etc.), él del filósofo nunca puede ser considerado como cumplido, desde luego hoy día. La tarea del filósofo es tan amplia que alcanza apenas a poner ciertos fundamentos. El nombre de Bergson ¿contará entre los que alcanzaron con esta tarea? Así pensaba, p. ej., el gran novelista, primo (político) del filósofo y considerado a veces como "bergsoniano": Marcel Proust, que dice de él que es "el primer gran metafísico desde Leibniz, y mayor que éste". Así pensó también la Sorbona, que nunca lo admitió como profesor, pero que,

quince años después de su muerte, lo admitió entre los textos de la "agregación", honor reservado sólo a los "clásicos". Y el autor concluye que si se trata de enumerar a los pensadores que supieron realizar, en gran parte, este ideal difícil de unir "la potencia de sentir con la de comprender, la emoción con la intuición", que, además, alcanzaron a hacer una renovación tan vasta en el pensamiento, apoyados en la experiencia científica, y a hacerse entender por todos... tenemos la sorpresa que su número no es tan grande.

En un tiempo en que la metafísica sigue, a pesar de todo, siendo despreciada; en que los filósofos confiesan "humildemente" que no saben en qué consiste la filosofía o la metafísica; en que filosofar consiste, principalmente, en hacer excursos literarios sobre problemas de psicología o de exponer, de manera velada, sus propios problemas psicopatológicos, es un acto de coraje tratar de penetrar el misterio de la vocación de un gran metafísico, del que, quizás, fue, en nuestro siglo, el último metafísico del hombre y de la sociedad.

Es bien conocida la colección de textos de Bergson, reunidos bajo el título *Ecrits et Paroles*, por Mme. Mossé-Bastide. Se trata únicamente de textos (artículos, reseñas, discursos y cartas) dados a la publicación por el maestro mismo, y reunidos por su fiel e inteligente admiradora. El interés de dichos textos es múltiple. A la vez que nos muestran los diversos aspectos de la actividad del filósofo (en discusiones filosóficas, pero también en lo pedagógico y hasta en lo político), representan muchas veces un complemento de su pensamiento propiamente filosófico o manifiestan sus ideas respecto a problemas de cultura general.

Suponemos conocido el contenido del

tomo Iro. (1957). Indiquemos rápidamente los números que nos parecen los más sobresalientes de los dos últimos tomos.

Los textos están numerados, con numeración continua en los tres volúmenes (t. I.: 1 - 36; t. II.: 37 - 112; t. III.: 113 - 167, más un apéndice). Además, la numeración sigue el orden cronológico, lo que es precioso para situar los textos, dentro de la evolución del pensador.

En el t. II destaquemos los siguientes: diversas cartas a su amigo William James (37, 40, 47, 58, 62, 67, 70, 74, 77); diversas reseñas sobre obras de psicología (42, 43, 44, 48, 56, 61, 69, 71, 75, 79); diversas cartas, 2 al P. J. de Tonquédec (59, 90), 1 a Ed. Le Roy (89), 1 a Gilbert Maire sobre Sorel (93). Todos estos textos, de los cuales algunos son ya famosos, tienen valor para el conocimiento exacto del pensamiento del filósofo. Los números 62, 73, 82 reproducen los textos de discusiones en relación con las definiciones del *Vocabulario filosófico* de Lalande, sobre los términos "immédiat", "inconnaissable", "intuition" y "liberté", respectivamente. Menos conocidos son los resúmenes, hechos por el mismo filósofo, de algunos de sus cursos, publicados por el *Annuaire du Collège de France*: 46, "Les théories de la volonté" y "Sur quelques chapitres des *Principles of Psychology* d' Herbert Spencer"; 52, "Formation et valeur des idées générales" y sobre "Principes de la connaissance de Berkeley"; 66, "Nature de l'esprit et rapport de l'esprit à l'action cérébrale" y sobre la "Siris" de Berkeley; 95, "Esquisse d'une théorie de la connaissance" y "Spiritualité et liberté" (cursos dictados en la Columbia University de New York). Aunque estos resúmenes sean muy breves, son excelentes para conocer las concepciones de Bergson sobre estos problemas, concepciones desarrolladas sólo parcialmente en sus obras. El último número (112) reproduce un

texto, también interesantísimo, escrito en 1915 para la colección "La Science française" (Larousse), sobre "La Philosophie", resumen genial y profundo de la filosofía francesa a partir de Descartes. Otro interés de este texto reside en ser el único publicado por el filósofo "en colaboración". De hecho, el mismo texto fue publicado en 1933, con frases y párrafos añadidos por Ed. Le Roy, de acuerdo con Bergson. El texto correspondiente a Le Roy es dado en las notas.

El tomo III trae otra serie de cartas importantes: a H. Höffding (118), a Loisy (120), a L. Brunschvicg sobre Spinoza (148), a V. Jankélévitch (151), al P. Romeyer (154), a Fl. Delattre (157), a J. Chevalier (160), al P. Sertillanges (164), y, finalmente (167, último texto de Bergson publicado, en 1939) a Halévy en recuerdo a Ch. Péguy. Esta sola enumeración revela la cortesía del filósofo, y recuerda que este último tenía cuidado de corregir, si era necesario, las presentaciones que otros hicieron de sus ideas que muchas de estas cartas traen importantes precisiones de su pensamiento. En cuanto a la última carta (sobre Péguy), es a la vez un fervoroso y emocionante homenaje al que, muy originalmente, fue su discípulo, como también a Francia y a su misión cultural; es también en esta carta donde habla de Cristo como el "que asumió los pecados y los sufrimientos de todo el género humano". Los textos propiamente filosóficos son más raros: 128, "Observaciones sobre la teoría de la relatividad" (en la Soc. franc. de filos.; 165, mensaje al "Congreso Descartes" (de 1937), y algunas reseñas de obras de filosofía o de psicología.

El mayor interés del tomo III reside en textos que muestran la gran diversidad de las preocupaciones del filósofo: 122, "Discurso de recepción a la Academia Francesa"; informe sobre "los estudios clásicos y la reforma de la enseñanza" (132);

162: "Mes missions", el relato de sus misiones diplomáticas ante el presidente Wilson, en la Primera Guerra Mundial (aspecto de sus actividades muchas veces olvidado); y, finalmente, una serie de textos que tienen relación con otra actividad importante del filósofo, la de primer presidente, y, se puede decir, de creador del C. I. C. I. (Consejo Internacional de Cooperación Intelectual). Es de esperar que la publicación de dichos textos (números 129, 130, 136, 137, 139, 141) recuerde a la opinión mundial el papel importante que jugó el C. I. C. I. como precursor directo de la UNESCO, la cual heredó toda la obra de dicho Consejo, sin que los méritos ni de este último ni de su creador hayan jamás sido reconocidos públicamente, por la "heredera".

Pensamos que esta sola enumeración de los textos más importantes de *Ecrits et Paroles* pone de relieve los méritos de dicha publicación, por la cual hay que agradecer hondamente a la Sra. Mossé-Bastide.

---

Como lo indicamos, el volumen *Bergson et Nous* reproduce, en orden alfabético, las comunicaciones hechas en el Congreso "Bergson", en París (1959). No se puede pensar en resumir un volumen de esta naturaleza, puesto que hay no menos de 72 comunicaciones. Aunque este número no signifique nada en sí, indica al menos el interés que muchos pensadores actuales, y de los más grandes, y en los más diversos campos de la actividad intelectual, siguen teniendo en Bergson, a pesar de que ciertos adictos a una manera unilateral de "escribir filosofía", piensen que el filósofo Bergson no tiene nada más que decir a los hombres de nuestro tiempo y que el título mismo del Congreso es equivocado (v. *Revue Philosophique de Louvain*, en agosto 1959, pp. 438-442). Tales apreciaciones

apasionadas nada prueban y a lo sumo perjudican la causa misma que pretenden servir.

El volumen reúne sólo las comunicaciones, en orden alfabético de los autores, sin las discusiones a las cuales estas últimas han dado lugar en los diversos círculos del congreso (que consistió esencialmente en las discusiones). Como es imposible resumir todo o indicar todos los títulos, limitémonos a los más sobresalientes: Eliane Amado-Lévy-Valensi: "Bergson et le Mal. Y a-t-il un pessimisme bergsonien?" - Ch. Baudouin: "Epiméthée et Prométhée. Recherche d'un dénominateur commun entre les diverses bipolarités bergsoniennes". - G. Bénézé: "Bergson et la mémoire-image". - D. Ant. Cardone: "Ce que je dois à Bergson". - J. Chaix-Ruy: "Bergson parvient-il à éliminer toute référence au néant?". - Aug. Etcheverry: "La durée bergsonienne", - P. Grenet: "Racines bergsoniennes de l'existencialisme". - L. Husson: "La portée lointaine de la psychologie bergsonienne". - R. Ingarden (amigo de Husserl): "L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution". - G. Isaye: "Bergson et Teilhard de Chardin". - Eug. Minkowski: "La pure durée et la durée vécue". - R. M. Bastide: "La théorie bergsonienne de la connaissance et ses rapports avec la philosophie de Plotin". - Ladislas Tatarkiewicz: "L'esthétique de Bergson et l'art de son temps". - Edgar Wolff: "Mémoire et durée".

Al lector de habla castellana interesarán, además, las siguientes comunicaciones: M. Cruz Hernández: "Bergson et Unamuno". - Al. Guy: "José Vasconcelos et Bergson". - M. Th. Maiorana: "Bergson et les penseurs ibéro-américains". - Juan Zaragueta: "La liberté dans la philosophie d'Henri Bergson".

Estos últimos títulos, como también la gran diversidad de los otros, nos indican que la influencia de Bergson ha sido real-

mente universal, tanto geográficamente como respecto a los diversos campos de la actividad intelectual y científica.

Sin embargo, ¿se trataba sólo de un congreso de "historia de las ideas", como lo pretende el crítico aludido? (v. *Revue Philos. de Louvain*, N<sup>o</sup> cit. p. 438). La razón principal que da el mismo crítico es que de las 72 comunicaciones pocas intentan una comparación del bergsonismo con la fenomenología o el existencialismo. Evidentemente, si uno piensa, dogmáticamente, que hoy día no hay otra filosofía o antropología posible que estas dos corrientes, quizás tendría razón. Pero Bergson pensaba precisamente que el dogmatismo podría ser superado... Por otra parte no se trata en filosofía, tanto de cantidad como de cualidad. Pero resulta que hay tres comunicaciones que tratan directamente de las relaciones existentes entre el bergsonismo y el pensamiento contemporáneo, y que parecen bastante importantes por su contenido. Una, de Paul Grenet, habla explícitamente de las "raíces bergsonianas del existencialismo"; otra, de Bernard Delfgaauw, muestra la casi-coincidencia de los dos pensamientos en tres problemas antropológicos fundamentales: el de la "elección", del libre albedrío, el de la unidad del tiempo, y el de la afectividad. Pero la más importante, por su contenido como por la personalidad del autor, parece ser la de Román Ingarden, antiguo discípulo y amigo de Husserl, cuyo título es: "L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution". Sin negar las diferencias de los dos pensadores en su concepción de la intuición, o sobre todo en las consecuencias de la intuición, Ingarden muestra su profunda coincidencia con la intuición del tiempo o de la "duración pura". Ingarden, que se considera como continuador de Husserl, no vacila en llamar a las dos filosofías aludidas "las únicas verdaderamente origina-

les del siglo xx" —¡gran homenaje de un fenomenólogo para Bergson!—, y afirma que la misma realidad, la de la conciencia y la del tiempo "vividido", nos ha sido revelada, tanto por Bergson como por Husserl, "en una visión impresionante y quizás decisiva para nosotros, discípulos de esos dos grandes filósofos" (p. 165). Esta confesión de uno de los continuadores de Husserl nos parece mucho más importante que cualquier crítica. En cuanto a la epistemología diferente que los dos filósofos extraen de una intuición original semejante, resulta permitido pensar, aun después de transcurrido este medio siglo, que cabe preferir la solución de Bergson, que niega su valor metafísico a la mayoría de las nociones meramente conceptuales, por tener un fin esencialmente práctico —a la de Husserl, que afirma, sin más y sin una auténtica crítica, la validez de dichas nociones, fundadas en una "racionalidad del ser" supuesta, pero no demostrada...

Una filosofía manifiesta su grandeza no sólo por sus tesis propiamente metafísicas, sino por la visión total que nos da del mundo. Muchas de las comunicaciones del congreso muestran que la visión bergsoniana del mundo sigue siendo valiosa, en sus más diversos aspectos. Notamos ya, por los títulos respectivos, la influencia del pensamiento de Bergson sobre la psicología moderna. Un físico, Mi-liç Capek, indica la coincidencia profunda entre la concepción bergsoniana de la materia y el "espíritu de la física contemporánea". Dice textualmente que "el carácter general de la filosofía bergsoniana de la materia, la cual en el tiempo de *Materia y Memoria* parecía tan hereje y tan paradójica, puede ser justamente llamada profética a la luz de la física del siglo xx". Otro nos habla de la "actualidad de la estética bergsoniana" (Fabre-Luce de Gruson). P. H. Lechat analiza lo que llama la "influencia de Bergson

sobre la evolución del pensamiento contemporáneo" en general; G. Le Roy hace la confrontación, positiva en gran parte, entre "el pensamiento bergsoniano y el cristianismo". Además hay dos comunicaciones que comparan el bergsonismo con un científico y pensador contemporáneo, que en su filosofía se inspiró seguramente en Bergson, sin confesarlo, el P. Teilhard de Chardin (R. P. G. Isaye: "Bergson et Teilhard de Chardin"; Mad. Madaule-Barthélémy: "Introduction à la méthode chez Bergson et Teilhard de Chardin").

o se puede alargar demasiado este rápido análisis de las comunicaciones al Congreso Bergson, análisis que, necesariamente, se limita casi a una enumeración de los títulos más importantes. Indiquemos todavía que se tratan también los temas de la "fabulación" y del "impulso vital"; de "lo social y la naturaleza"; de la "conexión entre libertad y vocación" en la filosofía bergsoniana; de "el presente, suplemento de alma"; de la doctrina del "heroísmo moral"; de la concepción bergsoniana de Dios y de la relación entre "la duración de Dios y la imprevisibilidad de los actos libres" según Bergson. Aunque el enfoque de dichos problemas sea generalmente diferente del de la fenomenología existencialista, y quizás menos psicológico y más metafísico, no se puede negar, nos parece, que todas estas cuestiones poseen interés, por ser cuestiones eternas para el hombre. Vale decir que la antropología bergsoniana —porque el pensamiento bergsoniano es esencialmente antropológico— sigue siendo sumamente actual.

Terminemos con unas reflexiones sobre las dos comunicaciones que tratan de uno de los problemas centrales de la antropología bergsoniana, como de cualquier verdadera antropología: el de Dios. La primera es del R. P. de Tonquédec, crítico bien conocido y severo de Bergson, lo que



le valió, hace ya unos 50 años, dos famosas cartas del filósofo. Era de esperar que el Rev. Padre aprovecharía estos 50 años para tratar de comprender un poco mejor el pensamiento del pensador judío, que murió casi católico. Desgraciadamente hay que constatar, en las observaciones del P. de Tonquédec, la misma incomprensión fundamental que antaño, casi las mismas objeciones. En cuanto a la noción de Dios bergsoniana, le objeta principalmente que es dinámica, en lugar de la estática de Platón y de Aristóteles, la cual, según el Rev. Padre, estaría codificada por las definiciones de la Iglesia.

Aquí se trata evidentemente de opciones metafísicas fundamentales. Si uno admite, con la tradición griega, que cualquier actividad y cualquier movimiento son, por sí mismos, signos de imperfección, el crítico tiene sin duda razón. Pero la noción bergsoniana se basa precisamente en una metafísica diferente, metafísica que, a base de las conclusiones de la física, de la biología y de la psicología modernas, considera el movimiento en sí mismo como una perfección, como el fondo de cualquier realidad, como una expresión de fuerza, de energía y de poder. En ese sentido la metafísica bergsoniana es la expresión misma de la experiencia y de la vida del hombre moderno, que no puede creer ya con los griegos, que la actividad, manifestación de energía, sea en sí una imperfección. Si las criaturas son imperfectas, ello proviene simplemente de que su movimiento y su energía son limitados, pero no del movimiento mismo. Se puede concebir, por consiguiente, a Dios como la perfección del movimiento, lo que no es más contradictorio que concebirlo como reposo absoluto. Esto lo sabía Nicolás de Cusa, uno de los pensadores más "modernos" de fines de la Edad Media, y que no sólo era católico bien ortodoxo, sino Cardenal de la Iglesia Romana.

Respecto a la concepción bergsoniana del misticismo, de Tonquédec manifiesta la misma incapacidad de comprensión. Primero reprocha a Bergson no haber distinguido las esferas de lo "natural" y de lo "sobrenatural". Pero parece olvidar que se trata de una distinción meramente teológica, que se puede perfectamente aplicar aun a la concepción bergsoniana. Bergson también sabe y reconoce que el estado místico supremo es el de sumisión total a Dios, estado en el cual el místico es a la vez de cierta manera "pasivo" o receptivo, lo que da lugar los "dones gratuitos" de Dios, y sumamente activo. Por otra parte no se puede negar la continuidad que existe entre la vida religiosa "corriente", que no es puramente sobrenatural, y la vida mística. Esta continuidad se puede verificar tanto en los místicos cristianos, como en los no-cristianos, que alcanzan a grados de unión con Dios muy alto; dicha continuidad es admitida hasta por teólogos católicos.

Por último, a nuestro entender, es precisamente Bergson quien permite expresar, en el plano filosófico, la diferencia profunda que existe entre el misticismo cristiano y los no-cristianos. A este respecto la afirmación de Tonquédec que "Bergson déplace l'axe de la mystique: il le transfère de la contemplation à l'action" nos parece simplemente incomprensible y denota a la vez una incapacidad total de comprender la esencia del misticismo cristiano, que, de hecho, es *acción*, en sus estadios supremos.

La última comunicación, cuyo autor, Daniel Zwiebel, menos conocido —es profesor de liceo en Verdun—, denota una comprensión más profunda de la "teología natural" bergsoniana. Su título es: "Durée de Dieu et imprévisibilité des actes libres chez Bergson". Este autor se da cuenta cabal de que la noción bergsoniana de Dios está ligada a su concepción

del acto libre y del tiempo —metafísica esencialmente antigriega, en cuanto las teologías cristianas existentes son dependientes de la metafísica griega. Puede ser que su concepción de una cierta temporalidad en Dios mismo, como también de la imprevisibilidad de los actos creadores de Dios, siendo actos sumamente libres, sea un tanto audaz. Pero es la consecuencia lógica de la noción bergsoniana del acto libre, y no nos parece incompatible con la noción cristiana de Dios, o sea, eviden-

temente, la del Dios de la Sagrada Escritura.

Después de todo esto, ¿hay todavía una relación posible entre el pensamiento bergsoniano y el hombre contemporáneo? Acaso ya hemos contestado a esta pregunta. Para decirlo más claramente, otra vez: pensamos que Bergson es el metafísico mayor del siglo xx, si no es quizás el único.

EDUARDO KINNEN