
BERGSON EN MILLAS: CONTRAPESO Y CONTRAPUNTO (Parte II)

Frederic Smith Bravo¹

CENTRO DE ESTUDIOS PASTORALES DE LA IGLESIA ANGLICANA DE CHILE

RECIBIDO: 21.07.2016 ACEPTADO: 14.10.2016

EL PRESENTE ARTÍCULO CONTINUA CON INVESTIGACIÓN PUBLICADA EL AÑO PASADO sobre la indagación en torno a 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 clave: intuición, inteligencia, espíritu, dogmatismo, reduccionismo

MILLAS AND BERGSON: COUNTERPOISE AND COUNTERPOINT

This article continues with the research published last year regarding the presence in Jorge Millas of issues 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

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

6. UN ESPIRITUALISMO CONCRETO

A pesar de su temprana vocación poética, Millas restringía el empleo del vocablo espíritu para nombrar la unidad o estilo de las creaciones de una cultura. Estaba tan consciente de la posibilidad de que se lo concibiera como sinónimo de algo misterioso o incorpóreo, que se adelantaba a recurrir a la metáfora “espíritu concreto”, que resulta sorprendente por su raíz idealista, pero que no es llevada por él a sus últimas y poéticas consecuencias. Para Millas, lo espiritual es un aspecto de lo cotidiano, aunque su rol es allí organizador y decisivo: “Las categorías de la espiritualidad — persona, valores, conciencia, voluntad, pensamiento—constituyen conformaciones naturales del mundo dado. Lo espiritual es parte de ese mundo, como podrían serlo las plantas y los astros lejanos, y ha contribuido a formar modos correspondientes de conducta en nosotros, que van desde tipos de percepción —como la de sí mismo o la del prójimo— y hábitos de valoración, hasta creencias de orden metafísico, como las de la sobrevivencia del alma y de la providencia divina”. (Millas 1960, 18)

Millas consideraba que la proclamación de un hombre ideal, hecho a imagen y semejanza de Dios, o dotado de atributos casi divinos, como el fuego de la sabiduría, ha sido, en el largo plazo, una idea impotente, una mera “lírica filosófica”. Esto sería así, por cuanto “no explica nada de lo que ocurre en el mundo real, dominio del hombre de carne y hueso, que no puede encarnar al ser espiritual, porque no se lo permiten las condiciones de vida real”. (Millas 1960, 15) El término espíritu demasiadas veces se asocia con situaciones o conductas nebulosas, como lo noble, lo inspirador, lo trascendente, lo creador, lo superior, lo eterno y... lo vago por excelencia. (Por eso) en trato con algunos grandes pensadores, uno no sabe a ciencia cierta qué designan con la palabra espíritu”. (Millas 1960, 17)

Podría parecer que el propio Bergson se contaba entre esos pensadores, cuando señalaba que la democracia teórica se caracteriza por reconocer derechos inviolables a todos. “Esos derechos, para permanecer inviolables, exigen de parte de todos una fidelidad inalterable al deber”. El objeto de la democracia es, por lo tanto, un hombre ideal. Pero, ¿se trata de ese “lírico” hombre ideal, del que hablaba Millas? Bergson precisaba que se trata solamente del ciudadano, un hombre “respetuoso de los demás

como de sí mismo, insertándose en obligaciones que tiene por absolutas, que está tan de acuerdo con ellas, que no se puede decir si es el deber lo que confiere el derecho o el derecho lo que impone el deber”. Consideraba que “la fraternidad, movida por el amor, supera la contradicción muchas veces señalada entre libertad e igualdad”. En contraste, la sociedad antidemocrática remeda la sociedad natural que nos caracteriza como especie, y cuyos rasgos distintivos serían “el repliegue sobre sí misma, la cohesión, la jerarquía, la autoridad absoluta del jefe, la apropiación, la crueldad, todo lo que significa disciplina y espíritu guerrero”. El lema antidemocrático, “que correspondería, término a término, al de la democracia, sería: autoridad, jerarquía, fijeza”. (Bergson 1932, 304-306) Millas, no menos democrático, pero tal vez sí más riguroso, pensaba que “las nociones de igualdad, libertad, representación, responsabilidad, soberanía, son estrictamente políticas, y no comprometen, sino por modo indirecto, y casi inoperante, una filosofía general de la realidad”. (Millas 1972, 162) Incluso, llegará a considerar que “las ideas políticas más disímiles, independientemente de su valor intrínseco como medios para alcanzar la justicia, el bienestar, y la paz entre los hombres, resultan compatibles con la insensibilidad frente al sufrimiento concreto e individual del hombre”. (Millas 1978) No obstante, sostenía que “la democracia representa la mejor forma posible de asociación política, porque brinda por principio a las personas la posibilidad del entendimiento en el orbe común del discurso racional” sobre la base de que “como concepto límite no es un concepto descriptivo, sino regulador que nos permite conocer la realidad del Estado democrático como un movimiento de aproximación a su concepto”. (Millas 1974)

Según Millas, el espíritu es a tal punto concreto, que en el caso del arte que los griegos legaron a Occidente, pensaba que fue concebido para ir dejando literalmente huellas en las cosas mismas; en el caso del derecho, al que los romanos ponen al servicio de la vida, este carácter concreto se traduciría en que, reconociendo que los hechos y las conductas presentan resistencia al imperio de las normas, parte de la base de esta oposición en sus mandatos y las sanciones que contempla para su incumplimiento. (Millas 1960) En la concepción de Millas, la cultura es algo natural. En el banquete del Premio Nobel, del 10 de diciembre de 1928, el discurso de aceptación tuvo que ser leído por el embajador francés, ya que Bergson estaba demasiado enfermo para asistir. Puede apreciarse en él la real proximidad de la postura de

ambos filósofos. Es una pieza breve, y tan hermosa como todo lo que escribiera, de la que debe destacarse un pasaje singularmente profético para una Europa que ya se acercaba a una reedición monumental del horror: “No obstante que el siglo diecinueve hizo progresos notables en lo tocante a inventos mecánicos, presumió demasiado fácilmente que esos inventos, por la simple acumulación de sus efectos materiales, elevarían la condición moral de la humanidad. La experiencia está probando, por el contrario, que el desarrollo tecnológico de una sociedad no conduce automáticamente a la perfección moral de quienes viven en ella, y puede que un aumento en los medios materiales a disposición de la humanidad sea peligroso, salvo que vaya acompañado por un correspondiente esfuerzo espiritual”.²

Si bien Millas reconocía que la existencia misma de una Historia espiritual alcanza apenas a ser una hipótesis de trabajo, ella arroja luz sobre situaciones históricas que, de otro modo, permanecerían desordenadas e indistintas para el hombre común —pero culto— al que van destinadas las meditaciones que componen sus Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente. En la misma dirección, su propósito de incorporar reflexiones como estas a la experiencia de ese mismo hombre normal es solo aparentemente modesto, lo que advertimos cuando, al adelantar la exigencia de claridad que ello implica, hacía patente una noción bastante elevada del sentido común. La función que a este tradicionalmente se asigna en filosofía es la de expurgar los disparates de los filósofos, pero —más en consonancia con el llamado al sentido común de un G.E. Moore—³ (Muirhead 1925, 193-223) Millas nos daba una sorprendente visión de su papel en los hechos cotidianos, cuando le reconocía la capacidad de distinguir la irreductibilidad de lo espiritual: “Llegamos a saber que el movimiento diurno del sol por el firmamento es resultado de ciertas leyes de óptica y perspectiva y de la situación del espectador terrestre; que lo que verdaderamente ocurre es que la tierra gira en torno a sí misma y que, por tanto, el desplazamiento solar es pura apariencia. La vivencia espiritual no es, en cambio, eliminable por el resto de las vivencias, pues se trata de datos no homólogos, que pertenecen a contextos representativos diferentes”. (Millas 1960-1970)

2 *Banquet Speech*, Nobel Foundation. Se recordará los esfuerzos de Bergson para poner fin a la Guerra Mundial y su posterior aporte a la creación de la Sociedad de Naciones. Pero ya no hay trazas de optimismo en sus palabras.

3 En distintos ensayos, pero con singular claridad en “A Defence of Common Sense”

De esta forma, también Millas rescataba la noción de una realidad experimentada como “compleja y variada” (Millas 1960-1970) y, por ende, la necesidad de una experiencia guiada por una visión simplificadora que posibilite la vida inteligible, pero no tal que se empobrezca y se aleje de la profusión fundamental de esa misma vida: ni más ni menos que esta ayuda contra el dogmatismo es lo que espera el hombre común del filósofo. Que existe este riesgo de retrogradar a una visión miope del mundo y de una consiguiente “disminución de la vida”, es una constante en el pensamiento de Millas, con raíces profundas en su postura como hombre. El empleo del símil del prisionero, con sus reverberaciones platónicas, una “creatura cercada” en su experiencia inmediata por el tiempo y el espacio, nos parece brotar de una conciencia aguda de algo que está en el principio de cualquier reflexión seria: “el padecimiento filosófico, la angustia de los problemas, el desconcierto original ante el hombre y el mundo, el descubrimiento del misterio y la experiencia de la sorpresa y la angustia consiguientes”.⁴

Para Millas el hombre común está en el mismo trance: pega sus ojos ansiosamente a pequeños orificios en esas paredes que le encierran, apenas divisando a través de ellos una multitud de sucesos aislados, que debe esforzarse para ver como un “mundo”, como un todo ordenado de cosas en movimiento y cambio, y de hombres en relación. Todo pensamiento es un esfuerzo penoso por conjurar un mundo que tenemos pero que se nos evade: “estamos como asomados al mundo, más que eso, aguaitándolo desde el fondo de nuestro escondrijo o prisión, a través del estrechísimo orificio del ver y tocar inmediatos”.⁵ (Millas 1960)

Empero, corremos el riesgo de que esa pasión por la inteligibilidad que Millas llamaba, con los griegos, “afán de ver”, nos arrebate hasta el punto que olvidemos

4 Este planteamiento está sorprendentemente afinado en su *Idea de la individualidad* (p. 25). Aníbal Edwards, en su inteligente artículo “El programa filosófico de Jorge Millas, a la luz de su primer libro” (*Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 2 1984), sostiene que “todas las preocupaciones que ocuparán más tarde a Millas, se encuentran en germen” en la Introducción del autor. Según Edwards, ella “muestra una faceta de su pensar que permanecerá” y que “otorga a Millas el rango de primer filósofo especulativo-sistemático que ha tenido Chile”.

5 Más tarde, en *Idea de la filosofía*, Millas nos precaverá sobre el empleo abusivo de esta imagen, que, como tantas otras en su pensamiento, no debe ser tomada como símil riguroso: para el prisionero su prisión es su mundo, y el mundo de las cosas, cuando mucho, un *paisaje*. Ver nuevamente Vol. II, p. 488.

los límites mismos de la empresa. Para enfrentar esta amenaza, Millas consideraba insobornables, tanto la vocación que lleva al trato empírico con el mundo, como la que lleva a entenderlo; una que lleva a vivir y otra que lleva a ordenar la vida. La historia, pero también nuestra experiencia individual, muestran la frecuencia con que ambos llamados son erróneamente percibidos como contradictorios, luego resultan vitalmente conflictivos y son, por lo tanto, sacrificados el uno al otro. Cierta fantasía postmoderna parece hoy ratificarlo, para resolverse por una vida entendida apenas como una gavilla de impresiones, y por una conducta social gobernada por meras redes de afectos y necesidades, por todo aquello que Kant descartaba como lo “patológico”. Millas adelantaba, ya en 1960, un juicio terminante acerca del siglo XX: “El mundo contemporáneo es un mundo histórico esencialmente dislocado, hecho de contradicciones que no son sino oposición de las partes de un mundo sólidamente integrado en otro tiempo”. (Millas 1960)

En esta noción de un mundo en que las contradicciones son aparentes, por cuanto solamente hay partes de una misma cosa, vivir plenamente no es algo a lo que sea necesario o siquiera posible renunciar, a fin de poder pensar. Si fuera factible integrar nuevamente el mundo, lo será por un pensamiento que no sea distinguible de la vida, ya que solo ese pensamiento lo mantuvo integrado “en otro tiempo”, y solo “en ese pensamiento” la noción misma de mundo tiene realidad. Más aun, lo que debe integrarse es, propiamente, nuestra manera de relacionarnos con el mundo. Solo cuando el pensamiento haya logrado esto, es que podrá hablarse con propiedad de espíritu, para Millas.

7. VICISITUDES DEL PENSAMIENTO BERGSONIANO.

La atención que prestaba Jorge Millas a la filosofía de Bergson resalta en contraste con la pérdida de interés por ella en medios intelectuales, que se hace aparente en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Este hecho se atribuyó, en primer lugar, a no haber creado una escuela de seguidores; en segundo lugar, a la ausencia de manuscritos inéditos como los que caracterizan a los enormes archivos de otros filósofos importantes, lo que ha hecho imposible una pesquisa de algunas líneas aparen-

temente inacabadas de su pensamiento; en tercer lugar, a una cierta devoción de los estudiosos franceses por Husserl y Heidegger, cuando no por el cultivo de la llamada “filosofía de la sospecha”, enraizada en Nietzsche, Marx y Freud, o por lo que Millas calificaba como “desesperado patetismo” (Millas 1969-1970) en el caso de Sartre; en cuarto lugar, a un cierto agnosticismo del propio Bergson sobre el lenguaje, que le distanció de las preocupaciones de sus contemporáneos; por último; a la resistencia que despertó su inclinación al misticismo, que fue haciéndose cada vez más evidente en sus últimos años de vida. (Lawlor - Moulard Leonard 2003) Ello no significa en absoluto que se haya perdido toda traza de su pensamiento. Desde luego, cuatro jóvenes contemporáneos se ocuparon de su pensamiento. De ellos, Julien Benda nunca quiso entenderlo, Marcel Proust y Paul Valéry negaron incomprensiblemente toda proximidad; solo el apasionado Charles Péguy se proclamó discípulo suyo. (Pilkigton 2012)

Distinto es el caso de Vladimir Jankélévitch, quien fue su alumno y amigo desde la *École normale supérieure*, quien tenía solo veinte años de edad cuando comenzó a escribir, en 1923, su notable comentario *Henri Bergson*, que publicaría Alcan en 1931. Posteriormente revisaría este texto para incluir el análisis de las publicaciones posteriores, en una segunda edición en 1959, que fue traducida al italiano en 1991 (Brescia, Morcelliana) y muy recientemente al inglés en 2015 (Duke University Press). Sin embargo, según su propia definición, Jankélévitch, al igual que Emmanuel Lévinas, no puede ser clasificado como bergsoniano; Sebastien Miravète cita, en este sentido, la fina paradoja de Jankélévitch, en el sentido que “la verdadera fidelidad es siempre infiel por fidelidad”.⁶ (Jankélévitch 1978, 137) Por su parte, Levinas afirmaba en 1946 que Bergson era uno de los mayores genios filosóficos de todos los tiempos, y que, en su estimación, el *Ensayo* de Bergson era uno de los cinco libros más grandes de la filosofía, con *Ser y Tiempo* de Heidegger, el *Fedro* de Platón, la *Crítica de la razón pura* de Kant y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Sorprende que en las primeras obras de Levinas no encontremos referencias a alguna posible influencia de la obra de Bergson en su pensamiento, la que hará explícita solamente en 1982, momento en que ya resultaba más evidente su deuda con Heidegger. (Vieillard-Baron 2010)

6 En la conferencia Bergson, *Jankélévitch: une opposition sur le concept de temps*, dictada en la Universidad Toulouse II Le Mirail el año 2012.

Es de justicia recordar que el año 1947 se había publicado *El pensamiento europeo actual*, del filósofo polaco I. M. Bocheński, traducido en 1949 como *La filosofía actual*, un breviario del Fondo de Cultura Económica que ha tenido amplia circulación entre nosotros como obra de divulgación y referencia. No es una gran obra, pero resulta significativo que haya incluido una sección dedicada a lo que llama la “filosofía de la vida”, en la que clasifica a Bergson junto a James, Dewey, Nietzsche, Dilthey, Spengler. El mismo año, el historiador hegeliano de la filosofía Jean Hyppolite publicaba *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* en la Revista Internacional de Filosofía, y presentaba en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de Argentina, celebrado en Mendoza, una ponencia que constituye un ensayo más bien monográfico, *Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson* y otra en que define su importancia para la evolución del pensamiento filosófico francés, *Du bergsonisme à l'existentialisme*.⁷ En esta calificaba lo que denomina el “desarrollo armonioso” del pensamiento de Bergson como uno de los hechos más importantes en la filosofía anterior a la guerra de 1914: “El bergsonismo renovó todos los problemas, liberó a una generación que estaba prisionera de una falsa concepción de la ciencia. Después de Bergson el racionalismo francés nunca más podría ser el mismo de antes”.

El mismo año 1947, Maurice Merleau-Ponty había publicado un notable ensayo, *La métaphysique dans l'homme*,⁸ en el cual incluye una nota en que inesperadamente desestimaba la noción de las dos tesis o visiones clásicas, aquella que trata al hombre como una parte del mundo y aquella que lo reconoce como la conciencia constituyente del mundo y sostenía entonces que es Bergson quien “ha definido perfectamente la aproximación metafísica al mundo y que lo ha hecho en consideración a las orientaciones recientes de las ciencias del hombre”. El año 1953, el mismo Merleau-Ponty dictó una clase inaugural del Collège de France, con el título de *Éloge de la philosophie*, en la cual ponía en evidencia la dinámica del pensamiento de Bergson sobre la intuición, la duración, la memoria, la vida, la evolución y Dios, para terminar resumiendo lo que denominaba el “movimiento interno” del bergsonismo como “el

7 Se encuentran en las Actas del mismo Congreso, en <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a0442.htm> y <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a0915.htm>

8 En la *Revue de métaphysique et de morale*, volumen 52, números 3-4 (1947). Publicado nuevamente en *Sens et non-sens*, Nagel (1966) y su reedición en Gallimard, en la colección Bibliothèque de philosophie (1996), pp. 102 a 119.

paso de una filosofía de la impresión a una filosofía de la expresión. Lo que Bergson ha dicho contra el lenguaje hace olvidar lo que ha dicho en su favor. Hay lenguaje congelado en el papel o en el espacio en elementos discontinuos, y hay palabra viva, igual y rival del pensamiento, decía Valéry. Eso lo ha visto Bergson. Si el hombre se levanta en medio del mundo y transforma los automatismos, se lo debe, dice, a su cuerpo, su cerebro, ‘se lo debe a su lenguaje, que proporciona a la conciencia un cuerpo inmaterial en el cual encarnarse’”. Por supuesto que el pensamiento puede convertirse en rehén del lenguaje. George Berkeley afirmaba que “siempre y cuando restrinja mis pensamientos a mis propias ideas despojadas de palabras, no veo cómo pueda fácilmente equivocarme”. (Berkeley 2009) El problema es que nunca podríamos saber si el obispo se equivocaba o no precisamente en esos místicos momentos, porque no tendría las palabras adecuadas para comunicarnos lo que pensaba ni para argumentar al respecto.

En mayo del mismo año, como parte de un *Congreso Bergson* celebrado al centenario de su nacimiento por Gaston Berger, se realizó un homenaje con la participación de Marcel, Merleau-Ponty, Wahl y Jankélévitch.⁹ Especial interés suscitó nuevamente la elocuente participación de Merleau-Ponty, en que sugería que Bergson, una suerte de “filósofo maldito” a las alturas de 1913, “perseguido por sus enemigos, y por los enemigos de sus enemigos”, se convierte primero en un ídolo de la academia y formador de opinión pública, y luego en un pensador “casi canónico”. No obstante que se lo explicaba en parte por su largo silencio editorial durante la preparación de *Las dos fuentes*, pensaba que no es Bergson el responsable, sino una suerte de “bergsonismo establecido”, que no alcanzó a ser una escuela, sino tan solo una colección de “opiniones consagradas”. “Identificadas con la causa vaga del espiritualismo o de cualquier otra entidad, las intuiciones bergsonianas pierden su filo, son generalizadas, minimizadas. No se puede llegar a la verdad sin correr los riesgos; el filósofo no busca por los atajos, hace toda la ruta. No convendría que las conciliaciones y las celebraciones nos hicieran olvidar el camino que Bergson se ha trazado y del que jamás renegó; esta manera directa, sobria, inmediata, de rehacer la filosofía, de buscar lo profundo en la apariencia y lo absoluto ante nuestros ojos”.¹⁰

9 Una grabación de la RTF se encuentra en <https://www.youtube.com/watch?v=ZX1ojTzJdIA>

10 La intervención de Merleau-Ponty fue publicada en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*.

Pero será Gilles Deleuze a quien corresponderá avivar la llama del interés general en el pensamiento bergsoniano, primeramente con sus observaciones en el seminario *Qu'est-ce que fonder?*, realizado en 1956 en el Lycée Louis-le-Grand,¹¹ luego con *Bergson 1859-1941*, aparecido el mismo año en la colección *Les philosophes célèbres* dirigida por Merleau-Ponty; *La conception de la différence chez Bergson*, aparecido en *Les études bergsoniennes IV*, también en 1956; finalmente, con sus referencias en *Cinéma I* (1983) y *Cinéma II* (1985). Pero, sobre todo, en su ensayo explícito de rescate del pensamiento de Bergson, *Le bergsonisme*, de 1966. Al comenzar su libro, Deleuze anunciaba que se proponía mostrar de qué manera la filosofía de Bergson avanza (progresar) por etapas que van desde el concepto de Duración al de Memoria y de este al de Impulso vital. (Deleuze 1966) Sin embargo, percibía como principal obstáculo para hacer justicia a la filosofía bergsoniana, el hecho de que ella “se encuentre poblada por distinciones que no están explicitadas en un sistema” —lo que parecería como pedirle peras al olmo—. Pero Deleuze, reconociendo su deuda al paradójicamente titulado trabajo *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonnienne d'intuition* de Léon Husson, publicado en 1947,¹² encontraba en la “intuición como método” el establecimiento o fundamentación sistemática bergsoniana de la filosofía, “una disciplina absolutamente precisa, tan precisa en su dominio como la ciencia en el suyo, tan prolongable y transmisible como la ciencia misma”. (Deleuze 1966) Del trabajo de Deleuze fluye que esta precisión ontológica se obtiene: primero, mediante el cumplimiento de reglas que hacen de la intuición un método “problematizante, diferenciante y temporalizante”. Resume estas reglas en: (a) Aplicar la prueba de lo verdadero y lo falso a los “verdaderos problemas”; falsos problemas son aquellos inexistentes y aquellos mal planteados; (b) Reconocer la ilusión, “encontrando las divisiones por verdaderas diferencias de naturaleza o en las articulaciones de lo real”; pero también es real lo que puede reunirse siguiendo vías convergentes hacia un punto ideal o virtual; y (c) Plantear y resolver los problemas

11 La transcripción original es atribuida a Pierre Lefebvre. Está traducido por Arjen Kleinherenbrink como *What is Grounding?*, y se halla en https://monoskop.org/.../Deleuze_Gilles_What_Is_Grounding.pdf

12 Publicado por P.U.F., fue bastante elogiado por reseñas de la época, como la de Arthur FAUVILLE en la *Revue Philosophique de Louvain*, quien *no sabía alabar suficientemente este hermoso trabajo de comprensión y confrontación perspicaces*. Discípulo y amigo cercano de Jacques Chevalier, Husson participó en la edición y publicación póstuma del tomo IV de su *Histoire de la Pensée, La pensée moderne de Hegel à Bergson*, Paris, Flammarion, 1966. De hecho, su familiaridad con el enfoque de Chevalier le permitió escribir todo lo relativo a Bergson en ese texto.

“en función del tiempo, y no del espacio”. (Deleuze 1966) Segundo, por medio del análisis del mixto del movimiento, que revela una multiplicidad constituida por espacio recorrido - partes numéricas y pasos dados - obstáculos superados; la duración se muestra como perteneciente a la conciencia, pero también como tocante a las cosas, considerando que puedo constatar sucesivamente que en ellas “hay cambio”.¹³ (Bergson 1888) Tercero, mediante el análisis de la objetividad, en la cual se advierte que la materia es un conjunto de imágenes y la percepción de la materia está constituida por esas mismas imágenes, pero relacionadas con la acción posible de una imagen determinada, mi cuerpo; que “es el cerebro el que forma parte del mundo material, y no el mundo material el que forma parte del cerebro”. El cuerpo es un “centro de acción”, que toca y mueve objetos, no un generador de representaciones. (Bergson 1896) Cuarto, a través del análisis del mixto de “duración interna” y “espacio externo” que se da en la experiencia, que revela a) una multiplicidad representada por el tiempo homogéneo o mezclado en el espacio auxiliar, de diferencias cuantitativas de grado —lo objetivo— y b) una multiplicidad representada por la duración pura, de diferencias cualitativas de naturaleza —lo subjetivo—. ¹⁴ (Bergson 1896) Quinto, por medio del análisis de la percepción consciente, que se muestra como un mixto de “datos inmediatos y presentes” de los sentidos y de miles y miles de “detalles de nuestra experiencia pasada”, la subjetividad aparece como “negación, indeterminación y afección” (pérdida, olvido), a fin de recubrir de “recuerdos” (elegidos) ese fondo de percepción inmediata y luego “contraer” esa multiplicidad en “memoria (conciencia) individual”. Por último, a través del reconocimiento de “la identidad de esa memoria con la duración que percibimos en nuestra conciencia”, es decir, de “la continuidad entre nuestro pasado inmediato y nuestro futuro inminente”, para los cuales el presente es solo un límite teórico. “Apoyarse y colgarse es lo propio de un ser consciente”. (Bergson 1919) Hasta aquí el método/sistema de Bergson según Deleuze, pero dejaremos para otro momento el contrapunto ontológico/psicológico entre esta postura y la visión igualmente original de Jankélévitch sobre el bergsonismo.

13 Asunto propiamente inexpressable, para Bergson. “Las cosas, consideradas fuera de nuestra percepción, no nos parecen durar; y mientras más profundizamos esta idea, más absurdo nos parece suponer que la misma causa no produzca hoy el mismo efecto que producía ayer. En verdad, sentimos cabalmente que si las cosas no duran como nosotros, al menos *debe haber en ellas alguna razón incomprensible* que hace que los fenómenos parezcan sucederse, y no desplegarse todos a la vez”.

14 Experiencia en la que el espacio admite cortes homogéneos, pero discontinuos, y la duración aporta una sucesión heterogénea, pero continua.

Puede también considerarse reveladora de los nuevos tiempos la publicación, el mismo año 1966, de *Henri Bergson*, obra del joven profesor Michel Barlow.¹⁵ De ella ha de resaltarse su propósito pedagógico, aunque Barlow confesaba, sobre todo, su admiración profunda por la persona y el llamado del “maestro”, hasta el punto de haber considerado seriamente titularla “Bergson y la humildad”. Esta obra también ha circulado entre nosotros como breviario del Fondo de Cultura Económica desde 1968, bajo el título de “El pensamiento de Bergson”. Es preciso destacar el impacto de la publicación de las *Œuvres* de Bergson, en la edición del centenario (1959), con notas por André Robinet,¹⁶ quien publicó y anotó posteriormente *Bergson et les métamorphoses de la durée*, en la colección *Philosophes de tous les temps* (1965), *Mélanges* (1972) y *Correspondances* (2002). Robinet también llevó a cabo una labor cardinal en la publicación de los *Annales Bergsoniennes*, actualmente redactados por Frédéric Worms, de la *École normale supérieure*. Worms dirigió la primera edición crítica de las obras completas, el llamado *Choc Bergson*, y preside, también, la *Société des amis de Bergson*. Esta fue fundada el año 2006 con el propósito de a) llenar el vacío producido por la desaparición en los años setenta de la *Association des amis de Bergson*, b) enderezar su actividad en función de los requerimientos actuales, y c) atender al amplio desarrollo de los estudios sobre Bergson, y la renovada atención del público general.

8. PROYECCIONES DEL PENSAMIENTO DE MILLAS.

¿Podríamos hacer un paralelo de la trayectoria del bergsonismo con la suerte corrida por el pensamiento de Millas, como consecuencia de una vida tronchada tempranamente, así como del predominio entre nosotros de reflexiones sobre temas sociológicos, existenciales, culturales y lingüísticos? No debiera olvidarse esa verdadera llamarada, su compromiso final como personaje público, que ha logrado deslumbrarnos por lo reflexivo y ejemplar,¹⁷ pero que podría distraernos de la obligación

15 Michel Barlow es más conocido por su notable *Journal d'un professeur débutant* (1969), publicado por en 2002 por Ediciones Sígueme como *Diario de un profesor novato*.

16 Increíblemente, Robinet decidió no incluir en ellas *Durée et simultanéité*.

17 Debe mencionarse las publicaciones de Maximiliano Figueroa, *La democracia como construcción moral de la sociedad. Ideas políticas de Jorge Millas*, en *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso* (2005), *Jorge Millas. Filosofía chilena en tiempos de oscuridad*, en *Revista La Cañada* (2010)

de tratar a Jorge Millas como un filósofo fino y original, o restringir nuestro interés a sus aportes al pensamiento jurídico. Aun así, académicos como Agustín Squella, Carlos Peña y Maximiliano Figueroa, así como la Fundación Millas, la Universidad Diego Portales y la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, han mostrado una disposición permanente a resaltar el valor de su obra. Esta última Sociedad le ha dedicado tres *libri amicorum*, en los años 1984, 1993 y 2005; en ellos se encuentran varios comentarios de calidad, lo que permite recomendarlos como material de consulta. Tampoco debe subestimarse el interés que su figura despierta entre los jóvenes, como puede ejemplificarse en la convocatoria de eventos como la Lectura Compartida y el IV Seminario del Pensamiento Filosófico en Chile, ambos organizados por el Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico en Chile al cumplirse en 2012 los 50 años de publicación de *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, y los 30 años de la muerte del filósofo.

Aunque el plan original de su *Idea de la Filosofía* contemplaba tres tomos, el primero dedicado al *Conocimiento*, un segundo referido al *Deber ser* y uno final concerniente al *Ser*, por lo que podría parecer una empresa intelectual que permaneció trunca, se aprecia hasta qué punto el único tomo que alcanzó a terminar tiene un alcance que excede con mucho el ámbito propio del problema gnoseológico. Ello se comprende a la luz del propósito de Millas de realizar un balance de su “estudio y enseñanza”, bajo la forma de una iniciación a la filosofía mediante “el ejemplo y el contagio”. (Millas 1969-1970) Efectivamente, se puede advertir que, en la medida en que va cumpliendo este objetivo propedéutico desde su primer volumen, *La filosofía como pensamiento límite*, los problemas axiológicos y metafísicos se van asomando inevitablemente. Millas comienza su segundo volumen, *El conocimiento*, confirmando a este como uno de los conceptos límite de la filosofía. Es posible urdir, en sus propias palabras, una tersa definición del conocimiento en general, como *a)* una “experiencia representativa” (de sujetos que constatan) “de objetos” (que constan); “caracterizada desde el punto de vista objetivo” *b)* por su *verdad* (la coincidencia entre las estructuras del desarrollo de nuestro pensamiento y las estructuras de la experiencia), y *c)* por su *validez* (la identidad inmanente en el universo racional de la

y Jorge Millas. *El valor de pensar*, Ediciones UDP (2011), textos en los que nunca se pierde el foco en la raíz filosófica de su compromiso moral –no ocasional– con los derechos humanos y la democracia.

comunidad intersubjetiva); y desde el punto de vista propiamente subjetivo, *d*) por la *certidumbre* fundada en evidencia concluyente. (Millas 1969-1970)

Es posible que el interés específico de Millas por la intuición haya arrancado precisamente de sus dudas sobre la postura de Bergson acerca del tema del método filosófico, pero en el Capítulo III de *El conocimiento*, Millas justificará haber dedicado una “atención prolija” al tema del conocimiento intuitivo, en consideración a su “importancia principal en la Filosofía, ya que de él dependen también” —afirmaba— “algunos contenidos decisivos de la Metafísica, la Axiología y la Antropología Filosófica”. (Millas 1969-1970, 273) Es cierto, pero ello puede afirmarse no solo del modo intuitivo de conocer: “Al igual que las nociones de ser y de valor, el conocimiento es un elemento conceptual indispensable en toda reflexión filosófica. Solo podemos hablar de lo que es y de lo que vale, en cuanto ese ser y valer son de alguna manera puestos como objeto de conocimiento”. (Millas 1969-1970, 183) Ello ocurre porque el ser y el valor también son conceptos límite, es decir, que “intentan expresar los aspectos y estructuras más generales de la experiencia tomada como un conjunto”. Y la experiencia, en cuanto tema de la filosofía, es el gran marco límite, “el dato primordial de la vivencia, en donde el sujeto que la vive y el objeto que en ella es vivido (conocido, ignorado, presupuesto, esperado, transformado), forman un continuo”. (Millas 1969-1970, 63-64)

La gradación y las conexiones internas de ese inventario conceptual que la filosofía ha ido acumulando en sus casi dos mil seiscientos años de historia puede variar según nuestra perspectiva, pero nadie discute su amplitud. Millas mencionaba, sin pretender hacerlo taxativamente, los siguientes conceptos límite, o de máxima generalidad: “ser, sustancia, esencia, realidad, temporalidad, existencia, materia, espíritu, absoluto, a priori, conciencia, intencionalidad, objeto, deber ser, valor, verdad”. (Millas 1969-1970) La función común a todos ellos es “la reconstrucción de la experiencia en sus articulaciones internas”. Sin embargo, entre ellos el ser, el deber ser y el conocimiento tienen una índole privilegiada, ya que cada uno de ellos rige, además, un “ámbito de significación”, y delimita un “campo específico de problemas e investigaciones” y, entre los tres fundamentan, según hemos visto, el “sistema de disciplinas filosóficas”, constituido por la Metafísica, la Axiología y la Gnoseología. (Millas 1969-1970, 66-67)

La metafísica, aptamente denominada filosofía primera por Aristóteles, según Bergson es “verdadera sabiduría” en atención a que es una ciencia que investiga “los primeros principios y las últimas causas” de las cosas; ciencia primera, en cuanto “subordinante de toda otra disciplina”; ciencia última, por cuanto en ella “culminarían y se complementarían todas las demás ciencias”. Millas se cuenta entre quienes la consideran “un conocimiento teórico-práctico del mundo, que arranca en la experiencia del devenir y se desenvuelve en virtud de la necesidad de comprender la diversidad y el cambio en términos de los requerimientos racionales de unidad y permanencia”. Para Bergson, esa metafísica que “solo tiene sentido en términos del concepto de ser” (Millas 1969-1970, 70-76) como vocablo y concepto fundamental, ha sido imprecisa, por cuanto los sistemas filosóficos acaban siendo trajes que “no están cortados a la medida de la realidad en la cual vivimos: son demasiado amplios para ella”. (Bergson 1934) La enumeración que Millas hace de las nociones de las cuales la metafísica —y eso solamente hasta Aristóteles— se sirve para interpretar la experiencia, es hartamente profusa, más que suficiente para ahuyentar al profano. Incluye: a) las que, habiendo encontrado un nicho en el trato cotidiano, han sido exprimidas de su sentido y posibilidades, como “existencia, realidad, tiempo, materia, forma, espíritu, causa, cosa, unidad, multiplicidad, permanencia, cambio, certidumbre, incertidumbre, identidad, contradicción”; y b) aquellas que han sido creadas directamente como un lenguaje técnico por el pensamiento filosófico, como “esencia, substancia, accidente, trascendencia, inmanencia, idealidad, necesidad, posibilidad, contingencia, potencia, acto, género, especie”. (Millas 1969-1970) A este equipaje sistemático, que se figura como una especie de danza de múltiples puntos de vista en torno del objeto, Bergson oponía la simplicidad de una metafísica que buscaría directamente, sin recurrir a la ayuda de conceptos, la intuición de lo absoluto dentro del objeto. “La verdadera metafísica es un verdadero empirismo”, dice, y “un empirismo digno de ese nombre trabaja solamente a la medida, provee para cada nuevo objeto que estudia, un esfuerzo absolutamente nuevo, recortando un concepto del cual apenas puede decirse siquiera que es un concepto, ya que es aplicable solo a esa cosa”. (Bergson 1934)

Para Millas, no hay un mundo de cosas a secas, sino un “mundo del hombre”, en el cual las cosas tienen “un ser en cuanto son”, pero también “un ser en cuanto deben

ser o en cuanto valen”. Así, hay un mundo constituido por tres clases de objetos: reales (animales, deseos), ideales (triángulos, velocidad) y valores (belleza, justicia) interrelacionados analógicamente, pero que tienen “modos específicos de experiencia y conocimiento”; la percepción sensorial para los objetos reales, la concepción intelectual para los objetos ideales y la contemplación estimativa para los valores. En esta última, dice Millas, “veo” el valor de un acto “comprendiéndolo y admirándolo” distinguiéndolo como “digno de ser realizado”, como una “situación de valor”. La axiología o teoría de los valores es la reflexión filosófica que persigue comprender esas situaciones y examinar sus problemas. (Millas 1969-1970) Por su parte, Bergson, quien se sentía cómodo con la noción más bien histórico/empirista de “moral”, se aplicará en *Les deux sources* a develar lo que considera multiplicidades y mixtos que alojan en esta —y también en la religión: moral como disciplina y moral como amor por la humanidad y por toda la creación—; lo cerrado y lo abierto: la necesidad (costumbre, obediencia y deberes) y la libertad (aspiración, motivación y vocaciones); religión como reacción de la naturaleza contra la inteligencia y religión como misticismo; lo estático y lo dinámico: la confianza (oración y sacrificio) y el impulso creativo (acción y amor). (Bergson 1932, 186-226) El propósito final de moral y religión místicas es ni más ni menos que convencer a la humanidad “que debe proveer el esfuerzo necesario para que se pueda cumplir, precisamente en nuestro refractario planeta, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses”.¹⁸ ¿Hay un terreno común para las reflexiones escatológicas de Bergson y Millas?

9. HACIA ESTOS ÚLTIMOS TIEMPOS

Intentando precisar —¿acaso limitar?— lo escatológico del bergsonismo, Deleuze concluía, en forma bastante enigmática, que: “la duración define esencialmente una multiplicidad virtual (lo que difiere en naturaleza). La memoria aparece entonces como la existencia de todos los grados de diferencia en esta multiplicidad, en esta virtualidad. Finalmente, el impulso vital designa la actualización de este virtual siguiendo líneas de diferenciación, que se corresponden con los grados, hasta esa línea precisa del hombre en la que el impulso vital toma conciencia de sí”. (De-

18 Esta es la poco ortodoxa metáfora que cierra *Les deux sources*.

leuze 1966, 120) Pero, como señalamos más arriba, Bergson consideraba que tanto moral como religión nacen de ese mismo impulso creador. Debemos entender que esa función concientizadora pueden cumplirla, incluso, las obras maestras. “¿Hay algo más asombroso que ver llorar a los espectadores en un teatro?”, se preguntaba Bergson. El hombre aparece, con un alcance amplísimo, como el gran éxito de ese impulso creador; pero no precisamente por su inteligencia, sino por esa “franja vaga y evanescente”, que subsiste en torno de ella, la intuición. (Bergson 1932, 186-226) Por esta vía, el pensamiento de Bergson se vuelca en un optimismo magnífico en las justamente célebres líneas finales del capítulo III de *Les deux sources*, cuando profetiza la victoria del hombre sobre la muerte: “Todos los vivientes permanecen juntos, y todos ceden al mismo empuje tremendo. El animal se afirma en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y toda la humanidad, en el espacio y en el tiempo, es un ejército inmenso galopando al lado y antes y después de cada uno de nosotros, en una carga avasalladora, capaz de vencer toda resistencia, y salvar los más formidables obstáculos, tal vez la muerte misma”. (Bergson 1907, 271)

Bergson concebía *Les deux sources* como la culminación de su trabajo filosófico, y su plan era ni más ni menos que “introducir la experiencia mística como procedimiento de investigación filosófica”. (Chevalier 1959, 152) Worms reconoce primero en esta afirmación un alcance “teórico”: la experiencia mística es como un “laboratorio del conocimiento filosófico”, en el cual “los problemas clásicos de la teología y la metafísica son sometidos a experimentación”; es importante contrastar esta noción con la reserva que Millas hacía al respecto para la reflexión filosófica. En segundo lugar, distingue un sentido “existencial”: la experiencia mística es “vivida en primera persona” como “un encuentro entre un individuo singular y un principio absoluto”; esta “experiencia suprateórica” es, para Worms, lo medular en *Les deux sources*. Por último, discierne una función “criteriológica”: (Nabert 1966) la experiencia del verdadero místico transmite criterios que permiten “distinguir” la verdadera de la falsa experiencia mística, lo místico verdadero de la mitología fantástica y definirse como “ruptura” entre todas las polaridades internas de la experiencia humana, como el sufrimiento y la felicidad, la servidumbre y la liberación. (Worms 2010) ¿Dónde encontramos ese místico verdadero? El místico es, para Bergson, un alma penetrada por un principio o por un ser, “como el hierro por el fuego que lo pone al rojo”, de

modo que pueda hacer el esfuerzo de “fijar esa intuición, intensificarla y convertirla en creación”, no ya pura inteligencia defensiva, ni preocupada por el futuro, retornando siempre sobre sí misma. Debe tenerse presente que se genera, también, una serie de transiciones, una moral y una religión mixtas, en una dialéctica que primero insinúa apenas el haber vislumbrado ese “principio transfigurante”, y poco a poco lo va revelando, hasta que aparecen como místicos completos, los místicos cristianos. Completos por la forma, “en cuanto contrayéndose sobre sí mismos, han roto un dique, una inmensa corriente de vida los ha atrapado y de su vitalidad acrecentada se ha desprendido una energía, una audacia, un poder extraordinario de concepción y realización”. (Bergson 1932) Según Bergson, la religión propaga este misticismo en la humanidad, análogamente a lo que la buena vulgarización hace por la ciencia, y el misticismo intensifica la fe, transformando por esta vía la humanidad.

La obra de Millas, por su parte, logra sus pasajes más vívidos precisamente cuando da cuenta del carácter *agónico*, en el sentido unamuniano, de la filosofía, momentos en que nos ha parecido entender que la búsqueda de la verdad era por un camino en el que esperaba encontrarse con la alegría. En tanto que Bergson llegó trabajosamente a una convicción sobre verdades profundas del cristianismo y, más que convertirse, da la impresión de haber quedado dispuesto a abrazar el magisterio de la Iglesia sobre Jesús, Millas solamente alcanzaba a decir, sobre sus *Ensayos*: “Este libro, escrito con admiración por el cristianismo y cristiano, seguramente, por su inspiración moral...” (Millas 1960, 30) Porque, a diferencia de Bergson, quien daba testimonio de que Dios había “salido a su encuentro”,¹⁹ a Millas la noción teísta de un Dios personal no le ayudaba. Aunque admitía que su existencia no es imposible, describió en forma dramáticamente exhaustiva su ausencia: “Si me ha creado, no lo sé; si su providencia me conserva, no lo noto. No conozco ni el terror de su justicia ni la confianza en su amor, ni la bendición de su misericordia”.²⁰ Su única consolación estaba, pues, en la posibilidad de cumplir el severo imperativo de conciencia lúcida de sí mismo, que estimaba realizado en la ciencia de los albores de la cultura griega. Pero el júbilo que allí añoraba se le muestra solamente provisorio y, por ende, aparente. “Ninguna

19 Ver *Entretiens avec Bergson*, pp. 271-283. Citado por Michel Barlow en *Henri Bergson*.

20 Entrevistas recogidas en el *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 2 (1984). Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social.

idealización de la vida”, escribía, “puede servirnos ya de excusa frente al imperativo de cumplir sus tareas”. (Millas 1960, 196) El propio conocimiento racional termina siendo arranque de la duda y la tristeza, que se muestran paradójicamente inseparables de lo que llamaba “alegría del conocimiento”. En esto reivindicaba la vocación unificadora de la filosofía frente al pobre espíritu humano, fragmentado hoy en esa misma superabundancia y bagatela de lo que se da en llamar la “postmodernidad”.

Pero también Millas esbozará un auténtico apocalipsis a las alturas de 1960, no apoyado en místicos ni santos, sino en lo que llamaba “grandes hombres”, que son solamente “individuos en quienes la experiencia intelectual y moral se amplía en profundidad y extensión, en significado y consecuencias; al modo de lentes, nos sirven para percibir a su través los más finos detalles en la estructura de la vida humana”. (Millas 1960, 187) El comienzo de estos últimos tiempos estaría, para él, en la vuelta de tuerca que San Pablo habría dado al mensaje cristiano, a fin de poder predicarlo eficazmente a los paganos, “cambiando el centro desde las enseñanzas de Jesús a su propia enseñanza”, centrada en la certeza de la fe y la esperanza de salvación. En palabras del mismo Pablo: “Me destacaba en el judaísmo sobre muchos de mis contemporáneos en mi nación, siendo mucho más celoso de las tradiciones de mis padres. Pero Dios —quien me apartó desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia— tuvo a bien revelar a su Hijo en mí para que yo lo anunciara entre los gentiles”. (Epístola a los Gálatas 1:13-16. Versión Reina Valera Actualizada 2015) Agrega Pablo que, después de su experiencia en el camino de Damasco, no consultó con los apóstoles u otros conversos del judaísmo, sino que partió inmediatamente a predicar a Jesucristo a los gentiles, principalmente griegos, como el Hijo de Dios. Dice Millas que “San Pablo fue el segundo fundador del cristianismo, porque era el misionero y el teólogo que esta obra requería”. (Millas 1960, 156) Pablo limitará su vivencia de la filosofía a la disputa que sostuvo en el Areópago de Atenas con los filósofos epicúreos y estoicos que le interrogaron sobre el significado de esa nueva doctrina en virtud de la cual decía cosas tan extrañas. Pero él les respondió como verdadero apologeta cuando, invocando el Dios desconocido al cual honran en uno de sus monumentos sagrados. Toda posibilidad de acuerdo comienza a esfumarse cuando les informa que viene a anunciarles precisamente a ese Dios como el que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, quien da a todos vida y aliento, pero que ha estable-

cido un día en el que ha de juzgar al mundo con justicia por medio de Jesús, al que resucitó de entre los muertos. Al oír tamaña barbaridad, la irónica paciencia de los filósofos se acaba, y da paso a la burla. Pablo tuvo que retirarse, porque su misión no tenía sentido independientemente de su experiencia personal de Jesús resucitado. No había más de qué hablar.²¹

San Agustín, otro de los grandes hombres de Millas, también vivió un evento dramático de conversión, conocido como la experiencia del jardín. Mientras estudiaba la Epístola a los Romanos, es presa de una angustiosa sensación de culpa y arrepentimiento, sufre un violento ataque de llanto y debe levantarse, en busca de serenidad. Comienza a orar, cuando escucha una voz infantil proveniente de una casa vecina, que repite una cantilena: “Toma y lee; toma y lee”, lo que interpreta como una orden divina de retornar al libro. Abre, pues, este en el texto: “Hagan esto conociendo el tiempo, que ya es hora de despertarse del sueño, porque ahora la salvación está más cercana de nosotros que cuando creímos. La noche está muy avanzada, y el día está cerca. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y vistámonos con las armas de la luz. Andemos decentemente, como de día; no con glotonerías y borracheras ni en pecados sexuales y desenfrenos ni en peleas y envidia.” (Epístola a los Romanos 13:11-14) Es decir, a diferencia de Pablo, quien es llamado por Dios antes de convertirse al cristianismo, la conversión de Agustín, que resultó de su dolorosa convicción de pecado, abandono, impotencia y juicio, originó un propósito de corregir totalmente, por fe, el rumbo que llevaba su vida. Bien observa Millas que se trataba de un “caso privilegiado para el conocimiento de la fe como fuerza a la par liberadora y constructiva, de la fe en cuanto expande el horizonte de la experiencia humana y ayuda al hombre a recuperarse de la desintegración y el desaliento”. (Millas 1960, 187) Pero Agustín será, también, el primero entre los filósofos cristianos. Humberto Giannini ha señalado que su pensamiento es deudor de teorías centrales para Platón: así, la del conocimiento como reminiscencia, la de la memoria como la substancia del alma. No obstante ello, afirmaba, el sistema agustiniano va mucho más allá de una mera reelaboración de otras doctrinas. Según él, los conceptos articulantes de la filosofía de Agustín serían: a) la Verdad, que habita en el fondo de nuestras almas, es

21 *Hechos 17:16-34*. Lucas relata que algunos se convirtieron, entre los cuales se encontraba un tal Dionisio, quien era miembro del Areópago.

Dios; b) ella ilumina nuestra inteligencia; c) nuestro ser es la memoria; d) el Amor es el querer del alma, (...) la fuerza espiritual que nos pone en movimiento hacia fines; e) el Bien es el fin último, causa y sentido de nuestra conducta; f) el Mal no es algo real, (...) es privación de ser”. (Giannini 2005, 114-118)

En efecto, los balances que Millas hizo del cristianismo —en cuyo fundamento no creyó— y también del marxismo, al cual tan poco concedía, pero al que llegó a estimar irónicamente como su valor más grande —anticipándose a muchos— el haber hecho posible su propia superación, le llevaron a una conclusión racionalista con alcance escatológico equivalente al del arranque profético de Bergson: “Si el pensamiento cristiano nos ayudó a descubrir al hombre como persona y el marxismo a reconocer las condiciones reales de que depende la potencia efectiva de nuestras ideas, tenemos hoy a la vista la tarea de hacer posible un mundo en que la idea y el hecho se hagan por fin una sola cosa en la Historia”. (Giannini 2005, 202)

Pero no habrá, para Millas, una dirección única ni menos un fin de la historia. Así como Bergson afirmó que “el espíritu humano solo comprende lo nuevo por referencia a lo antiguo”, (Bergson 1934, 119) Millas concedía que la vida es un don y una obra, algo que se recibe, pero que “reclama una respuesta”, traducida en tareas y deberes. Parece hacer suya esa noción voluntarista en la medida que, también para él, la vida “se va haciendo real” a la par que va siendo determinada por los problemas con los que tiene que enfrentarse, y por los valores que le dan dirección y sentido. Millas llamará “fécula perogrullada” a la afirmación de que la historia no se ha vivido en vano, y el hombre tiene un pasado, una cultura de la que no puede ni debe deshacerse. (Millas 1962, 17) Y es que solo sobre esa base puede irse construyendo el futuro en nuestro tiempo, ni nostálgica ni utópicamente: “Porque, si al fin y al cabo ha habido algún incremento en la evolución humana, no ha sido solo de instrumentos, productos, cosas, técnicas en general, sino además y principalmente, de posibilidades de acción, esto es, de conciencia”. (Millas 1962, 20) Lo que le interesaba subrayar, contra todo dogmatismo y pesimismo, es que hay un “acrecentamiento de conciencia” en nuestro tiempo: “más rica memoria del pasado, por ser ahora más viejos y conocerlo mucho mejor que jamás hasta hoy se le conociera, y más rica perspectiva del futuro, por tener más numerosas posibilidades de acción y pensamiento,

el acrecentamiento de conciencia se traduce definitivamente en un sentimiento de responsabilidad mucho mayor. (Millas 1952) Es de desear que esta visión pueda inspirar entre nosotros una reflexión digna de la memoria de Millas.

10. CONCLUSIONES.

En buenas cuentas, debemos confirmar que Bergson y Millas difieren en aspectos fundamentales de su pensamiento. En tanto que Bergson tenía una visión amplia de la intuición como método de conocimiento de lo subjetivo, lo intersubjetivo, lo vital y lo material, Millas, reconociendo el rol de la intuición en el discernimiento de nuestra propia subjetividad, tenía una visión más bien episódica —por aproximaciones— del conocimiento de la realidad objetiva. Bergson renunciaba a filosofar en forma sistemática; Millas, sin embargo, reconocía en Bergson la presencia de un sistema de problemas, y reclamaba la necesidad de definir ámbitos de significación separados como resultado de una filosofía constituida por distintas disciplinas. En ambos pensadores el problema del tiempo ocupaba un lugar importante; pero Bergson lo veía como irreversible y Millas, que no lo negaba, prefería reivindicar su recuperabilidad. Mientras Bergson comunicaba sus hallazgos y reflexiones mediante sorprendentes imágenes, metáforas y alegorías, Millas, no menos dotado como escritor, prefería tersos y elegantes argumentos que culminan, a veces, epigramáticamente. Pero hay coincidencias fundamentales, sobre todo en el reconocimiento de las diferencias y la complementariedad del trabajo científico y la reflexión filosófica. Uno y otro encarnaban el valor moral del filósofo como pensador y hombre de acción. Además, no obstante que ambos reservaban un rol privilegiado a los verdaderos místicos y a los grandes hombres, prevenían y proponían al hombre común —la persona— un papel protagónico en el sistema democrático, una vida vivida como un camino problemático en tanto se vive con ojos abiertos a las limitaciones de lo real, pero que puede ser recorrido en forma gozosa, en cuanto se va ganando terreno para la libertad vivida responsablemente, en cuanto se va trabajando para la realización de lo valioso. A fin de cuentas, el hombre común tiene la palabra.

Al tiempo que se confirma la apreciación del propio Millas en el sentido que Bergson era un contrapeso de su intelectualismo, ello ocurre en el marco de un contrapunto más amplio de conexiones, del cual el propio Millas es responsable, y que hace explícito. En esto, nos parece muy fiel al temperamento bergsoniano, y pensamos que dejaba en evidencia el carácter virtuoso más general de tal tipo de relación entre dos pensamientos. La imagen que tal vez se preste mejor para describir las peripecias del filósofo que trabaja en soledad es la figura del funámbulo, un equilibrista que camina sobre el abismo en la cuerda floja. *When you perceive a truth, look for the balancing truth*, recomendaba el historiador moderno Lord Acton. Sería provechoso para el quehacer filosófico entendido como tarea en común, que se pudiera reivindicar la importancia correctiva que Millas asignaba a la recepción del pensamiento ajeno, al asignarle mayor valor al diálogo precisamente allí donde reconocía el riesgo máximo de la aventura espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

- Bergson, Henri. 1888. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Bergson, Henri. 1896. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Bergson, Henri. 1900. *Le rire. Essai sur la signification du comique*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Bergson, Henri. 1907. *L'évolution créatrice*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Bergson, Henri. 1919. *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Bergson, Henri. 1922. *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Bergson, Henri. 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- Bergson, Henri. 1934. *La pensée et le mouvant, Essais et conférences*. Paris: PUF.
- Bergson, Henri. 2011. *Écrits philosophiques*. Paris: PUF.
- Canales, Jimena. 2015. *The Physicist and the Philosopher*. Princeton: Princeton University Press.
- Chevalier, Jacques. 1959. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon.
- Deleuze, Gilles. 1966. *Le bergsonisme*. Paris: PUF.
- Dewey, John. 1910. *How we Think*. Washington D.C: D.C. Heath.
- Ewing, Alfred Cyril. 1933. *Idealism. A critical survey*. York: Methuen.
- James, William. 2000. *Pragmatism and Other Writings*. New York: Penguin Classics.
- Jankélévitch, Vladimir. 2015. *Henri Bergson*, Transl. by Nils F. Schott. Durham: Duke University Press.
- Millas, Jorge. 1943. *Idea de la individualidad*. Santiago: Prensas de la Universidad de Chile.
- Millas, Jorge. 1960. *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Millas, Jorge. 1962. *El desafío espiritual de la sociedad de masas*. Santiago: Editorial Universitaria.

- Millas, Jorge. 1969-1970. *Idea de la filosofía. El conocimiento*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Millas, Jorge. 1970. *Manual de Filosofía del Derecho*. Buchillon: Publibex.
- Millas, Jorge. 1974. *De la tarea intelectual*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Millas, Jorge. 1978. *Las máscaras filosóficas de la violencia*. Sevilla: Aconcagua.
- Whitehead, Alfred North. 1938. *Modes of Thought*. Londres: Macmillan.