

---

## BERGSON EN MILLAS: CONTRAPESO Y CONTRAPUNTO (PARTE I)

---

Frederic Smith Bravo\*

**E**L PRESENTE ARTÍCULO CONFIRMA LA PRESENCIA EN JORGE MILLAS DE ASUNTOS Y PROBLEMAS PROPUESTOS POR BERGSON. Consigna sus diferencias sobre la relación entre intuición e inteligencia, y sobre la posibilidad de un sistema filosófico. Constata un acuerdo de raíz espiritualista sobre el valor ético de la filosofía y su incompatibilidad con todo dogmatismo y reduccionismo.

Palabras claves: intuición, inteligencia, espíritu, dogmatismo, reduccionismo

### MILLAS AND BERGSON: COUNTERPOISE AND COUNTERPOINT

This article confirms the presence in Jorge Millas of themes and problems proposed by Bergson. It consigns differences concerning the relationship between intuition and intelligence and the possibility of a philosophical system. It ascertains a spiritualist-based accord on the ethical value of philosophy and its incompatibility with any form of dogmatism or reductionism.

Keywords: intuition, intelligence, spirit, dogmatism, reductionism

---

\* Profesor del Centro de Estudios Pastorales de la Iglesia Anglicana de Chile. Correo fredamel@gmail.com

## 1. INTRODUCCIÓN

La travesía espiritual de Jorge Millas muestra patentes huellas de tensión entre lo que llamaba “el presentir y el develar”<sup>1</sup>. Es una tirantez que hizo explícita de manera tan problemática como provechosa en la medida que fue desarrollando su filosofía, y que se resolverá en esa respuesta personalísima de reconocimiento y valoración de una “enérgica vocación para la vida”, que consideraba definitoria de la cultura occidental. Este sentido de la vida llevará a Millas a subrayar la importancia para el hombre común de la unidad última de contenidos y experiencias espirituales como la razón, el derecho, la política, el arte y la fe. Al hacerlo traslucía su afinidad con el pensamiento de Bergson, manteniendo diferencias fundamentales sobre las que conviene arrojar algo más de luz, pero que traducen un tipo de dualidad duro-blando<sup>2</sup>. En todo caso, debemos reconocer la inconveniencia, si no la imposibilidad, de buscar influencias de Bergson sobre Millas, hecho que el propio Millas advertía en su análisis de la presencia de Bergson en Goethe, cuando señalaba que “podría bastar la filiación de consonancias, afinidades, correspondencias, relaciones puramente ideales de formal continuidad (para así poder preguntarse) hasta qué punto se enlazan (ambas obras) en el desarrollo interno del pensamiento; es decir, hasta qué punto una y otra, independientemente de sus vicisitudes empíricas, pueden inscribirse en la trayectoria de una determinada idea”<sup>3</sup>. ¿O hasta qué punto una y otra pueden mantenerse en un contrapunto, en una tensión inseparable que la trayectoria de esa idea demanda? Nos parece que esta es, precisamente, la relación entre la obra de Bergson y la de Millas, por una decisión espiritual del filósofo chileno. Porque Millas estaba muy consciente de la necesidad ética de compensar cualquier distorsión subjetiva que pudiera presentar nuestra apreciación de la realidad, lo que ilustraba con la noción astronómica de paralaje, fenómeno que consiste en el aparente desplazamiento del objeto observado, causado en realidad por el cambio del punto de observación. Como a los antiguos, le fascinaba escudriñar los cielos a ojo desnudo, y conocía bien la ubicación y trayectoria de los principales cuerpos celestes, por lo que también era muy sensible al riesgo de hacer falsas observaciones. “Corregir la paralaje humana” en el conocimiento debía ser una preocupación permanente, y compensar el influjo de las propias inclinaciones temperamentales o culturales, una responsabilidad ineludible del filósofo<sup>4</sup>.

1 MILLAS, J. *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, Editorial Universitaria, 1960.

2 JAMES, W. “The Tigers in India” y “Humanism and Truth”, recogidos en *The Meaning of Truth*, 1909.

3 MILLAS, J. *Goethe en Bergson, En Goethe, herencia y resplandor de un genio*, Editorial Universitaria, 1984, p. 115.

4 OTERO, E. *El pensador en la caverna*, Universidad Diego Portales (2013), p. 204. Otero señala que a Millas le parecía ejemplar la actitud de Platón, y cita su discurso de incorporación a la Academia de la Lengua: “Platón, tan cauto y anti-dogmático y a menudo tan escéptico respecto a su propio pensamiento,

En la realización de este imperativo, señalaba que el rol de Henri Bergson en su pensamiento era contrapesar lo que llamaba su propio “sesgo intelectualista”. Millas, que pensaba con Ortega que “la inteligencia es la gran libertadora del hombre, con poder para ponerle en posesión de sí mismo y de las cosas”<sup>5</sup>, prefería, sin embargo, no perder de vista el pensamiento de un filósofo como Bergson, que consideraba que la inteligencia apenas “roza” la superficie de la realidad. Por supuesto que esta afirmación del filósofo francés puede y debe ser puesta en contexto. Su noción más general de inteligencia se revela en la magnífica imagen de la vida según Bergson como un obús que estalla dando origen a fragmentos que también estallan cual obuses, dando origen a nuevos obuses, una y otra vez. “Igual como un obús estalla por la fuerza de la pólvora que contiene y la resistencia que el metal le ofrece, la vida se fragmenta en individuos y especies como resultado de la resistencia que le presenta la materia bruta, y la fuerza explosiva, debida a un equilibrio inestable de tendencias, que la vida porta en sí misma”. Las tres grandes vías por las que transcurre la vida de las plantas y los animales según su manera de evolucionar (su impulso vital) son el sopor vegetativo, el instinto y la inteligencia, “que se diferencian en la medida que se van dissociando en virtud del mismo hecho de su crecimiento”. En el pensamiento de Bergson, no corresponden a tres momentos sucesivos en el desarrollo de una sola actividad, sino a “tres direcciones divergentes de una actividad que se ha escindido mientras crecía. La diferencia entre ellas no es de intensidad ni, en términos generales, de grado, sino de naturaleza”<sup>6</sup>.

Cosa distinta es que Bergson haya advertido en esta *vía* de la inteligencia, sobre el peligro de una “conceptuación”, un obstáculo al conocimiento verdadero de lo real, una fase de la inteligencia que debe supeditarse, según él, a lo que Millas denominará apenas la “intuición introspectiva del tiempo”. Éste pensaba que la cuita de Bergson es un error derivado de no haber distinguido entre diversas tareas cognoscitivas en la medida que se van delimitando fases en el contenido de la conciencia: “Lo que en verdad sucede –y en este sentido sí que es legítimo hablar de una prioridad de ciertas fases de la experiencia sobre otras– es que la primera y más espontánea fase es la de la experiencia empírica, la del trato sensorial con el mundo. (Esta fase) se constituye por el simple juego de las estructuras psicósomáticas del hombre”<sup>7</sup>.

---

no hubiera suscrito ningún género de dogmatismo ‘platónico’”. En *De la tarea intelectual*, Editorial Universitaria, p. 54.

5 MILLAS, J. “Ortega y la responsabilidad de la inteligencia”, *Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile*, Editorial Universitaria, 1956.

6 BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires Françaises, 10e édition Quadrige, (2003), cap. II.

7 MILLAS, J. “El problema del método en la investigación filosófica”, en *Revista de filosofía* N° 1, p. 19, Universidad de Chile, 1949.

Pero hay más fases en el trato con el mundo –en la experiencia– según veremos más adelante. En todo caso, Millas se apresuró a precisar, cuidadosamente, que su tipo de racionalismo era sólo una alternativa posible, entre otras, para la comprensión racional de la realidad, pero de ninguna manera una concepción de la realidad como algo racional<sup>8</sup>. Millas admiraba risueñamente aquella faceta del temperamento filosófico de G.E. Moore que le hizo dar algunas piruetas retóricas para dejar constancia sincera de las dificultades del pensamiento racional. Es así como, tras sopesar los argumentos en favor del significado emotivo versus el significado cognitivo de los términos que usa la ética, Moore nos dejó esta joya: “Me inclino a pensar que esto es así, pero también me inclino a pensar que no es así; y no sé en qué sentido me inclino más fuertemente<sup>9</sup>”.

Por lo menos, Millas se sentía cómodo a una distancia admirativa de Bergson, a quien reconocía adeudar “un sistema de problemas y un método de investigación positiva<sup>10</sup>”. Se cumplía con esta comparecencia de Bergson en Millas, en los hechos, la importancia para todo pensamiento de tener un contrapeso eficiente, pero también de generar un contrapunto que le permita propagarse armónicamente. ¿Es posible que Bergson cumpla este rol en el pensamiento de Millas? Para responder esta interrogante, lo primero es saber cómo comienza Millas a interesarse en la filosofía bergsoniana.

## 2. RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE BERGSON EN CHILE

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, conviene recordar el momento en que Bergson comienza a conocerse entre nosotros. Puede señalarse que su influjo, todavía fresco durante el primer tercio del siglo veinte, actúa con alguna fuerza sobre la generación que antecede a la de Millas. Enrique Molina, al describir el estado de la disciplina en los inicios del siglo XX, acaso renunciando a tener precursores, afirmaba rotundamente que la filosofía no había sido “manjar buscado y preferido por nuestros intelectuales<sup>11</sup>”. Rescatando su propio llamado, aseguraba

8 MILLAS, J. *Idea de la filosofía. El conocimiento*. Editorial Universitaria, 1969, Vol. I, p. 23.

9 Ver su respuesta a Charles Stevenson en *A reply to my critics*, artículo recogido en *The Philosophy of G.E. Moore*, editada por P.A. Schilpp, Northwestern University Press (1942), p. 554.

10 Entrevista recogida en el *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 2 (1984).

11 MOLINA, E. *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*, p. 7. Editorial Nascimento, 1953. Ver SALAS, R. “La filosofía chilena del siglo XX como pensamiento crítico”, *Intus-Legere Filosofía*, Año 2013, Vol. 7 N°1.

haber sido el primero en el Chile positivista de su juventud, en interesarse por William James y el pragmatismo. Por otra parte, no obstante que reconocía ni más ni menos que a la autoridad literaria del crítico literario Emilio Vaisse (*Omer Emeth*), el haberle puesto al tanto –un poco antes de 1910– de la importancia de Bergson, hacía presente el haber dictado en 1914 tres conferencias sobre el pensador francés<sup>12</sup>. Reclamaba, por ello, haberse anticipado en siete años a las charlas que dictara Lucien Lévy-Brühl sobre el pensamiento de James, Bergson y Poincaré, en la misma Universidad de Chile.

Sin duda, Molina fue un introductor bastante crítico, que irónicamente ofrecía a sus lectores ciertos ambiguos deleites derivados del método intuitivo: “Veremos algunos de los interesantes viajes que ha hecho Bergson embarcado en esta nebulosa<sup>13</sup>”. Pensaba que en él “se reconocen más ejecutorias al instinto y al sentimiento que a la inteligencia. Por tal motivo, nos ha parecido la filosofía bergsoniana más emparentada al arte que a la ciencia<sup>14</sup>”.

Pero me parece apropiado poner en relieve el papel desempeñado por el profesor Pedro León Loyola, hombre serio pero apasionado, un autodidacta que fue, con toda seguridad, nuestro primer filósofo profesional<sup>15</sup>. Él fue quien despertó interés por las grandes cuestiones del pensamiento bergsoniano, así como por su compromiso público, directamente en alumnos como Jorge Millas y otros de su generación. La evocación que de esa experiencia hace Millas, refleja el influjo conmovedor de su personalidad: Su modo de “filosofar con toda el alma siempre será un recurso fecundo del pensar<sup>16</sup>”. Quienes tuvieron el privilegio de conocer todavía intacta la biblioteca de Millas, recuerdan en ella la presencia de la filosofía francesa, en viejos

---

12 Publicadas en MOLINA, E. “La filosofía de Bergson”, 128 páginas, Anales de la Universidad de Chile. Imprenta Barcelona, 1916.

13 MOLINA, E., *Proyecciones de la intuición. Nuevos estudios sobre la filosofía bergsoniana*. Prensas de la Universidad de Chile, p. 2, 1935.

14 MOLINA, E. *Dos filósofos contemporáneos, Guyau-Bergson*, Nascimento, 1948, p. 308.

15 MILLAS, J. *Idea de la individualidad*, Prensas de la Universidad de Chile, 1943. En su tesis de grado, patrocinada por Eugenio González, que fue aprobada cuando tenía apenas 22 años, Millas observaba con juvenil severidad que “buena parte de quienes en Chile se preocupan de temas de filosofía, sienten por ella, más que vocación y angustia, curiosidad, y más que una necesidad satisfacen en sus aledaños un propósito de esparcimiento intelectual” (p. 24). Este juvenil trabajo obtendría luego el primer premio de ensayo en el Concurso Literario del Cuarto Centenario de Santiago.

16 Ver MILLAS, J. Referencia bibliográfica publicada en la Revista de Filosofía, Vol. III, N° 2, 1956, p. 88, sobre el libro del Profesor Loyola Una oposición fundamental del pensamiento moderno: causalidad y evolución, (Editorial Jurídica de Chile, 1954). Es lamentable que sus apuntes de clase no fueran conservados.

volúmenes muy a la rústica de las editoriales Vrin, Alcan y Colin, entre los cuales se encontraban también varias traducciones de filósofos alemanes. Estaban allí los *Études d'Histoire de la Philosophie de Émile Boutroux, Psychologie et Métaphysique* de Jules Lachelier<sup>17</sup>, el clásico *Traité de Logique* de Edmond Goblot –que Millas estimaba insuperable– y varias obras de filósofos franceses de la primera mitad del siglo veinte. Por supuesto que se encontraban allí las obras de Bergson. No es raro, entonces, que las referencias a ellas estén bien repartidas en los escritos de Millas, y aparecieran usualmente en su conversación.

La bergsoniana idea de que “hay que obrar como hombre de pensamiento y pensar como hombre de acción” fue para Millas algo así como un imperativo moral, y se remitía a él con frecuencia. Además, lo consideraba un escritor maravilloso. Pero no podía acompañarle todo el camino: ya hemos visto que Millas rechazó desde muy temprano lo que denominaba “Ilamamientos a lo inmediato”, recurrentes en la historia de la filosofía, y de los cuales la encontraba claras trazas en la filosofía bergsoniana. ¿Está justificada esa desconfianza?

### 3. LA CUESTIÓN METODOLÓGICA

Según Bergson, hay una intuición de lo vital como impulso, cambio, organización y evolución, lo que hace posible una metafísica de la vida, pero también una intuición del universo material, como un conjunto que presenta cambio y movimiento reales. Así, “el cambio puro, la duración real, es algo espiritual o impregnado de espiritualidad. La intuición es lo que alcanza al espíritu, la duración, el cambio puro. Siendo el espíritu su dominio, ella procuraría coger en las cosas, incluso las cosas materiales, su participación en la espiritualidad –diríamos en la divinidad, si no supiéramos cuánto de lo humano se entremezcla todavía en nuestra conciencia, no importa cuán depurada y espiritualizada<sup>18</sup>–”. “Pensar intuitivamente es pensar en términos de duración”. Bergson evitaba hablar de “intuir” como verbo, posiblemente para esquivar connotaciones de vislumbre, sospecha, conjetura. Como se verá más adelante, aun-

---

17 Se considera a Boutroux como el maestro directo de Bergson. Por otra parte, éste dedicó a Lachelier su tesis doctoral, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, publicada en 1888. Bergson tenía 28 años de edad, cuando realizó este notable trabajo, en cuyo prefacio señalaba: “Hemos escogido, entre los problemas, el que es común a la metafísica y la psicología, el problema de la libertad”. Por su parte, un Millas aún más joven que Bergson, proponía en su *Idea de la individualidad* “una teoría fundada en la experiencia inmediata del vivir, del existir del hombre (cuyo punto de partida es *la intuición que tiene cada cual de sí*, la que da a la vida personal su sentido”. (Cursivas nuestras).

18 *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires Françaises, 15e édition Quadrige, 2003, p. 28.

que sea un acto simple, la intuición era, para él, un tipo de pensamiento, una forma de conocimiento, propiamente un método filosófico.

Al respecto, debe señalarse que es precisamente en su gnoseología que encontramos el pensamiento de Millas en su forma técnicamente más acabada. El duro análisis fenomenológico que hacía de la estructura del conocimiento arroja como primer resultado que el conocimiento es “una experiencia representativa consistente en una relación de presencia en cuya virtud la conciencia (sujeto) constata la presencia de algo (objeto)<sup>19</sup>”. Sin embargo, tras profundizar –como racionalista confeso– en la dimensión lógica del problema, agregaba que se caracteriza “desde el punto de vista objetivo por su verdad y desde el punto de vista subjetivo por la certidumbre fundada en evidencia concluyente<sup>20</sup>”. Consecuente con ello, Millas, a diferencia de Bergson, ponía el acento en una visión “episódica” de la experiencia, en que el mundo se muestra “por contactos tangenciales o apariciones de tracto sucesivo<sup>21</sup>”. De esta manera, asimilaba elegantemente el proceso del conocimiento a la ejecución de contratos como el de arrendamiento, que se cumplen de a poco. Es decir, habría intuiciones acumulativas, que constituyen fases inmediatas de nuestra experiencia. “No se trata aquí del devenir, de la idea del mundo como proceso, sino del hecho que lo real, sea o no cambiante, no puede dársenos en su totalidad, sino en aspectos regionales o en facetas”, aclaraba Millas. “Decimos experiencia del mundo, y la palabra no significa sino eso: aprehensión progresiva de lo real; descubierto aquí, se oculta más allá, y descubierto más allá, se oculta ahora por aquí<sup>22</sup>”. Veamos la penetrante genealogía de la intuición esbozada por Millas: “Una (intuición) es, por ejemplo, lo inmediato que en la duración pura ha descubierto y descrito Bergson; otra es lo inmediato que en el análisis de los actos de la conciencia pura ha descubierto y descrito Husserl; otra es lo inmediato de la conciencia existencial de Heidegger; otra es lo inmediato en la intuición platónica de las esencias; otra, en fin, la imagen empírica del mundo en que se apoyan las ciencias naturales<sup>23</sup>”.

Según Millas, lo que acumula o integra estas fases es el pensamiento racional. Y acababa marcando distancias en forma todavía más categórica con Bergson cuando prevenía que ese pensamiento racional es, por definición, discursivo, es decir,

19 *Idea de la filosofía*, Vol. II, p. 206.

20 *Id.*, Vol. II, p. 209-212.

21 *Id.*, Vol. II, p. 488.

22 MILLAS, J., “Kierkegaard o el vértigo prefilosófico” en *Revista de Filosofía*, Vol. III, N° 2, pp. 3-6 (1956)

23 MILLAS, J., “El problema del método en la investigación filosófica, en *Revista de Filosofía* N° 1, p. 18.

“una operación intelectual por la que la validez de un conocimiento se funda en la validez previamente aceptada de otro u otros conocimientos”, según condiciones formales, como “generalidad, afirmación, negación, identidad, contradicción y otras”. Vale tanto decir lógico, como discursivo o racional<sup>24</sup>. En este sentido, Millas se alejaba de manera conspicua de Ortega y Gasset, para quien el producto de la razón era, cuando más, una simple “disección”, y la consideraba una mala apuesta contra realidades infinitas, por definición irracionales<sup>25</sup>. En cambio, Millas hacía suya, al menos desde el punto de vista metodológico, la noción bergsoniana de la concepción como una trampa en el camino del pensamiento. Una instancia muy ilustrativa de esta “concepción metafísica” la encontramos en lo que Millas llamó “paradoja de la reversibilidad del tiempo concreto”. Sostenía que, no obstante que la percepción nos muestra como lo único real el “momento concreto” del objeto, en tanto “suceso o proceso total”, esa sucesión la vivo en un eje temporal irreversible, y afecta a las cosas, también irreversiblemente. Mañana será otro día... Y, sin embargo, la memoria y la imaginación garantizan la recuperación de los momentos “propriadamente tales”, a partir de esos residuos, según vimos más arriba, que Bergson llamaba “signos”, en la obtención de recuerdos que son sustitutos adecuados de lo vivido. Millas entendía que la metafísica ve al mundo como un “flujo perpetuo de momentos nuevos”, pero constatamos que la ciencia y el sentido común dan cuenta de “experiencias que retornan. Mañana podremos bañarnos en el mismo río...” Sólo queda lamentar la nota en que Millas concluía esta reflexión, seguramente preñada de promesas que no tuvo tiempo de cumplir: “La filosofía del tiempo reversible está por hacerse. Dejemos el tema<sup>26</sup>”.

En contraste, para Bergson, esta supuesta reversibilidad del tiempo era solo un espejismo en virtud del cual una cosa o un evento, aun cuando no haya sido concebido antes de producirse, *podría* haber sido concebido en alguna inteligencia real o virtual, en carácter de eternamente posible. No obstante que cualquier juicio verdadero sobre esa realidad siempre tenga una data, esta ilusión de preexistencia está incrustada de tal manera en nuestra inteligencia, que la verdad de ese juicio parece eterna o, por decir lo menos, retrospectiva. “Por el solo hecho de llevarse a cabo, la realidad proyecta tras de sí su sombra en el pasado indefinidamente lejano; parece así haber preexistido, bajo la forma de (realidad) posible, a su propia realización. De ahí un

---

24 *Idea de la filosofía*, Vol. I, p. 100 y 101.

25 ORTEGA Y GASSET, J. *Ni vitalismo ni racionalismo*, Obras completas, Vol. III, Revista de Occidente, Madrid.

26 *Idea de la filosofía*, Vol. II, p. 370.

error que vicia nuestra concepción del pasado; de ahí nuestra pretensión permanente de anticipar el futuro<sup>27</sup>”.

Viene al caso recordar el símil que Millas hacía entre el filósofo y el tahúr: toda idea es una apuesta, en cuanto promesa que envuelve la posibilidad de acción o de otra idea, pero esa promesa muchas veces es inexplicablemente frustrada, y la idea muere. Conocer el mundo es comprender la vida, y lo propio del filósofo, alguien cuyo “prurito” de entender es un ansia tan desmedida, que, aunque él sepa bien que la razón tiene límites y los reconoce, igual le impele permanentemente contra esos límites<sup>28</sup>, y a buscar maneras de correrlos. Pero no es que sea necesario salir del pensamiento racional para conocer la vida: el pensamiento también puede desentrañar, según Millas, “el misterio, y no sólo las leyes del mundo”. El tipo de asalto al misterio en Bergson, quien cree ver en la filosofía la posibilidad de dar al hombre común lo que el arte solo da a los menos –“insuflar vida a los fantasmas que le asedian y también a sí mismo<sup>29</sup>”– ha sido bien dilucidado por Millas, quien tal vez se haya visto, hasta cierto punto, retratado también en este boceto: “Bergson es el filósofo que, por exigencias del mismo pensamiento, penetra por los finos capilares de la poesía a la concreta, última existencia de lo real, cuidando él a su vez, de no perderse en el mundo encantado de las imágenes y del deleite estético<sup>30</sup>”.

No está muy claro que Bergson haya logrado siempre evitar estos extravíos, sobre todo si atendemos a la opinión de Millas en el sentido que un camino como ese acaba siendo ineludiblemente poético. Mientras para Bergson, al igual que para Millas, la materia y el espíritu eran ni más ni menos que todo lo que existe, le era difícil decir cuál es la exacta relación en que se encuentran. Sin embargo, pensaba que las amnesias producidas por lesiones físicas eran evidencia empírica de que los recuerdos no son cosas mecánicamente instaladas en el cerebro, sino que estarían “contenidos” en el espíritu; es decir, en otra parte. No obstante, insistía, en forma algo defensiva: “No hago ninguna hipótesis, no evoco una entidad misteriosa; me atengo a la observación, pues no hay nada dado de un modo más inmediato, nada hay más inmediatamente real que la conciencia, y el espíritu humano es la conciencia misma (y conciencia significa ante todo memoria<sup>31</sup>”.

---

27 *La pensée et le mouvant*, pp. 14-15.

28 Se recordará el carácter trágico de esta verdadera *condena*, según el prefacio de Kant a la primera edición de su *Crítica de la razón pura*.

29 *La pensée et le mouvant*, p. 142.

30 *Goethe en Bergson*, p. 116.

31 *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, Librairie Félix Alcan, 1919, p. 55.

Por eso no es extraño que haya sido un poeta, Paul Valéry, quien en su discurso fúnebre a la Academia haya justificado mejor que nadie el arte bergsoniano, cuando expresó que en él “las imágenes, las metáforas más felices y más creativas, obedecen a su deseo de reconstituir en la conciencia de los demás los descubrimientos que él hacía en la suya, y los resultados de sus experiencias internas<sup>32</sup>”. En el caso de Millas, no debe sorprendernos que, si bien esa reflexión propiamente metafísica sobre el tiempo quedó sin hacerse, ella estaba ya tempranamente enraizada en su experiencia sensible, en impresiones que se traslucen bellamente en un poema que Millas dedicó a sus amigos Carlos Pedraza y Hermann Niemeyer “en testimonio del matinal suceso que juntos compartimos”:

Diamante de extremado sueño, obstinada estrella  
oh planetario límite del ojo,  
¿dónde tocar que no haya esta impalpable  
materia que volátil nos circunda?  
¿dónde está lo intacto de la rosa  
que un cansado movimiento vaporiza?<sup>33</sup>

A fin de cuentas, Millas, quien calificaba con certero humor a Bergson como un “extremista gnoseológico de derecha”, no estaba en absoluto convencido que en la intuición pudiera haber algo más que una vivencia interior, tan solo “el conocimiento del espíritu por el espíritu”. A su juicio, al pretender el paso de la interioridad de la conciencia a la interioridad de las cosas, la intuición se excede sin fundamento. Porque, con ello: “las ideas van dejando de ser claras, y nos queda la impresión de asistir a uno de esos espectáculos de ilusionismo que, complaciéndonos inicialmente con algunas percepciones obvias, nos cogen en distracción y nos hacen ver lo imposible. Valga siquiera esta razón: aquellas cosas son tales cosas, son tales realidades, justo en la medida en que no son nosotros mismos y carecen de interior. El conocimiento del mundo exterior no es coincidencia, justo porque su función consiste en ponernos en relación con otra cosa que nosotros mismos<sup>34</sup>”.

El hecho que la filosofía bergsoniana no haya podido hacer de él un intuicionista, no disminuía la apreciación de Millas por los aportes de Bergson a esa filosofía llamada

---

32 BÉGUIN, A. y THÉVENEZ, P. *Henri Bergson. Recueil d'Essais et témoignages*. Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1943.

33 “Canto a la estrella del amanecer”, en *Los trabajos y los días*, Ediciones Revista Nueva, 1939.

34 *Idea de la filosofía*, Vol. II, p. 269.

“científica”, es decir, a la fenomenología de raíz husserliana<sup>35</sup>. Estimaba importante reconocer el valor de esa contribución, a pesar de “cierta pedantería y hasta indolencia” con que cultores más ortodoxos de aquella criticaban como sobrepasadas lo que consideraban “especulaciones gnoseológico-metafísicas” de Bergson<sup>36</sup>.

#### 4. ENTRE LA INTELIGENCIA Y LA INTUICIÓN

Para Bergson, el ámbito de la intuición no era meramente metodológico. Conviene mantener a la vista cómo, sobre la base de diversas reflexiones acerca del proceso de la evolución, concluía que es forzoso distinguir entre materia y forma de nuestro conocimiento, entre lo percibido elementalmente, y las categorías o relaciones que dan sentido a esa experiencia. La inteligencia era, para él, “conocimiento de una forma”, y el instinto apenas “conocimiento de una materia”. Pero observaba que este, como resultado de ese mismo proceso vital, “se ha vuelto desinteresado, consciente de sí, capaz de reflexionar sobre su objeto y ampliarlo indefinidamente”, y ha dado lugar a la intuición, aquello que, “por simpatía, nos lleva al interior mismo de la vida<sup>37</sup>”. La intuición, en el marco de este pensamiento, supera la antinomia entre la inteligencia, que solo conoce las cosas en cuanto inmóviles, y el instinto, que solo conoce el devenir. Como facultad natural, emana del impulso mismo de la vida; sin embargo, como instrumento consciente –pero celoso– de la filosofía, demanda el sacrificio hartamente difícil de preferirla a lo que resulta más fácil, y aparentemente útil: recurrir a la inteligencia. Ésta quizás sea la más interesante de las cuestiones suscitadas por Bergson acerca de la adecuación del conocimiento al objeto, pero es también la que en su época le creó mayores problemas, y la menos comprendida. En todo caso, representa su aporte más original y será una decisiva exploración para abrir la brecha a intentos tan sutiles y aparentemente exitosos, como el llevado a cabo por el pensamiento fenomenológico, cuyo influjo

35 INGARDEN, R. “On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism”, *Phaenomenologica*, Vol. 64, p. 8. Martinus Nijhof, 1975. Según Ingarden, Husserl “condenó, primero que todo, el modo de filosofar dentro de cada sistema con la ayuda de conceptos fundamentales no definidos, teoremas no demostrados, sistemas cerrados, sin relación con la realidad. Husserl luchó toda su vida por un fundamento sólido, por la claridad, por una distinción entre todo aquello que era confundido mas bien por descuido. Pero, por sobre todo, luchó por la responsabilidad en la investigación filosófica y la elaboración de un método que asegurara para la filosofía el estatus de una ciencia.

36 *Idea de la filosofía*, Vol. II, en nota al pie de p. 304. Caso aparte es, obviamente, el de Merleau-Ponty.

37 *L'évolution créatrice*, pp. 149-150 y 178. No es demasiado sorprendente que el pensamiento de Bergson haya sido visto por algunos, *prima facie*, como psicologizante. Sí resulta incomprensible que se le calificara de antirreligioso, y que el filósofo haya tenido que hacer tantos gestos para que al final se alzara el virtual anatema que recayó sobre su obra.

Millas ha debido, a su vez, admitir. Sin embargo, cómo se verá más adelante, este consideraba que la posibilidad de una intuición que alcance más allá de los límites de lo introspectivo, era una ilusión pre-kantiana<sup>38</sup>.

En *Matière et mémoire*, publicado en 1896 con una acogida tan extraordinaria que probablemente le significó ser incorporado al Collège de France, Bergson buscaba exponer en forma simplificada las condiciones que –a su juicio– hacen posible la “percepción consciente”, y señalaba en primer lugar “la multiplicidad de recuerdos”, que agregamos a los datos inmediatos y actuales de nuestros sentidos. Pero esa percepción consciente “cómoda y rápida” solo se logra a un cierto costo: “Las más de las veces, estos recuerdos desplazan nuestras percepciones reales, de las cuales no retenemos, en tal caso, más que algunas indicaciones simples –signos– destinados a recordarnos imágenes antiguas<sup>39</sup>”.

Hay allí, para Bergson, una suerte de percepción ideal, que pudiera no corresponder en absoluto a la realidad, si es que los accidentes individuales quedaran eliminados. Pero afirmaba que lo que ocurre es que estos quedan “injertados” en esa percepción. Su primera hipótesis era que “el haberlo ignorado, y no haber distinguido estos accidentes de aquello que la memoria les agrega o retira de ellos, ha hecho de la percepción una especie de visión interior y subjetiva, que no difiere del recuerdo sino que por su mayor intensidad<sup>40</sup>”.

Pero esto le llevaba a reconocer que una percepción, por breve que sea, envuelve una pluralidad de momentos, que exigen otro esfuerzo de la memoria. Así, esta “constituye el aporte principal de la conciencia individual a la percepción, el lado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas<sup>41</sup>”. Bergson se hace cargo de la crítica kantiana del conocimiento, la que no refutaba, por cuanto la cosa en sí también le parecía inalcanzable por el intelecto, es decir, propiamente impensable. Afirmaba, sin embargo, que es posible alcanzar una parte de la realidad mediante la simple facultad intuitiva, ni más ni menos que “conocer nuestra propia persona en toda su pureza natural”. ¿Y qué es esto, sino el punto de partida de todo filosofar? Pero la intuición también revela lo artificioso e impreciso de muchos problemas y conceptos hechos en el devenir de la filosofía, en cuanto son resultado de la inclusión

---

38 *Idea de la filosofía*, Vol. II, pp. 267-271.

39 *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Librairie Félix Alcan, 28e édition (1934), p. 20.

40 *Id.*, p. 21.

41 *Ibid.*

sistemática de cosas y relaciones en un lenguaje preexistente, lo que entorpece la marcha del pensamiento. Bergson efectivamente confesaba sus escrúpulos respecto de emplear la palabra intuición para referirse a un acceso a la duración interior, considerando que el término ha sido utilizado por otros filósofos espiritualistas para referirse a una facultad supra-intelectual, ejercida fuera del tiempo, anulando el tiempo mediante un salto intelectual a lo eterno, un concepto único al que llamarán “la Substancia”, “el Yo”, “la Idea”, “la Voluntad”, en circunstancias que “es preciso, por el contrario, situarse en la duración y recoger la realidad en la movilidad, que es su esencia ¡Cuánto más instructiva sería una metafísica verdaderamente intuitiva, que siguiera las ondulaciones de lo real! Ella no abarcaría de un solo golpe la totalidad de las cosas; de cada una de ellas daría una explicación que se adecuaría exacta y exclusivamente<sup>42</sup>”.

La intuición es, antes que todo, una contemplación simpática, sin mediaciones, del espíritu por el espíritu. Lo que aprehende es la sucesión indivisible del flujo de la vida interior, incluso “la prolongación ininterrumpida del pasado en un presente que invade al porvenir<sup>43</sup>”. Pero, según Bergson, la intuición puede llevarnos también más allá de nuestra propia persona, y ponernos en contacto con otras conciencias, logrando algo que denomina una “endosmosis psíquica”, que traspone la separación espacial de nuestros cuerpos. Lo que llamaba su atención era la posibilidad de que esa “interpenetración” de las conciencias humanas, que se traduce en fenómenos como la “simpatía espontánea” entre dos personas –tantas veces infalible– sea evidencia de la posibilidad de existencia de una “comunidad de conciencias”. En curiosa relación con ello, resulta notable que Millas, por su parte, se haya permitido contemplar con divertido interés la actividad de Bergson y otros intelectuales de primera línea en la *Society for Psychical Research* de Londres. De hecho, al ser electo presidente de la SPR el año 1913, Bergson pronunció una conferencia titulada *Fantasmas de vivientes e investigación psíquica*, posteriormente recogida en *L'énergie spirituelle*<sup>44</sup>. Cabe tomar en cuenta que la SPR ha contado entre sus miembros a Ferdinand Schiller, Henry Sidgwick, H.H. Price, William James y C.D. Broad. Claro que tal vez este último sea quien mejor haya matizado su inesperada motivación: “Estoy casi totalmente desprovisto de experiencia religiosa o mística. Esto se combina con un gran interés por tales experiencias y una creencia en que probablemente sean de

---

42 *La pensée et le mouvant*, p. 26.

43 *Id.*, p. 27.

44 *L'énergie spirituelle*, p. 61.

extrema importancia en cualquier interpretación teórica del mundo<sup>45</sup>”. A comienzos del siglo XX los espiritistas de mayores pretensiones intelectuales denominaban *survivalism* al fenómeno que pretendía explicar la posibilidad de comunicarse con los muertos. La SPR y su precursora en Cambridge, la *Ghost Society*, celebraban sesiones con espíritus descarnados (*discarnate intelligences*). Para Bergson, ellas podrían ser instancias de lo que llamaba “alucinaciones verdaderas”, nombre que envuelve un aparente oxímoron, pero que se apoyaba en la formación académica y el espíritu científico de los participantes. Ellas serían posibles en virtud de la intercomunicación entre conciencias referida más arriba, en que se ha transmitido imágenes que, por alguna razón, escapan a las barreras erigidas por la naturaleza para relegarlas al inconsciente. No obstante que Bergson sostenía que el fenómeno ocurre “de contrabando”, el objeto de la investigación psíquica (que hoy en día llamaríamos parapsicológica) podría ser, en el marco de una biología vitalista que busque la fuerza interior e invisible tras el aspecto sensible de los seres vivientes, la constitución de una “ciencia de la actividad espiritual<sup>46</sup>”.

A Bergson, pese ser muy consciente de que la inmortalidad no podía ser probada, no le parecía que el problema filosófico del destino del alma, “reducido a sus proporciones más modestas”, fuera insoluble. Por cierto que la posibilidad que la noción de alma también pudiera quedar reducida a lo mental o la conciencia, no parece haberle preocupado. Encontraba suficiente haber demostrado que “la vida mental desborda la vida cerebral” y que “el cerebro se limita a traducir en movimientos una pequeña parte de lo que transcurre en la conciencia”. De ello se desprendería que “la sobrevivencia se torna tan verosímil que el peso de la prueba incumbirá a quienes la nieguen<sup>47</sup>”. Por su parte, Millas enumeraba entre todos los demás existentes a “otras gentes, y sus actos; la materia y sus reacciones; las cosas que hemos visto y las que no hemos visto; y hasta los espíritus no encarnados, si es que tales entes existen<sup>48</sup>”. Vale la pena recordar que éste fue más de alguna vez un animado tema de discusión en la Sociedad Chilena de Filosofía, en la cual el psiquiatra Brenio Onetto era un participante habitual. A la larga, estos temas han seguido perdiendo la atención de filósofos y psicólogos, confirmando una tendencia observada por Paul Carus, un

45 En *Contemporary British Philosophy: Personal Statements* (First Series) Ed.: MUIRHEAD, J.H., G. Allen and Unwin, 1924, pp. 77-100.

46 *Id.*, p. 80-81.

47 *Id.*, p. 59.

48 MILLAS, J. El pensamiento racional como sustituto de la experiencia, en *Revista de Filosofía Vol. IV* N° 2-3, p. 16. Universidad de Chile, 1957.

contemporáneo de Bergson, cuando comentaba irónicamente sobre la desazón experimentada por ciertos “investigadores del alma” que ven el nulo aprecio por sus conclusiones como síntoma de “una falta de espiritualidad y de una falta de interés en los problemas más elevados de la humanidad. El mundo no está obligado a contradecir y refutar al hombre que cree honestamente en la realidad de hechos increíbles. Salvo que los hechos mismos se fueren en la experiencia del hombre, puede justificadamente dejarlos en paz; así, el descuido del que los miembros de la Society for Psychical Research con tanta frecuencia se quejan, se debe simplemente a la verdad de que estos fenómenos ocultos no desempeñan la parte tan importante que debieran jugar bajo el supuesto de que fueran verdaderos y confiables<sup>49</sup>”.

Es preciso consignar que un racionalista como Millas, con formación científica en derecho y psicología, aunque estaba suficientemente familiarizado con el trabajo de J.B. Rhine sobre percepción extrasensorial en la Universidad de Duke y con la importancia de lo paranormal en la explicación de Carl Jung sobre lo que llamaba la “sincronicidad” de ciertos eventos, no quedaba en absoluto convencido de que hubiera en dichos fenómenos un material confiable para la reflexión metafísica, ni idóneo para la investigación científica ¿Significa ello que Bergson y Millas hayan tenido visiones diferentes sobre las conexiones entre filosofía y ciencia?

## 5. LO CONTRARIO DEL REDUCCIONISMO

Cuando Henri Bergson rindió un homenaje a Claude Bernard en el Collège de France el año 1913, afirmaba que hay en su libro *Introducción al estudio de la medicina experimental*<sup>50</sup> –posiblemente, a pesar del mismo Bernard– propiamente una filosofía, y no un mero principio metodológico. Esa filosofía se cimentaría en el aserto de que “no hay mucha distancia entre una observación bien llevada a cabo y una generalización bien fundamentada”. La observación más primaria de un científico, incluso su forma de interrogar a la naturaleza, lleva implícita una respuesta, la que podrá modificar conforme se vaya adentrando en los hechos. Formulado muy provocativamente, “la síntesis es menos una operación especial que un cierto poder del pensamiento, la capacidad de penetrar al interior de un hecho cuya significación uno

---

49 CARUS, P. “Spirit or Ghost. Comments upon Spiritism and Spiritistic Interpretations of Psychical Phenomena”. *The Monist*, Vol. 12, N° 3 (Abril, 1902), Oxford University Press, pp. 365-403.

50 Publicado por primera vez en 1865, sigue siendo lectura recomendable por su desarrollo clásico de la secuencia experimental: observación – hipótesis – confirmación / infirmación (sic).

ha adivinado. En una palabra, el espíritu de síntesis es solo el espíritu de análisis elevado a una mayor potencia<sup>51</sup>”.

Este planteamiento supone que la realidad es algo demasiado heterogéneo y complejo como para ser abarcada en una sola hazaña intelectual, ya que “una cosa es más mudable que cualquier idea”. Y si el científico moderno está obligado a reconocer que la realidad no constituye un sistema único ni cerrado, la filosofía también tendría que “renunciar a las pretensiones sistemáticas” que históricamente la han caracterizado. Ahora deberá crecer mano a mano con la ciencia: “no pretendamos encoger la realidad a la medida de nuestras ideas, cuando son nuestras ideas, en tanto crecen, las que deben amoldarse a la realidad<sup>52</sup>”.

Pero esa renuncia a una filosofía en sistemas no implicaba negar toda posibilidad de teoría. Muy por el contrario, en 1906, en su introducción a *La evolución creadora*, Bergson planteaba que es imprescindible un conocimiento de lo que considera “profundidades de la vida”, apuntando indudablemente a requerimientos nada despreciables de integración del saber, pero también a la utilización de un instrumento más fino. No está de más recordar que lo que en ese momento tenía sentados en el banquillo eran los espectros del mecanicismo y del finalismo, que nunca dejan de rondar a la biología tan cara a Bergson, teorías que han sido –y aunque sutilmente– seguirán siendo asociadas al determinismo en filosofía. No debiera escapársenos la posible analogía entre ese momento de las ciencias biológicas y algunos intermezzos filosóficos de los contemporáneos *mind/brain scientists*. En una disquisición que, como tantas profecías, bien podría ser también un programa de acción, argüía que “el potencial psíquico de la vida no solo ha sido empleado en engendrar intelectos puros: cual subestimado producto de nuestra evolución”, ha ido quedando, “como nebulosa en torno de ese núcleo radiante que es la inteligencia”, una multiplicidad de facultades que se adicionan con provecho al entendimiento, y de las que apenas nos apercibimos en nuestros momentos más contemplativos. Estas facultades no solamente siguen operativas en el ser humano, según Bergson, sino que van tornándose cada vez más necesarias, y sintomáticas de la libertad: “Esto equivale a decir que la teoría del conocimiento y la teoría de la vida nos parecen inseparables. Una teoría de la vida que no está acompañada de una crítica del conocimiento se halla obligada a aceptar, sin más, los conceptos que el entendimiento pone a su disposición: no puede sino incluir los hechos, quiera que no, en los marcos preexistentes que juzga como

---

51 *La pensée et le mouvant*, p. 231.

52 *Id.*, p. 237.

últimos. Por otra parte, una teoría del conocimiento que no re-ubica a la inteligencia en la evolución general de la vida, no podrá enseñarnos cómo han sido constituidos los marcos del conocimiento, ni cómo podemos ampliarlos o ir más allá de ellos<sup>53</sup>”.

Debe señalarse que la idea de evolución, aunque presentada como empíricamente indiscutible por la mayor parte de los científicos, igual deja entrever dificultades teóricas no resueltas, que la postura muy original de Bergson no hace más simples. Pero, aparte de su valor filosófico decisivo en el pensamiento bergsoniano, constituye una feliz ilustración de la necesidad de evitar la abstracción que suele ser el resultado de la acción del puro intelecto. Por otra parte, en la obra que pareció ser su refutación filosófica de la noción de relatividad<sup>54</sup>, arremetió en realidad contra lo que consideraba una metafísica infiltrada en la teoría de Einstein, que se traducía, según él, ni más ni menos que en una virtual espacialización del tiempo. En abril del mismo año 1922, Bergson y Einstein sostuvieron un coloquio en la *Société française de philosophie*, cuya tónica –no prevista por los organizadores– fue una irreductible oposición entre dos nociones del tiempo, una física y la otra metafísica. Bergson, que había tenido dudas acerca de concurrir, insistió en que no había sido su propósito entrometerse en una ciencia que no pretendía conocer bien, sino llamar la atención sobre una metafísica innecesariamente injertada en esa ciencia. Por lo tanto, no pudo callar sus reservas, y tampoco lo hizo Einstein, al responder sucintamente que “no hay un tiempo de los filósofos”. En breve, el prestigio de Bergson resultó decisivo, y cuando Einstein recibió el premio Nobel ese mismo año, la citación fue “específicamente por el descubrimiento de la ley del efecto fotoeléctrico”. Para que no quedaran dudas, el presidente del Comité, Svante Arrhenius, expresó que la teoría de la relatividad, aunque se había instalado en el centro de la discusión, había sido cuestionada “por el famoso filósofo Bergson<sup>55</sup>”. Agregó que éste había demostrado que la relatividad era un tema propio de la epistemología, como lo había adelantado Konrad Lorentz<sup>56</sup>. Debe anotarse que, al menos en el ámbito científico, la polémica evolucionaría en sentido desfavorable a Bergson, debiendo éste reconocer

---

53 *L'évolution créatrice*, p. IX.

54 *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Librairie Félix Alcan, 1922.

55 *Nobel Lectures in Physics (1901-1921)*. Singapore (1998). Para un balance fascinante de la cuestión, conviene ver CANALES, J. *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson, and the debate that changed our perception of time*, Princeton University Press, 2016. Resulta evidente que el contrapunto entre ambos les sobrevive. Esta vitalidad de la polémica se adivina en el hecho que los físicos Poincaré, Lorentz y Michelson estaban de acuerdo con Bergson en que la validez de la teoría de la relatividad, tal como era concebida por Einstein, era materia de una elección individual de cada hombre de ciencia. En *op. cit.*, p. 88.

56 *Das Relativitätsprinzip: Drei Vorlesungen gehalten in Teylers Stiftung zu Haarlem*, (1914). *Cit. en Ibid.*

a la larga que *Durée* había sido poco comprendido, por lo que tuvo que incluir una extensa nota aclaratoria en *La pensée*, dirigida a aquellos que erigen en realidad “a una amalgama de Espacio y Tiempo, que no existe sino a lo largo del cálculo y que, fuera del cálculo, renunciaría a su esencia en el instante mismo que se pretendiera constatar su existencia. El universo de la Relatividad es un universo igualmente real, igualmente independiente de nuestro espíritu, igualmente existente que el de Newton y del común de los hombres; solo que, mientras para el común de los hombres y para Newton este universo es un conjunto de cosas, el universo de Einstein no es más que un conjunto de relaciones<sup>57</sup>”. Visto en retrospectiva, a pesar de que Deleuze procurará eventualmente poner la discrepancia en sus justos términos en el capítulo IV de *Le bergsonisme*<sup>58</sup>, el hecho que Bergson haya obtenido el Nobel de Literatura en 1928 podría parecer un acto de justicia irónica, pero debemos tener presente que Eucken lo había recibido en 1908, Russell en 1952, Camus en 1957, y Sartre lo rechazará en 1964.

Para Bergson, si bien es cierto que el trato con la materia inmóvil es función de la inteligencia, la filosofía, cuyo propósito es conocer la vida, no puede aceptar como verdadero lo que es apenas “la pisada de lo real en la materia”. Para Millas, en cambio, y prevenidos de que debemos contentarnos sólo con vislumbres de su metafísica, supuesta, pero a la vez fundada en su previa reflexión pragmática sobre el conocimiento, es el pensamiento racional lo que revela un mundo constituido por lo repetible, es decir, habitado por lo permanente, lo que llama “cosas durables<sup>59</sup>”. Siguiendo en esto a Ortega, pensaba que la inteligencia debía mantener una autoridad magisterial, fundada en el cumplimiento de obligaciones fundamentales respecto de los demás y de uno mismo: “El primer deber de la inteligencia es ver las cosas íntegramente y con claridad; y el segundo, atenerse a lo visto, imponiéndose la disciplina de no deformarlo, de no falsificarlo; la disciplina, por lo tanto, de no mentir a los demás, llamándoles a ver lo que no ve uno mismo, y de no mentirse a sí mismo, haciéndose ilusiones<sup>60</sup>”.

En definitiva, por reconocer a la inteligencia como principio constitutivo tanto de la ciencia como de la filosofía, y por tener una formación académica en psicología, Mi-

---

57 *Op. cit.*, p. 38-39. Nótese esa característica utilización de las mayúsculas que hace Bergson en momentos clave de su argumentación.

58 Ver infra.

59 *Idea de la filosofía: El conocimiento*. Vol. II, p. 370.

60 *Ortega y la responsabilidad de la inteligencia*, p. 20.

llas insistía en la necesidad de distinguir los distintos criterios conforme a los cuales ambas plantean delimitan los objetos y reconocen los problemas. En el caso de la ciencia, sus problemas son la explicación y descripción de las relaciones concretas entre los hechos existentes, que precisa como “determinaciones espacio-temporales de la experiencia sensorial”, por lo que su método legítimo es la observación y la experimentación, que remata en un discurso, una “sistematización conceptual” y una “reconstrucción racional” de los hechos percibidos, que haga posible predecir los hechos futuros<sup>61</sup>. En cambio, el objeto del método filosófico no es solo la corriente de los hechos, sino también la conciencia que los conoce, por cuanto su propósito es “alcanzar una reconstrucción total de la experiencia que satisfaga las demandas del pensamiento límite”, la que se comprueba o justifica por lo que llama “su eficacia intelectual o ideo-operativa<sup>62</sup>”. Se aprecia una nítida referencia al talante bergsoniano, cuando Millas señalaba que también existe –y ello únicamente en la filosofía– “un tipo de sistematización diferente de la estrictamente conceptual” en que las proposiciones no están coordinadas racionalmente, sino que “se asocian estrechamente en la unidad de una visión intuitiva de conjunto, apoyándose en actos de reconstrucción ética, estética o metafísica de la realidad<sup>63</sup>”.

Millas reclamaba la importancia capital de alguien que esté dispuesto a hacer en la sociedad el papel de aguafiestas que reclamó para el intelectual, y que él mismo desempeñó casi a la perfección. En este sentido, definió la mente del pensador individual, y la historia misma de la filosofía, como “laboratorios en que son sometidos a prueba (todas) las ideas y principios” con que se encuentra cada pensador o época, y en ese trabajo debiera imperar lo que denominaba un “eclecticismo metodológico esencial”, posición que tiene sustantivas consecuencias filosóficas y pedagógicas. “Lo que ha de juzgarse allí es no solo la verdad o falsedad de las ideas o principios, su poder descriptivo o valorativo: también importa si están disponibles para abrir el paso a nuevas ideas”. Millas estaba convencido de que esta visión y la tarea consiguiente son inevitables para todo filósofo de verdad, y pueden darse con las más diversas inspiraciones y rumbos<sup>64</sup>. Su filosofía es una buena muestra de esta posición, pero, como se verá, aun en ella ese experimentalismo estará relegado a la condición de una fase, tan solo un momento del conocer filosófico. A la corta o a la larga, el filósofo tendrá que estar dispuesto al salto en el que nadie más está forzado

---

61 *Idea de la filosofía: El conocimiento*. Vol. I, pp. 144-149.

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*

64 *Ensayos*, pp. 190-191.

a acompañarlo. En este sentido, se recordará con qué entusiasmo recomendaba *Les dilemmes de la métaphysique* pure de Charles Renouvier<sup>65</sup>, en virtud de lo que estimaba su excepcional valor pedagógico, pero también por su llamado a reconocer el irreducible antagonismo de algunas respuestas a la interrogante acerca de qué sean el conocimiento y la realidad, así como la obligación espiritual y moral del filósofo de pronunciarse al respecto.

El último trabajo de Millas admite un paralelo con la incursión de Bergson en el ámbito de los físicos. Se trata de su investigación sobre el pensamiento de Friedrich von Hayek, fruto de una reacción indignada frente a lo que estimaba una “argumentación inexacta y sofisticada” del economista austríaco<sup>66</sup>. Es evidente que no era su propósito incursionar en la economía, sino poner en evidencia lo que consideraba una ideología basada en una “epistemología rudimentaria”, que la relega al carácter de “una casuística carente de seriedad teórica y realismo práctico”, es decir, mala ciencia<sup>67</sup>. En el referido artículo, Millas cita como ejemplo el siguiente pasaje de *Fundamentos de la libertad* (1978): "Pudiera resultar (reflexiona von Hayek a propósito de lo que él considera libertad de los asalariados) que la tarea más difícil fuera realmente la de persuadir a las masas que viven de un empleo, de que, en interés general de la sociedad, y por lo tanto a largo plazo en el suyo propio, deben conservar las condiciones que permiten que unos pocos logren posiciones que a ellos les parecen fuera de su alcance o indignas de esfuerzo y riesgo." No deja de ser tentador imaginar lo que habría sido un coloquio entre el economista y el filósofo sobre el tema del espíritu y las masas.

---

65 Original publicado el año 1901, con traducción al castellano de Editorial Losada, 1944. Cabe recordar que William James reconocía en Renouvier la influencia decisiva que le salvó del monismo. Hoy en día vuelve a estudiarse su obra en el ambiente académico francés.

66 MILLAS, J., La concepción de libertad-poder de Friedrich von Hayek (1983). Revista Araucaria Año 1 N° 2 (1999).

67 *Ibid.*

---

## BIBLIOGRAFÍA

- BÉGUIN, Albert y THÉVENEZ, Pierre.** *Henri Bergson. Recueil d'Essais et témoignages.* Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1943.
- BERGSON, Henri.** *L'évolution créatrice.* Paris: Librairie Félix Alcan, 1907.
- CARUS, Paul.** "Spirit or Ghost. Comments upon Spiritism and Spiritistic Interpretations of Psychological Phenomena". *The Monist*, Vol. 12, N° 3, (1902):365-403.
- INGARDEN, Roman.** *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism.* La Haya: Martinus Nijhof, 1975.
- MILLAS, Jorge.** El pensamiento racional como sustituto de la experiencia, en *Revista de Filosofía* Vol. IV N° 2-3, Universidad de Chile, 1957.
- . "El problema del método en la investigación filosófica". en *Revista de Filosofía*, N° 12 (1948): 33-48.
- . *Idea de la individualidad.* Santiago: Prensas de la Universidad de Chile, 1943.
- . "Kierkegaard o el vértigo prefilosófico". en *Revista de Filosofía*, Vol. III, N° 2, (1956): 3-18.
- . "La concepción de libertad-poder de Friedrich von Hayek (1983). *Revista Araucaria* Año 1, N° 2 (1999): 192-206.
- MOLINA, Enrique.** *Dos filósofos contemporáneos, Guyau-Bergson.* Santiago de Chile: Nascimento, 1953.
- . *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX.* Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1953.
- . *Proyecciones de la intuición. Nuevos estudios sobre la filosofía bergsoniana.* Prensas de la Universidad de Chile, 1935.
- ORTEGA Y GASSET, José.** *Ni vitalismo ni racionalismo.* Obras completas, Vol. III. Madrid: Revista de Occidente, 1966.