ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

José Ortega y Gasset
Notas de trabajo sobre Bergson
Primera parte

Edición de
Jaime de Salas Ortueta y **Andrea Hormaechea Ocaña**
ORCID: 0000-0002-7116-4091 ORCID: 0000-0001-8565-2312

Las notas de trabajo que se presentan a continuación se refieren a la lectura por parte de Ortega de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson. La biblioteca de Ortega de la Fundación Ortega-Marañón cuenta con el ejemplar de Ortega, *Les Deux Sources De La Morale Et De La Religion*. 18ª. ed. Paris: Félix Alcan, 1937, anotado, cuyas acotaciones presentaremos próximamente. También publicaremos, en la segunda entrega, otras notas de lectura sobre el pensador francés, en parte derivadas de la lectura de *La pensée et le mouvant, (El pensamiento y lo moviente)* colección de artículos de diversas fechas que aparece en 1934, dos años después de *Las dos fuentes*…

Las notas se encuentran en Carpetilla 31/1/5 bajo el título "Henri Bergson. «Les deux sources de la morale et de la religion.18éme edition»" y en Carpetilla 16/5/3 titulada de mano de Ortega "Lectura y Estudios. Bergson". El propio Ortega la data en abril de 1947. Esta carpetilla se encuentra dentro de una carpeta titulada por Soledad Ortega como "El hombre y la gente – IV". La transcripción del texto ha sido muy ardua y deja pie en algunos casos a dudas, que hemos reconocido[1].

Estas notas que Ortega escribió para su propio uso plantean un problema a la hora de su interpretación. Efectivamente no se trata solo de que el autor no se

[1] Debemos agradecer la importante ayuda prestada por el personal de la Biblioteca de Ortega, de la Fundación Ortega-Marañón, en la transcripción de estos documentos: Jorge Magdaleno, María Luisa Fernández, y Carmen Ibáñez.

Cómo citar este artículo:
De Salas Ortueta, J. y Hormaechea Ocaña, A. (2022). José Ortega y Gasset. Notas de trabajo sobre Bergson. Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 5-35.
https://doi.org/10.63487/reo.101

Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ha decidido personalmente a publicar un texto, aunque lo haya utilizado en una conferencia pública por tener –posiblemente– reservas sobre el fondo del asunto. En este caso, hay además una labor de interpretación, que puede determinar que el uso de este material sea especialmente difícil: Ortega, en este caso, estaba escribiendo para sí mismo y, por ello, pasa con absoluta naturalidad de planos interpretativos sin que medie –como es natural tratándose de unos apuntes de uso personal– ninguna advertencia. Puede objetar a Bergson como limitarse a reproducir su pensamiento.

Ortega, nacido en 1883, conoce a Bergson desde muy pronto, pero no como coetáneo sino como pensador ya formado. Bergson nacido en 1859 pertenece a la generación anterior a la suya. El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de 1889, es decir, veinticinco años antes de las *Meditaciones del Quijote* de 1914, son obras que marcan la iniciación de sendas trayectorias. Además, ya había publicado *Materia y memoria* en 1896, cuando Ortega cumplió trece años. En realidad, el perfil de la figura y del pensamiento de Bergson están bien determinados con su nombramiento en el Colegio de Francia en 1904 y la aparición de *La evolución creadora* en 1907, mientras que Ortega gana joven su cátedra en la Universidad Complutense en 1910. Los relativamente escasos comentarios de Ortega sobre la obra de Bergson comienzan en esta temprana fecha.

Las notas de trabajo que aquí se presentan, se refieren mayoritariamente a *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. En esta obra una de las novedades es la importancia de la moral abierta, que se apoyaría en una experiencia de una realidad última con la que ciertos individuos, los grandes místicos, llegan a identificarse operativamente. Es una posición que Bergson sólo tomó al final de su carrera, aunque su conciencia de la relatividad de la experiencia propiamente intelectual ha sido una constante desde el principio de aquella. Valora una experiencia interior, pre-predicativa, de la vida que superaba la representación conceptual, en suma, una experiencia de la vida. Y es esta representación que, finalmente, Bergson acabó identificando con la mística, la experiencia íntima de una trascendencia.

¿Se puede decir que dicha experiencia premonitoria e imprecisa esté presente en la imagen que Ortega tiene de Bergson desde 1911? Puede que las referencias que Ortega hizo de él con lo que dicen y con lo que callan, lo impliquen. Por ello, para Ortega en ningún momento Bergson fue un interlocutor de la importancia de Husserl, Scheler, Heidegger o, incluso, Dilthey; pero sí una figura de segundo orden que, para el propio Ortega, en el punto fundamental de la conceptuación de la realidad última, marca lo que el pensador español no quería mantener en la reflexión filosófica.

En este sentido, si bien se encuentran bastantes referencias elogiosas a Bergson en la obra de Ortega, también hay una reserva importante sobre el valor de su obra en general y sobre todo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. La crítica más conocida se encuentra en el comienzo de *Ensimismamiento y*

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

alteración, donde Ortega se queja de que Bergson no aclare "formalmente qué son esas sociedades sobre las que especula" (V, 533). Pero un juicio más matizado se encuentra en una nota a la inédita *Meditación sobre Europa*, de la misma época. Distingue nítidamente dos épocas en la redacción de la obra, valorando la una y menospreciando la otra, al atribuirla un estado de forma física inferior. En este punto, esta nota es muy indicativa de su posición frente a Bergson (X, 114n). No estoy en condiciones de valorar el estado de salud del pensador francés durante la redacción de su última obra, pero las páginas sobre el conocimiento místico han sido valoradas y en el conjunto vienen a representar de alguna forma la culminación de su pensamiento (O, 1168-1179)[2]. Sin embargo, la disconformidad de Ortega con esta concepción de la realidad última no puede ser mayor, como expresa ya en las notas de trabajo[3].

Pero quedan dos puntos para tratar en esta introducción. Por un lado, aclarar la disconformidad de Ortega con el pensamiento de Bergson; y, por otro, aclarar el motivo de la atención que, a pesar de su disconformidad con el tenor general de la obra de Bergson, Ortega dedica a esta obra a la que volvió al menos dos, si no tres veces.

Entre las primeras referencias de Ortega a Bergson se encuentra un pasaje en el que introduce, sin aclarar, el concepto, de "un misticismo metódico" como característica del pensamiento de Bergson (I, 466). Es cierto que la recepción de Bergson, sobre todo de las primeras obras, valoró el perfil de un pensamiento que contrasta con el positivismo desde el punto de vista de la experiencia de la vida y, por tanto, valoraba aspectos de la experiencia que trascendían el conocimiento de la ciencia del momento. Pero el perfil que eventualmente encontró su pensamiento en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*[4], además, implicaba una orientación teológica, que su obra no había adquirido en el momento en que Ortega empieza a tenerle en cuenta.

Entonces, ¿a qué se podía referir Ortega con ese término de "misticismo metódico" aplicado al pensador francés? Desde luego, habría que entenderlo como una metáfora que el joven pensador aplicaría de una forma, por lo menos, generosa. Aunque no hubiera en este periodo referencia a divinidad trascendente alguna, sería como si la hubiera; en la medida en que se pone de manifiesto la realidad de una experiencia pre-predicativa que, por otro lado, tendría la posibilidad de mostrarse como algo independiente e incluso anterior a la experiencia predicativa. ¿Qué obras serían las implicadas? Bien podrían ser los dos trabajos primeros *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y

[2] Henri Bergson, *Oeuvres*, 1963.

[3] 31/1/5-9. "Qué vergüenza de frases" a un anticipo de la caracterización del conocimiento místico que a su vez alude a una nota, que Ortega escribió en su ejemplar de la obra.

[4] Mark Antliff (1993) analiza la relación que la obra primera tuvo con algunas tendencias de la Vanguardia del momento.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Materia y memoria; pero también podrían pesar las dos primeras versiones de *Introduction à la métaphysique* y a *L'intuition philosophique* de 1903 y 1911, respectivamente –aun cuando encuentran su versión definitiva tardíamente en *La pensée et le mouvant* de 1934. En todas estas obras es cierto que pesaba un contraste entre lo predicativo y lo pre-predicativo, característico del pensamiento de Bergson en general. Es posible añadir que en el caso de *L'intuition philosophique*[5]. Lo importante es que esa distinción de la intuición y del concepto no encuentra propiamente una respuesta explícita en Ortega.

Habría que tener en cuenta las conferencias que Bergson desarrolló en Madrid en 1916, que quedaron inéditas[6]. Aquí Bergson trabaja con el concepto de mística claramente anticipando la doctrina final de *Las dos fuentes…* Ciertamente, por parte de Bergson se daba probablemente la voluntad de acercar su pensamiento a la tradición de los místicos, atendiendo a la dimensión diplomática de su viaje a España realizado en plena guerra mundial a un país neutral. Ortega oyó directamente a Bergson en esta visita, al hacer su presentación en el Ateneo de Madrid, presumiblemente en su primera conferencia (VII, 541). Sin embargo, si este fuera la única noticia que tuviera de su valoración de la mística, no es fácil que estuviera presente en el recuerdo de Ortega más de doce años más tarde.

Finalmente, habría que tener en cuenta un texto de 1924, *Ni racionalismo ni vitalismo* (III, 715), donde Ortega hace explícito –al menos en parte– su posición filosófica frente a la de Bergson. El vitalismo que Ortega rechaza en este texto no es el que el profesor español mantendrá más tarde con su definición de la vida, y que se desarrolla en el contexto de una recepción del pensamiento de Nietzsche y de Simmel, por un lado, y una adaptación a autores de tradición fenomenológica, que está siguiendo directamente desde muy pronto. En este texto, Ortega claramente está pensando en el pensador francés. Habría tres formas de entender el vitalismo, de las que solo una –la que práctica Bergson– sería "estricta", y es de ella de la que Ortega se distancia: La filosofía vitalista "declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino cabe una re-

[5] Javier ZAMORA (2002), p. 112. Desde luego una cita que Ortega hace de Bergson "le désordre c'est le conflit entre deux ordres" (3-27), parece inspirado en *L'intuition philosophique* más que en otros que conozca, aunque este último apunta a la realidad superior de la vida a las interpretaciones que se puedan dar de la realidad resultante. No encuentro en la versión publicada por Bergson al final de su vida, explícitamente el texto al que alude Ortega, pero es posible que el pensador español le pudo oír en Bologna. En cualquier caso, la noción de desorden responde a una intelectualización de la realidad que sería posterior a la experiencia intuitiva de la vida en su mismidad. Se trataría de una aporía que Bergson entiende que supera desde una intuición radical.

[6] Philipe SOULEZ y Frédéric WORMS (2002), p. 149, describe el contexto de este viaje a España. La conferencia se recoge en *Mélanges*, pp. 1200 y ss. con especial referencia a la mística en p. 1201. Cfr. también J. M. PALACIOS (1970).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

lación cognoscitiva más próxima, propiamente inmediata a la realidad última". El rechazo de Ortega de esta solución es claro: "Bergson, y otros en forma parecida, creen que cabe una teoría no racional, sino vital. Para mí, en cambio, razón y teoría son sinónimos" (III, 717)[7].

En última instancia el tema del misticismo afecta a la valoración de la totalidad de la obra de Bergson y fue suficiente para conducir a un rechazo completo por parte de Ortega incluso años antes de que Bergson llegara a sus posiciones definitivas, pero, en ese caso, habría que justificar el interés que Ortega muestra por *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. La respuesta no consiste en ninguna proclividad por el pensamiento del autor francés, sino, más bien, el hecho de que la lectura de esta obra en concreto incida en dos cuestiones que son fundamentales para el último Ortega. La noción de uso que desarrolla, sobre todo, en las últimas versiones de *El hombre y la gente*, y el problema de la creencia y, dentro de ella, de la creencia religiosa. Aunque se tratan las dos cuestiones que están presentes en las dos series de notas de trabajo que se presentan aquí, en la primera es más evidente el esfuerzo en torno a la noción de uso, mientras que el tema de la creencia religiosa, aún planteado desde el principio, también está presente en los comentarios de la segunda.

No puedo entrar en una presentación pormenorizada de la noción de uso y de su relación con la creencia en Ortega, pero trataremos de presentar la cuestión fundamental en la medida en que incide en el esfuerzo que existe detrás de estas notas. Los dos son conceptos que Ortega desarrolla a partir de 1932, aunque de ninguna manera resultan extemporáneas en la obra de Ortega, al prestar atención tanto al concepto clásico de verdad como al de vigencia, más de raigambre sociológica[8]. El interés por la modernización de España determina que dicha noción aparezca como de gran importancia: la voluntad de modernización exige lograr un nivel distinto de cultura general de la España de entonces. Este nivel comporta familiaridad con las últimas aportaciones de la ciencia, el arte, y la filosofía, así como con la cultura política e institucional de sociedades más avanzadas. Más allá de observaciones aisladas, se puede reconocer una conciencia de retraso global que hoy se ha superado en bastantes áreas. En ese sentido, el problema del que Ortega partió fue el de la vigencia de la cultura europea.

En este sentido, no sólo hay que adquirir un conocimiento de ideas en temas concretos sino una cultura que en su conjunto sea solidaria con aquellas. En

[7] La manera en que razón y teoría se unen en Ortega tiene, desde luego, un sentido biográfico. De todas formas, también se puede aludir a trabajos anteriores, así como las obras de su madurez que dan sentido a esta afirmación.

[8] Es importante tener en cuenta que en *Meditaciones del Quijote* se busca la "España posible", que sería una posibilidad real y por tanto verdadera, pero al tiempo, se llegará a esa realización en la medida en que se haga vigente en la sociedad española perspectivas que se han desarrollado de acuerdo con lo que implican los conceptos (I, 747 y I, 793).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

este contexto, aparece la distinción entre ideas y creencias: la cuestión sería más aquello en lo que una sociedad cree efectivamente, que meramente aquello que una sociedad dice e, incluso, se dice. Desde luego, Ortega formula esta distinción en el contexto de una reflexión sobre epistemología de la ciencia, pero, en su conjunto, es claro que se puede aplicar a otras dimensiones de la cultura. Las ideas que se tienen conscientemente remiten a supuestos inconscientes, que le prestan significado e, incluso en parte, determinan su relevancia. Por otra parte, esta distinción se puede aplicar fácilmente a cada perspectiva individual, al apoyarse ésta tanto en ideas como en creencias. De tal forma, se puede entender esta distinción entre ideas y creencias como una forma de profundización de un planteamiento reformista y regenerador, el de Ortega, que encontró mejor conceptualización según avanza su trayectoria.

No le ocasiona a Ortega ninguna dificultad distinguir entre creencias y usos. Ciertamente los dos tienen una dimensión convencional, pero la valoración es netamente más positiva en el caso de las creencias que en el de los usos. La creencia, aun siendo inconsciente, se relabora por parte del individuo, de forma que permite e, incluso, comporta la individualización de éste; sin, por ello, dejar de ser colectiva. Mientras que el uso, en su ejercicio tiene una fuerza justamente porque, en principio, no admite dicha reelaboración, limitándose a tener sobre todo una manifestación práctica en el comportamiento del individuo. Así las expectativas ante las personas remiten a unos prototipos de valoración creenciales, que permiten aprobación o censura: la persona que desempeña un determinado papel social se presta a una valoración. Como funcionario, profesional, ciudadano, miembro de una familia, su comportamiento se encuentra más o menos cerca de unos estereotipos. En cambio, la acción que reproduce un uso, a pesar de que haya que tener en cuenta las matizaciones que Ortega hace a Bergson, actualiza puntualmente un comportamiento que no es objeto ni de crítica ni de adaptación. Desde luego, no hay pensamiento ni acción del individuo sin acudir a las vigencias, es decir, sin una dimensión convencional. Pero en el caso del uso hay la repetición automática –incluso compulsiva– de una acción establecida, mientras que en el de la creencia –con un contenido implícita o explícitamente intelectual– se presta a una reelaboración por parte del individuo. Así, el sujeto tiende a individualizarse, más por la manera en que reelabora creencias en función de su propia experiencia y su idiosincrasia, que al reproducir los usos establecidos de la sociedad. Pero, en los dos casos, nos encontramos ante vigencias que presuponen una sociedad constituida previamente al sujeto.

En la presentación de la primera serie de las notas de trabajo, sobre todo, podemos apreciar que Ortega, matiza el aspecto de imposición automática del uso frente a Bergson, subrayando que no sólo puede haber un aspecto de imposición e incluso de castigo para quien no le siga, sino también el uso orienta al individuo de una forma positiva: no tenemos que pensar cada día lo que vamos

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

a desayunar. "El error nace de creer que toda presión social y nuestra consiguiente «obediencia» implica previa resistencia nuestra"[9].

En realidad, se trata de una aplicación del principio "yo soy yo y mi circunstancia": el individuo se hace con sus actividades: "lo fundamental de la sociedad es que ella *hace* al individuo dándole un contenido. Sin el contenido social el hombre no sería individuo lleno, determinado –sería el individuo vago, vacío y abstracto–, es decir, nada, una abstracción"[10]. Ello no nos produce siempre la sensación de estar presionados, sino, por el contrario, el alivio de poderse encomendar a unas formas de comportamiento que están consagradas socialmente. En este sentido, quiere Ortega llevar la explicación a la realidad del hombre histórico y le es natural entender la historia de la humanidad como algo valioso en cada momento de su trayectoria y no meramente un ejemplo de una vitalidad.

Además, la visión de Bergson parece implicar que en el campo de la acción se mueve meramente por instinto, mientras que la posición de Ortega parece valorar, ante todo, el papel mediador de las ideas, producidas por la imaginación y que prenden en el cuerpo social o no según las mismas circunstancias. No es que no haya una dimensión instintiva en la antropología de Ortega, pero la razón produce espacios de innovación a las que posteriormente hay que atenerse en el curso de la vida social[11]. Mientras que Bergson se limita a recrearse en la sobreabundancia activa del individuo que se identifica con la vida, Ortega, sin negar la importancia de la vitalidad, tiende a plantearse la comprensión de la humanidad dentro de la historia, teniendo en cuenta la realidad de la cultura vigente y de la perspectiva individual.

Por otra parte, sobre todo, en el caso de la segunda serie de notas, el problema al que apunta es relativo al origen de la religión. Este tema adquiere importancia a partir de la formulación de la teoría de la creencia. Pero Ortega, implícitamente, sigue a Bergson y otros valorando la importancia de aquella como un punto de referencia en la constitución de una cultura[12]. Ortega piensa

---

[9] 31/1/5-3, 31/1/5-4, 31/1/5-5.

[10] 31/1/5-2. Por supuesto esto sería compatible con que el individuo elige su vida de entre las posibilidades que puede tener en un momento determinado.

[11] La mejor discusión sobre este punto se encuentra en 16/5/3-14 y 31/1/5-6: Bergson acertadamente entiende que "lo social es automatismo. Pero no advierte que lo automatismo es la existencia y vigencia del uso y no la relación inteligente del hombre con su contenido. Pero sí es inteligente la actitud del hombre ante el uso como tal". Efectivamente no cuestiona el uso de saludar, pero sí podrá "añadir" matices personales o al contrario encomendarse al uso para poner su atención en algo diferente.

[12] Pero no por ello llega a pensar que la religión es necesaria para la constitución de una sociedad. Lo que sería fundamental para que esta se de, sería una cultura de creencia, que normalmente incluye la religión, 31/1/5-2. Más importante aún es que además para Ortega "la moral *no* viene de la religión", 31/1/5-10, sino que viene para Ortega directamente de la experiencia de la vida.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

que la vida sin religión es la instancia moral fundamental, quedando la religión como un conjunto de formulas intermedias. Por otra parte, la sociedad retiene las formas que el pensamiento individual genera cuando son útiles para sí misma. "Un pensamiento ocurre porque sí. Pero por lo mismo no hay razón para que sea retenido y adaptado. Esto solo acontece cuando se hace necesario, cuando sirve a un menester. El deporte es el arsenal del trabajo: en aquel haya este sus armas y utensilios"[13].

En este punto se plantea un problema de mayor calado: ¿hasta qué punto habría que entender que, de hecho, la cultura se apoya en una noción de vigencia antes que en una experiencia de verdad? ¿Qué es lo que presta legitimidad a una creencia que, por otra parte, en gran medida es inconsciente y, por tanto, no remite a una experiencia de verdad? Efectivamente la creencia tiene un periodo de vigencia en la que es operativa dentro de una cultura.

La respuesta no se encuentra en una deducción a priori sino en el estudio de culturas en su estadio de formación. Esto le lleva a Ortega a un mundo anterior, incluso al Imperio Romano, y a preguntarse por el origen de la cultura[14]. La atención de Bergson a la religión cerrada en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* converge con el problema que Ortega suscita en el curso sobre la obra de Arnold Toynbee: *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* de 1948 (IX, 1187)[15], al plantearse el problema de la legitimidad de una creencia. Ortega está preocupado por el origen de la creencia religiosa y también por el origen la autoridad política. Pero es un texto único dentro de la obra de Ortega por el empleo de la noción de legitimidad, entendiendo la relación entre creencia e ideas de una manera que no se da en otros textos. La legitimidad se fundamenta no en la evidencia, sino en un consenso previo en el que una sociedad se encuentra. Habría que añadir que la creencia tiene que ser composible, por emplear un termino leibniziano. Quiere este término apuntar a una forma de solidaridad con el conjunto de la cultura de la sociedad, que la está utilizando. Solo así pueden funcionar dentro del marco general de una sociedad. Lo fundamental es que se remite a un estado de convicción por la que la realización concreta, la forma de concreción debe entenderse como legítima, al contar con

[13] 31/16/5/3-3.

[14] Una aproximación al pensamiento etnológico de Ortega se encuentra en Wagner (2018). Cfr. También José Ortega y Gasset (2015). Finalmente 16/5/3-18 afirma que la Facultad de Filosofía y Letras debe incluir Etnografía.

[15] Si bien a nuestros efectos ésta es la obra fundamental en la que probablemente pesó la lectura de *Las dos fuentes…*, el pensamiento antropológico y etnológico de Ortega tiene un cierto recorrido dentro de su pensamiento histórico en general. La lectura de *La decadencia de Occidente* de Spengler fue, probablemente, fundamental en ampliar su mirada histórica. Pero además habría que tener en cuenta para este tema, aparte de *El hombre y la gente* –especialmente *Ensimismamiento y alteración*–, varios escritos: *Las Atlántidas*, "El origen deportivo del Estado" y, posteriormente, "Socialización del hombre", *Del Imperio romano* y "El mito del hombre allende la técnica".

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

un consenso amplio. "Algo es jurídicamente legítimo […] cuando su ejercicio del Poder está fundado en la creencia compacta que abriga todo el pueblo de que, en efecto, es quien tiene derecho a ejercerlo" (IX, 1293)[16]. Lo fundamental es que la deslegitimación de una creencia se asocie con el hecho de que pase a concretarse, en lo que Ortega entiende como ideas de las que el sujeto es consciente y que, por tanto, pasan a ser sujeto de discusión.

Es cierto que el contexto es de naturaleza política, pero lo fundamental es que el orden que una sociedad se da a sí misma, justamente por ser consciente, puede pasar a ser vivido como ilegítimo. El texto de *Una interpretación de la historia universal* es muy rico en lo que respecta el relato histórico por presentar varios escenarios de la historia romana (IX, 1270-1271). La plena legitimidad de una creencia no requiere la existencia de una institución, sino la dirección de determinados actos de acuerdo con la exigencia de las circunstancias (IX, 1246; 1272; 1280; 1302). Así, las acciones de quien orientara a la sociedad en una situación de emergencia tendrían plena legitimidad. Pero no habría ni institución ni un nombramiento previo y el que actúa como líder, pasada la emergencia, vuelve a la cotidianidad que ha dejado. En segundo momento, se da la doble representación del pueblo en las personas del cónsul y del senado que de alguna forma retiene la legitimidad originaria. "La legitimidad, calificada por mí como segunda y deficiente, tiene aún por completo vigencia y es saludable" (IX, 1287; 1291; 1293). Finalmente, Ortega consigna que el consenso se consigue por una determinada filosofía como en el caso de Roma, que es la estoica (IX, 1328). Se puede valorar los logros de este momento, pero también no se puede dejar de ser consciente del carácter artificial y frágil de la situación. Por lo general, parece que el proceso de modernización en la medida en que explícita e institucionaliza el poder, conduce a su cuestionamiento. Paradójicamente, la única creencia verdaderamente legitima de acuerdo con un texto –que no deja de ser un borrador– es aquella que obra sobre la cultura de manera inconsciente, sin por ello encontrarse una concreción previa[17].

[16] Por otro lado, Ortega utiliza el concepto de legitimidad y de ilegitimidad en su diagnóstico del fascismo. "En el fascismo, la violencia no se usa para afirmar o imponer un derecho, sino que llena el hueco, sustituye la ausencia de toda legitimidad" (II, 613). En ese sentido la legitimidad se refiere a la realidad de un ordenamiento legal establecido. Ciertamente esto no es la noción fuerte de legitimidad unida a la creencia que aparece en el curso de 1948, pero tiene una cierta relación, no obstante. En los dos casos, hay una referencia racional que se puede objetivar y que la sociedad admite. Efectivamente, "El derecho no se funda últimamente en algo a su vez, jurídico, como la ciencia no se funda últimamente en nada científico, sino que ambos se fundan, cuando los hay, en cierta situación total de la vida humana colectiva. De aquí que, al quebrarse la creencia común, se resquebraje la legitimidad" (IX, 1321).

[17] La complejidad de la exposición de la organización de la sociedad romana contrasta con la visión de la legitimidad en la historia de Europa: Por ello, Ortega también "En nuestros pueblos europeos el proceso es más normal. La monarquía pura pervive a lo largo de la mayor parte de su cronología. Es ella la legitimidad por excelencia" (IX, 1288).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

La hipótesis de dos fechas de redacción de las notas se sostiene en tanto que las notas parecen incidir en dos momentos distintos de la obra de Ortega. Efectivamente, siguiendo la última edición de *Obras completas*, habría cuatro versiones de *El hombre y la gente*: la conferencia de Valladolid de 1932, la conferencia de Rotterdam de 1936, el ciclo de conferencias de Buenos Aires –que comienza en 1939– y, finalmente el ciclo de conferencias de Madrid de 1949-1950. Es un acierto haberlas dado el nombre de *El hombre y la gente*, pues reflejan un mismo proyecto, que culmina en la ultima versión que, acertadamente, es la que se ha divulgado con ese título. En el caso concreto de la noción de uso, esa mejora se aprecia, sobre todo, en el paso de la conferencia dada en Rotterdam en 1936 al curso de Buenos Aires de 1940. Mientras que, en la primera, la noción de uso apenas se emplea técnicamente; en cambio, en el caso de la conferencia de Buenos Aires, hay un esfuerzo claro por lograr una caracterización precisa del término. En el primer trabajo, reconoce la importancia del uso como expresión de lo colectivo; lo asocia con el saludo y lo caracteriza como ejerciendo una "presión, su impersonal, su brutal y mecánica presión" (IX, 215) y llega a la conclusión extrema de que "todo lo que es colectivo, todo lo que es social, es la vida humana desindividualizada e irresponsable" (IX, 216). Finalmente, también anticipa la distinción decisiva entre lo interindividual y lo social (IX, 217).

En cambio, el detalle del curso de Buenos Aires aventaja lo que ofrece la conferencia de Rotterdam. Además de una caracterización mucho mas nítida del concepto de uso, Ortega logra darle una definición que previamente no había tenido. La presión social real no deja de ser una presión moral, incluso en el caso de los llamados usos fuertes, en el sentido de que el individuo puede o no acatarla. Por ello, le parece inaceptable a Ortega que Bergson confunda el uso con el hábito. Muestra explícitamente, tanto en las notas de trabajo como en el texto de Buenos Aires, disconformidad con la posición de Bergson en este punto[18]. La misma noción de obligación tiene que interpretarse dentro de un contexto no de pura obligatoriedad, sino de un imperativo que se puede o no asumir por parte del sujeto[19]. Además, como hemos visto, apunta a un estado de carencia y de necesidad por la que el uso tiene funciones positivas en la medida que le permite al sujeto centrarse en cuestiones concretas[20]. Tiene que hacer frente a su estado de aburrimiento por el que no tiene nada fuera de su capacidad –por otra parte, fundamental– de elegir el contenido de su propia vida (IX, 353).

Por otra parte, Ortega encuentra una forma de extender su trabajo sobre creencia y crisis en, sobre todo, *En torno a Galileo* de 1934 a sus preocupaciones

[18] 31/1/5-1, 31/1/5-6.

[19] 31/1/5-4, 31/1/5-6, 31/1/5-7

[20] Ortega mantiene agudamente que no tiene uno que inventarse lo que va a desayunar (IX, 356). También 31/1/5-3, 31/1/5-4.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

por la sociedad. La teoría del uso se encuentra insertada dentro de una consideración de la acción humana, que le contrapone tanto a Durkheim como a Bergson (IX, 363), que anteriormente no habían aparecido. En este punto es fundamental que previamente ha establecido la diferencia entre acción y acto. "Llamo formalmente «acción» al hecho de que el hombre movilice un acto o actividad –por tanto, un mecanismo– en virtud de ciertos motivos y para cierta finalidad. Por tanto, en la acción el acto o actividad es solo un elemento; los otros dos son el *por qué* se hace eso y el *para qué* se hace eso" (IX, 317 y ss). El contenido del uso podrá ser irracional, en el sentido de que el individuo no lo elige ni es capaz muchas veces de justificarlo, sino lo encuentra como algo vigente en el contexto de su vida corriente, pero es el mismo individuo quien tiene que ajustar su comportamiento a la cultura recibida dentro de la situación concreta en la que se encuentra. La dinámica de la gestión de la vida personal lleva al individuo a tratar las vigencias establecidas en casos concretos algo así como un vocabulario que acertar a aplicar cuando la situación así lo demanda.

En definitiva, las conferencias de Buenos Aires significan un avance del pensamiento sociológico de Ortega que en una parte podemos atribuir a la lectura de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

Criterios de edición

La edición de estas notas de trabajo reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector precisamente como lo que son: "Notas de trabajo". Se trata casi siempre de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas y, otras veces, de anotaciones al hilo de alguna lectura.

Se presentan las notas tal y como aparecen ordenadas en la carpeta citada, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se conservan en su Archivo. Las citas a textos antiguos aparecen también como son, esto es, sin haber actualizado la ortografía.

Cuando las notas se relacionan directamente con ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproduce al pie algún párrafo destacado que alude al tema en cuestión, junto a la referencia de su lugar en las *Obras completas*, indicando, tras el año de publicación –o de redacción en el caso de la obra póstuma– entre paréntesis, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos. Los textos se citan por la última edición: Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomos I-X.

Respecto de los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega ("ej." por "ejemplo", "q" por "que", etc.). Del mismo modo, cuando las abreviaturas son reconocibles, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el

añadido entre [ ]. Así, todo añadido de los editores va entre [ ]. Las palabras que resultan ilegibles se señalan con [.]. Cada nota va precedida de *, del que se cuelga una llamada para indicar al pie la signatura de la nota con que está numerada en el Archivo. El cambio de página se marca con //, el comienzo de cada carpetilla **, y el de carpeta con ***. Los términos tachados se colocan y señalan asimismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre / / en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTLIFF, M. (1995): *Inventing Bergson. Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde*. Princeton: Princeton University Press.

BERGSON, Henri (1963): *Oeuvres. Édition du Centenaire*. Paris: PUF. Se citará esta edición con la sigla O.

— (1972): *Mélanges*. Paris: PUF. Se citará esta edición con la sigla M.

— (2008): *Les deux sources de la morale et de la religion.* Paris: PUF. Se citará esta edición con la sigla DS.

— (2020): *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Edición de José María Atencia y de Jaime de Salas. Madrid: Trotta.

FERREIRO, M. I. (2002): *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*. Santiago de Compostela: Tórculo Ediciones.

ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus. Se citará en el texto entre paréntesis poniendo volumen y página.

— (2015): *Las Atlántidas y otros textos antropológicos*. Edición de José Ramón Carriazo Ruiz. Madrid: Tecnos.

PALACIOS, J. M. (1970): "Bergson en Espagne. Les conferences des 2 et 6 de mai 1916. L'Ame humaine; La Personnalité", en *Les Études bergsoniennes Volume IX*. Paris: PUF, traduction de Michel Gauthier.

SOULEZ, P. et WORMS, F. (2002): *Bergson*. Paris: PUF.

URQUIJO, M. (2015): *Genealogía de la conciencia en la filosofía de Henri Bergson*, tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

WAGNER, A y JIMÉNEZ PERONA, A (2018): "Perspectivas etnológicas y antropológicas en Ortega y en Wittgenstein", en J. de SALAS y J. M. ARISO: *Ortega y Wittgenstein: ensayos de filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.

ZAMORA BONILLA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Bergson
Primera parte

* * *[1]

*[2]

Bergson- *Les deux sources*[3]

2-3. Lo q[ue] dice del *hábito* lo digo yo del *uso*. Pero ¿no se trata de un sorprendente paralelismo?

En 2-3 se dice: "Ainsi pour l'obligation sociale". Con ello la opone a las obras. ¿Cuáles son estas obras? La misma oposición halla entre los "hábitos" ¿es *habitude*[4] costumbre en B[ergson]? Y si lo es ¿es en él costumbre igual a uso?

Mi impresión es q[ue] por "hábito" no entiende *uso* sino "habitualidad", comportamiento q[ue] se impone por su mera frecuencia, por tanto "habituación".

El mismo equivoco se repite cuando p. 4. dice q[ue] las leyes sociales (las q[ue] la sociedad impone) se parecen a fuerzas. Pero salvo q[ue] aquí se refiere a los imperativos sociales, hay que advertir q[ue] mi sospecha [,] mi "tesis" q[ue] siendo la realidad social cuasi-natural las leyes sino lógicas (no las "sociales") son leyes cuasi-naturales.

*[5]

Bergson. Sources. 2

6- Es falso q[ue] la religión [6] existe *porque* asegura la socialización de los individuos. La verdad es la viceversa: los individuos son religiosos de *esa* reli-

[1] [Carpetilla 31/1/5. Notas sueltas encontradas en libros y recopiladas bajo el título "Henri Bergson. «Les deux sources de lo morale et de la religion». 18émé edition"]

[2] [31/1/5-1]

[3] [Por oposición a las notas posteriores, los dos primeros grupos de notas que aquí expondremos son fruto de la lectura de *Les Deux Sources De La Morale Et De La Religion*. 18ª. ed. Paris: Félix Alcan, 1937. La primera sigue el texto de Bergson hasta la página 35 del original, y la segunda parte de ella llegando a la página 210. Hemos seguido el orden del inventario, conscientes de que posiblemente no se ajusta al orden de redacción por parte del propio Ortega.]

[4] [Conservamos, como Ortega, el término en francés.]

[5] [31/1/5-2]

[6] Ayuda [tachado]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

gión *porque* esta les es impuesta, como un uso, por la sociedad. La religión no es social porque sea religión sino, al revés, *porque* lo social es religión, esto es, es creída.

Además, B[ergson] supone el individuo como siendo por sí. La sociedad con sus medios y, entre ellos, la religión lo socializaría, es decir, q[ue] actuaría sobre él desde fuera de él y *una vez* que es él. Pero lo fundamental de la sociedad es que ella *hace* al individuo dándole un contenido. Sin el contenido social el hombre no sería individuo *llano*, determinado –sería el individuo vago, vacío y abstracto– es decir, nada, una abstracción.

La religión es parte del individuo –(concepción del mundo y la vida)– [7] antes de ser su policía.

Ya está aquí: la socialización es algo que se añade –*surajoute*– al "moi individual". Hay, pues, antes, previa[mente] a la sociedad un *yo*. Lo q[ue] sigue p. 9? parece como si ese *moi social* fuese en realidad y en serio y radical[mente] un *moi* [,] pero véase y se verá que es algo superadito.

10- Véase como viene a reconocer la exterioridad del "moi" social al *moi* individual. Ahora bien, la verdad es que el *moi* individual es [8] mismo [9] en cuanto individual, social –aunque aquel//

✲10

Bergson. Sources. 3

//sea además "personal".

10-11- Son falsas, arbitrarias, artificiosas intentonas para construir un concepto de "moral social". 1º distinguir entre [11] obligaciones sociales q[ue] serían las graves –asesinato– y las, según él no sociales, como el remordimiento por engañar a un niño. 2º pretende q[ue] la preocupación del ladrón, del asesino no es porque descubran y castiguen sino porq[ue] internamente se siente fuera de la sociedad. ¿Cómo B[ergson] ignora q[ue] hay el criminal por vocación? ¿Cómo se explica sino el origen del robo y del asesinato?[12]

---

[7] No es [tachado]
[8] El [tachado]
[9] Moi [tachado]
[10] [31/1/5-3]
[11] [Ilegible] [tachado]
[12] [El propio Ortega plantea el problema de una vocación que por otra parte sea una vocación antisocial en V, 130. Es un texto taxativo: "El hombre que tenía que ser ladrón y por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida. No se confunda, pues, el deber ser de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital; con el tener que ser de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser".]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

12-13- Sigue creciendo orgánica[mente] el error de B[ergson] q[ue] acabo de apuntar. La intervención de la S[ociedad] en el I[ndividuo] sería siempre por parte de este sentida como obligación [13] y a esta obligación llama B[ergson] en serio "deber". Pero [14] lo que ordinaria[mente] se llaman "deberes sociales" (por ej[emplo] devolver una visita[)], no son sentidos como obligaciones. El error nace de creer que toda presión social y nuestra consiguiente "obediencia" implica previa resistencia nuestra v. 14- Pero no hay tal: hay presiones q[ue] aceptamos con gusto como física[mente] la caricia es una gratísima presión. Véase mi *nota marginal* [15] antigua a 13 q[ue] me parece perfecta.

18- La idea de q[ue] lo importante no es el contenido de la regla sino el sometimiento a ella –es decir, q[ue] sea regla y no *tal* regla– está muy bien. Y, sin embargo, todo ello pasa al lado de la verdad.

Puede decirse q[ue] la doctrina de B[ergson] es una línea luminosa, coherente y persuasiva que [16] desarrollo su fino alabo coincidiendo en la [17] forma de su dibujo con la de la realidad, por tanto, con la verdad. Solo q[ue] corre paralela y a cierta distancia de la línea verdadera, de la que coincidiría –no solo con la forma de la línea real sino que se//

✲18

Bergson. Sources. *4*

//confundiría con esta.

19-20- No se ve la conveniencia y menos necesidad, ni siquiera la oportunidad del concepto "el todo de la obligación" y menos para explicar especial[mente] la conciencia de "il faut parce qu'il faut" como sustancia de los *∂eberes* u obligaciones –según B[ergson]– sociales. Respecto q[ue] aceptar las presiones (B[ergson] llamaría a esto siempre "obedecer") de la s[ociedad] y según sus *∂ictaδos* es casi siempre agradable. Lejos de haber por nuestra parte resistencia sentimos delicia y gratitud (por ej[emplo] de no tener q[ue] *inventarnos* cada día el desayuno). Sin embargo, lo sentimos como presión. Si el automóvil fuese corriendo al sentir la presión con q[ue] le entra el lubricante sentiría, a la vez, una presión y una delicia. Es presión porque aún en este caso la no aceptación implica represalia[,] que en este caso consistiría en verme obligado al esfuerzo

[13] Por [tachado]
[14] La nueva [tachado]
[15] A la [tachado]
[16] Se [tachado]
[17] [Ilegible] [tachado]
[18] [31/1/5-4]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

por ej[emplo] de inventar mi desayuno, o mi explicación de un conflicto o hecho q[ue] el "tópico" me da regalado. Cuando digo ciertas presiones sociales son gratas, placenteras, me refiero a que el placer consiste en evitarme la represalia de un esfuerzo mío aunque necesitaría sustituir al uso social q[ue] me es inyectado. En estos casos, pues no [19] se da la conciencia del "il faut parce qu'il faut", del abstracto imperativo.

En los casos en que yo obraría *contra* el uso y, por tanto, en q[ue] la presión de este es sentida con el carácter de *imposición* no es tampoco el *deber* abstracto, la "obligación pura" quien me lleva a "obedecerlo" sino [20]//

✻21

Bergson. Sources. 5

// /una/[22] representación perfecta[mente] concreta de la represalia concreta y es el balance que hago entre la importancia de esta y la importancia de mi deseo quien decide de si sigo o no el uso.

Ya hablar de "obedecer" a la S[ociedad] es impropio. Solo se obedece [23] a hombres y [24] hombres mandan y *solo* una clase particular de estos mandamientos u órdenes son lo que son ejercidos por hombres en virtud del *uso fuerte* q[ue] llamamos Estado, poder público, derecho.

✻25

Bergson. Sources. 6

20- Como no podrá menos acaba B[ergson] por *asimilar* el hábito y el imperativo al instinto. Y tenemos aquí la *definición de hábito*. "La actividad, habiendo sido inteligente se [26] encamina a una imitación del instinto".

Otro paralelismo y otra falsedad. El uso y el instinto no tiene absoluta[mente] nada q[ue] ver ni nada /por uso/[27] de común, salvo q[ue] aquel sustituye a este. Lo único q[ue] tiene de común es negativo: que el contenido de la actividad no se dirige ni postula a la inteligencia. Pero lo q[ue] se hace *porque* se usa [,] se

[19] Hay [tachado]
[20] Una con [tachado]
[21] [31/1/5-5]
[22] [Superpuesto]
[23] Un [tachado]
[24] Solo [tachado]
[25] [31/1/5-6]
[26] Aproxima [tachado]
[27] [Superpuesto]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

hace por una razón –por tanto, [28] acomodarse al uso es una función inteligente– el acomodarse, no el contenido mismo del uso.

Al buscar su asimilación con el instinto una vez más B[ergson] [29] hace algo que formalmente concuerda con la forma de la realidad sin identificarse o cubrirse con esa forma. [30] Quiere subrayar algo q[ue] entrevé: que lo social es un automatismo. Pero no advierte q[ue] lo automatismo es la existencia y vigencia del uso y la no relación inteligente del hombre con su contenido. Pero sí es inteligente la actitud del Hombre ante el uso como tal.

Insiste 21- véase lo subrayado. Aquí se ve q[ue] a su juicio la sociedad progresiva lo será por ser menos "social".

22- Es curiosa la manía de aproximar al instinto "la nécessite d'une règle", de la obligación. Porque reconoce q[ue] no la es. [31] Las oblig[aciones] concretas[,] dice, en absoluto no lo son. *Pero* [32] "le tout de l'oblig[ation] […] *eut été* un instinct["]: Él mismo subraya. ¿Qué saca con decir//

⁂[33]

Modo ponendo tollens? Le llama "instinto virtual"

23

Como "el que hay tras el hábito de hablar". Pero según el mismo no es *évidemment.*

Pero qué sentido tiene mi instinto –el social– que necesita consentir en una presión de fuerza?

"La soc[iedad] instin[tiva] *pendant* de la soc[iedad] intelig[ente]"

El hecho sociedad es centrado y resumido por B[ergson] en el hecho "obligación". Esto está bien. Pero, hemos visto, esa "oblig[ación]" /lo/[34] es para B[ergson] [35] en un sentido paralelo al q[ue] la palabra tiene cuando se habla de oblig[ación] moral.

Y lo q[ue] le urge a B[ergson] es *le ratacher* al fenómeno general de la vida.

Pero el instinto implica efecto óptimo –e. d., suficiente. Más en la sociedad la "obligación" no se cumple *como tal.*

Casi nunca porq[ue] el hombre social es también *disocial.* A ser *disocial* llama, sin quererlo, B[ergson] ser libre. 24- La oblig[ación] se cumple no *como* oblig[ación] que desde dentro, espontánea[mente] se siente, sino bajo la presión del poder público en sus múltiples formas.

---

[28] Según [tachado]
[29] De [tachado]
[30] Busc [tachado]
[31] ¿Qué [tachado]
[32] La obliga [tachado]
[33] [31/1/5-8]
[34] [Superpuesto]
[35] Una [tachado]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

24- ¿Por qué es necesario q[ue] haya la obliga[ción]? En la idea de B[ergson] porque los hombres son libres y *si* había de vivir en sociedad tenía q[ue] haber un *Ersatz* del instinto gregario o social. Bien, pero eso quiere decir q[ue] la sociedad es biológica[mente] imposible y q[ue] la vida habría renunciado a q[ue] hubiese sociedades de hombres. Si las hay será *contra natura*. No se ve qué farreridad tiene la vida de q[ue] haya sociedades ni de abejas ni de hombres. Hormigas y abejas hay *sin* sociedad [*sic*].

✲36

La oblig[ación] en el sentido de "le tout de la oblig[ation]" no es un instinto[;] es la voluntad perfecta[mente] despierta, consciente, inteligente *de* "vivir en sociedad" porque *trae cuenta*. La sociedad es el primer instrumento y el gran negocio previo del hombre y por eso tiene todas las deficiencias y todos los riesgos de cuanto el hombre hace, e[s] d[ecir], fabrica.

25- Absurdo el "*ojo*"

27- En vez de instinto o no instinto digamos: "eso X q[ue] lleva al hombre a la sociedad. "Pues bien X no será más ni menos a la sociedad pequeña q[ue] a la máxima. Toda soc[iedad] pequeña está en crecimiento y *a su modo* –modos q[ue] van cambiando y constituyen si se quiere el progreso– es siempre abierta. Viceversa, la humanidad si llega a ser una sociedad real será tan cerrada

como la "horda" y la tribu. Falso, pues, 28- y también, q[ue] la sociedad cerrada consista en nada parecido al cariño a padres y parientes. *Ninguna* sociedad se funda ni consiste en nuestro amor a individuos. B[ergson] no tiene la menor idea de lo q[ue] es una sociedad.

¡Qué vergüenza de frases! "La religion convie a l'homme à aimer le genre humain!!! ¿Se puede amar a un género? Véase mi nota marginal.

Vamos ahora a ver lo que, frente a la oblig[ación] como presión social, es la "oblig[ación] pura".

30- Sus atributos: 1° no es como aquella de origen impersonal –es seguir a un modelo, a un individuo, que es una "llamada" y no una presión.

31- Estado de alma de una hormiga q[ue] reflexiona sobre sí!

✲37

No es solo diferente la obligación [38] ante el *semejante* /(género humano)/[39] de la oblig[ación] ante el co-social –por tanto, de la "oblig[ación] *sensu stric-*

[36] [31/1/5-9]
[37] [31/1/5-7]
[38] Entre [tachado]
[39] [Superpuesto]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

to social– sino q[ue] también ante el individuo único me comporto en formas q[ue] no me vienen de la sociedad, sino de la simpatía y antipatía –es decir, de ninguna "obligación".

✲40

No olvidar de [41] hacer saber a B[ergson] q[ue] la moral *no* viene de la religión.

✲ ✲ ✲42

✲43

Sobre la "mentalidad" del primitivo ha dicho Bergson siquiera lo más obvio y elemental –pero que, aunque parezca mentira, no se había dicho. Sin embargo, es muy insuficiente. Porq[ue] en la derivación de las almas, de la [44] eter[na].

Elucubra la función fabuladora como algo aparte y, en cierto modo, contra la inteligencia. Como si esta pudiese funcionar sin fabulación (hipótesis, Comte).

✲45

Bergson – por qué la imaginación no es más que una palabra v[éase] Sources 207[46].

---

[40] [31/1/5-10]

[41] Recordar [tachado]

[42] [Carpetilla 16/5/3. Titulada por Ortega: "Lecturas y Estudios. Bergson". El propio Ortega la data en abril de 1947. Esta carpetilla se encuentra dentro de una carpeta titulada por Soledad Ortega como "El hombre y la gente – IV"]

[Es claro que deben entenderse estas notas como continuación de la lectura que *Las dos fuentes…* que hemos visto previamente. Hay un salto de 130 páginas. Parece que el abandono de una actitud de circunspección por parte de Ortega con respecto al texto de Bergson coincide con el abandono del examen de la experiencia de la obligación y la aparición de la defensa por parte del pensador francés de una experiencia de un saber místico.]

[43] [16/5/3-1]

[44] [Ilegible. Dentro del contexto sería mejor "migración eterna"]

[45] [16/5/3-2]

[46] [Parece por el contexto que la cuestión es entender que la vida en un momento determinado sobreviene y satisface sus necesidades en la medida en que encuentra el contexto justo que necesita. Se puede a posteriori hacer historia de las distintas religiones, pero lo fundamental es que en momentos determinados la experiencia religiosa ha sido una dimensión de la acción vital. Se trata de una aplicación de un método que apela a la afirmación de la vida misma que Bergson ya ha utilizado en otros contextos y que contrasta con un estudio más histórico y empírico de las distintas variedades de experiencia religiosa.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Literatura en B[ergson] 207 y ss. La fabulación literaria "ciertamente no es necesaria a la vida". (Esto sorprende –[47] La función fabuladora /amén absoluto/[48] no ha sido querida por la vida". 210 Sin embargo, surgió como una necesidad provocada esta por la inteligencia –no se entiende nada de esto.

La literatura es la extensión umbelifaria "como simple juego" de la función fabuladora q[ue] fue necesaria (mi idea es estrictamente la opuesta: la fabulación (fantasía) es primero superflua y luego utilizada[)].

✻[49]

Toda función propia[mente] humana o se deriva de otra función propia[mente] humana ya existente o es una función irreductible. En este caso su origen fue deportivo, pero su consolidación y permanencia es obra de la necesidad –como medio para afrontar esta[50].

Así el pensamiento. Dicho clara[mente]: un pensamiento ocurre porque sí. Pero, por lo mismo, no hay razón para que sea retenido y adaptado. Esto solo acontece cuando se hace necesario, cuando sirve a un menester. El deporte es el arsenal del trabajo: en aquel haya este sus armas y utensilios[51].

✻[52]

[53] La perspicacia de Bergson para aclarar el origen de la religión "primitiva" contrasta con la increíble miseria de su pensamiento ante la mitología y las religiones superiores.

La posición de Ortega parece ser la de reconocer un determinado valor a este giro, pues se trata de ver la vida desde dentro, si bien más que apelar a un principio indeterminado como es la experiencia de la duración, valorará ante todo la continuidad de la experiencia como expresión de la propia vocación. El texto fundamental es el de "Pidiendo un Goethe desde dentro", pero se puede extender a la manera en que determinadas creencias permiten el desarrollo de la vida.]

[47] Quiere decir que no es una necesidad primaria [tachado]

[48] [Superpuesto]

[49] [16/5/3-3]

[50] ["El origen deportivo del Estado". II, 705 y ss.]

[51] [La confrontación con Bergson en este caso es positiva en la medida en que le lleva a Ortega a poner en evidencia otros aspectos de su teoría del uso que las prevalentes en las exposiciones de *El hombre y la gente*. Aquel no se reduce a ser el resultado de la acción de la sociedad, como la gran desalmada, sino también tiene aplicaciones importantes para la misma supervivencia de la sociedad. En los dos casos, "el acto específicamente cultural es el creador", se entiende de una determinada forma, I, 756. Más adelante en su obra, Ortega también será consciente de que la forma definitiva necesita encontrar su momento histórico. Así la posición de Dilthey con respecto a la idea de la vida VI, 222. Pero habría usos de mayor y usos de menor utilidad o vigencia para la vida social. En los dos casos, el momento de creación queda atrás pero en cambio los usos se mantendrán en mayor o menor grados vigentes.]

[52] [16/5/3-4]

[53] Con la [tachado]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

✲54

Bergson. Sources

Instinto e intel[igencia] – "divergentes y complementarios" –122. Franja del uno en el otro –123.

El hombre "esencial[mente] inteligente" – "parcial[mente] libre" – Yo diría lo inverso[55]. Error de B[ergson] de creer *utópica*[mente] que el hombre es inteligente. [56] Inteligencia concepto utópico. ([57] obliguemos a B[ergson] a definirnos por sus efectos (logros) lo q[ue] la inteligencia *de hecho* es).

122. Aparecen ya identificadas las sociedades animales y humanas en cuanto sociedades, e[s] de[cir], q[ue] son soc[iedades] en el mismo sentido del término.

En los animales –124– la vida "se preocupa más bien de la soc[iedad] que del indiv[iduo]. En el hombre parece q[ue] no (pero aquí deja indeciso B[ergson] si es así): dice [58] más bien que también se preocupa más de la soc[iedad] pero que la nueva especie –humanidad– solo haya medio de conservarse mediante ind[ividuos] con intelig[encia] [,] iniciativa, independencia y libertad.

✲59

Bergson. Sources 2

Pero la intel[igencia] quebranta la cohesión social (porqué? Cómo?) (Porq[ue] *solo* la inteligencia creada por la vida en un ser social es en parte antisocial –y no el instinto? Más aún q[ue] la [60] inteligencia, son antisociales las pasiones y apetitos, e[s] d[ecir], que el h[ombre] es antisocial y, por tanto, q[ue] no hay sociedad humana en el sentido de ser animal y por eso la soc[iedad] prorregida bien[¡]. Por eso, es antisocial la intel[igencia]

La inteligencia forma representaciones de lo real. Esto, a veces, es dañoso. ¿Porqué? Necesita compensación de representaciones "imaginarias" que [61] el resto de instinto provoca.

---

[54] [16/5/3-5]

[55] [Es decir, Ortega diría "parcialmente inteligente" y "esencialmente libre". Efectivamente, con respecto a la realidad, la inteligencia del hombre es "utópica" para Ortega en la medida en que utiliza conceptos que nunca llegan a hacer justicia a la complejidad y, por tanto, de la imprevisibilidad de la realidad. Con todo, sería libre en la medida en que tiene que decidir sobre sí mismo y la orientación que puede dar a su vida (VI, 779). Para la visión de la inteligencia como utópica cfr. IV, 459.]

[56] Esto [tachado]

[57] Precisa [tachado]

[58] Solo [tachado]

[59] [16/5/3-6]

[60] An [tachado]

[61] Ins [tachado]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

(Lo imaginario sería, pues, posterior a la interpretación real del mundo. El hombre sería primero sabio y luego se curaría de su sabiduría por su "mitología" y fabulación).

La [62] alucinación del ascensor.

El instinto en los vertebrados "queda eclipsado" 126

El razonamiento es este. La intel[igencia] permite la invención –es decir, iniciativa y esto, al aplicarse la inteligencia a reflexionar el ind[ividuo] sobre las molestias q[ue] le causa lo social, [63] la indisciplina social. Solo [64] muy adelante será por intel[igencia] altruista. Por lo pronto, la//

✻[65]

Bergson. Sources 3

//intel[igencia] lleva al egoísmo –126– ¿Porqué? (no nos representamos bien cómo funciona la intel[igencia] en la sociedad –[66] sustituyendo al instinto, según B[ergson] y todo esto queda ininteligible y su posible apreciación). Véase mi nota en el libro p. 127.

La religión defensa contra disolvencia intelectual. 127.

Según esto la relig[ión] intervendría solo en la represión de lo antisocial. Pero esto es esquemático.

En las socied[ades] primit[ivas] 1º lo anti-social ("lo q[ue] importa" no está distinguido de lo indiferente. Los usos de las leyes. Y toda la religión ampara el conjunto (No sé ve porque – la obj[etividad] queda en pie).

2º La responsab[ilidad] no es individual –porque el indiv[iduo] no *es* algo por sí. (La obj[etividad] sigue en pie y reabre sobre [67] la teoría general de la soc[iedad] porque resulta que en estas soc[iedades] el indiv[iduo] no es indiv[iduo] *aun* y la intel[igencia], función del ind[ividuo][,] no es por lo pronto individual y por ello egoísta).

3º La religión no empieza por el dios. La interdicción defensiva consiste primero en un *acto*, por ej[emplo], prohibitivo, sin más. Ejemplo de "Pro–//

✻[68]

Bergson. Sources 4

[62] Ab [tachado]
[63] [Ilegible. Posiblemente "original"]
[64] Ab [tachado]
[65] [16/5/3-7]
[66] Según, [tachado]
[67] Toda [tachado]
[68] [16/5/3-8]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

//hibido el paso. La inteligencia –con su poder de convertir lo dinámico en estático y solidificar las acciones en cosas "colocará en las cosas a que se refrenen esas interdicciones y, por fin, en personas["].

¿Valen los datos del primitivo actual [69] como datos de la inteligencia primitiva? La intel[igencia] no se ha formado poco a poco. Fue una creación súbita de la vida (evolución por saltos discontinuos). La civilización es acumulación en la sociedad, es hábitos y conocimientos –no acumulación directa en el individuo por [70] trasmisión hereditaria de los hábitos que transforma la naturaleza del indiv[iduo]. Busquemos en el civilizado y hallaremos la inteligencia primitiva 133. "La intel[igencia] de los primitivos no difiere esencial[mente] de la nuestra" –134. (No difiere, en efecto, porque ni ellos ni nosotros somos plena[mente] inteligentes. Difieren como dos estadios de lo mismo. Ni nosotros somos completa[mente] "lógicos" ni ellos completa[mente] "ilógicos"). Tiene razón contra Lévy-Bruhl[71].

✲[72]

Bergson. Sources. 5

Utilidad indiv[idual] de la religión.

El hombre sería el animal q[ue] sabe q[ue] va a morir. Efecto deprimente, la inmortalidad "fábula" compensadora– 135-137.

(No es cierto q[ue] todos los pueblos tengamos idea de la inmortalidad. No es cierto que el h[ombre] haya sabido siempre q[ue] se moría. Como el mismo B[ergson] dice –la muerte es una idea, una hipótesis intelectual. No es cierto que todos los h[ombres] quieren sobrevivir –El budismo. Hoy mismo no está convencido total[mente] de la inevitabilidad de la muerte[;] aspira a irla eliminando poco a poco: medicina. Y, viceversa, el h[ombre] no adaptado a la muerte cosa inconcebible si fuera esta para él una condición absoluta).

La sociedad interesada en q[ue] el ind[ividuo] no se deprima y además ella misma necesita "estabilidad y duración"–138. (Esta última razón no se entiende. Si antes dijo q[ue] la socie[dad] "ne vive para l'ind[ividu]" quiere decirse q[ue] no necesita la estabilidad de los indiv[iduos] y, en efecto, su estabilidad es constitutiva[mente] independiente de la de estos. Es esencial a la soc[iedad] estar constituida por el paso y cange permanente de individuos [73] [.] no basta, pues, decir –después de aquella declaración fundamental q[ue] la soc[iedad] prim[itiva] está "batie en hommes" ¿Y la no prim[itiva]?)

[69] [Ilegible]
[70] herencia [tachado]
[71] [Levy Bruhl.]
[72] [16/5/3-9]
[73] Y [tachado]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

*74

Bergson. Sources. 6

[75] Esto lo consigue la soc[iedad] suscitando la fábula de 1° Perduración de los muertos. 2° Perdura en su forma visual y no táctil: son fantasmas –Almas. 3° mezclando esta fábula con la de "espíritus" que están en la naturaleza y son operantes –las almas– espíritus ejercen influjo sobre los acontecimientos humanos.

Se *trata* de "buscar en el fondo de nuestra alma, por vía de introspección, *los elementos constitutivos* de una relig[ión] prim[itiva]" 138.

Estos se forman partiendo de "*temas simples o complejos*, proporcionados por la naturaleza" –138. Hay pues, funciones esenciales "de la rel[igión] y –tendencias elementales q[ue] las sirven.

Muy exacta (pero no la fundamentación) la fórmula: "A son point de départ, l' intel[ligence] se représente simplement les morts comme mêlés aux vivants, dans une société à laquelle ils peuvent encore faire du bien et du mal" 138.

Tendencias elementales

Método: se parte del instinto: surge la inteli[gencia], buscamos si engendra perturbaciones. El instinto suscitara representaciones q[ue] restauran el equilibrio 145.

*76

Bergson. Sources. 7

1° el instinto ignora la muerte. La intel[igencia] [77] descubre la inevitabilidad de la muerte. Es "el accidente por excelencia" –145. Pero hay otros. Lo imprevisto peligroso. Esto suscita la fábula de "poderes amigos" y la lógica[,] después, la de "poderes enemigos".

La voluntad de buen éxito produce la superstición. El jugador pararía con su mano la bala, al no poder hacerlo[,] sobre la bala se cernirá "la buena suerte". Pero esto supone que ponemos los medios mecánicos. El prim[itivo] no puede extender /ni/[78] en principio el causalismo a todo: su "ciencia es máx[imamente] sensible" –149. Completara el vacío comportándose con las cosas como con personas (no es cierto: se trata con ellas como con poderes extrahumanos).

---

[74] [16/5/3-10]
[75] La [tachado]
[76] [16/5/3-11]
[77] La [tachado]
[78] [Superpuesto]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Contra Lévy-Bruhl: "falta de interés en el princi[pio] por las causas segundas. Pero:

1°. Se trata siempre de la relación entre las cosas y el hombre. No de cosas con cosas. Entre estas "se contenta con la relación constante en entre antecedente y consecuente". Por tanto: "no puede decirse de él también q[ue] "su actividad cotidiana["][79] implica una perfecta confianza en la invariabilidad de las leyes naturales (frase de Lévy-Bruhl)" (B[ergson] [80] desvanece aquí cautelo–//

✲81

Bergson. Sources. 8

//sa[mente] las cosas: no habla de causalidad sino de relación constante. Y con frase interrogativa menos comprometedora dice "no puede decirse…? No. La diferencia [82] /de/[83] su actitud entre cosa y cosa y su actitud entre cosa y hombre –no es lo formal: el mundo se divide en lo ordinario y que *por ello* no es cuestión y lo extraordinario. Y lo q[ue] habría q[ue] hacer es buscar la figura que en el prin[cipio] separa lo uno de lo otro: porque es ordin[ario] lo ordin[ario] y extraord[inario] lo extraordinario. Pero en ningún modo tiene confianza en la invariabilidad de la nat[uraleza]. De aquí su perpetua alerta: /en/[84] lo ordin[ario] /puede/[85] surgir lo extraord[inario]. (en todo momento)

2°. El prin[cipio] al aplicar la causalidad "mística" no niega la natural[idad]. El peñasco q[ue] se ha hendido y mata a X, se ha hendido natural[mente] pero hay q[ue] explicar *además su significación humana*, la muerte precisa[mente] de X. Esto no es lógico ni prelógico –v. 152. Es perfecta[mente] razonable. (Esto está bien).

Según L[évy] B[ruhl] el princ[ipio] no admite nada "fortuito". "El azar es el mecanismo comportándose como si poseyese una intención" –156– [86] Para no–//

✲87

Bergson. Sources. 9

[79] Comporta [tachado]
[80] No [tachado]
[81] [16/5/3-12]
[82] Entre la [tachado]
[83] [Superpuesto]
[84] [Superpuesto]
[85] [Superpuesto]
[86] Y su [tachado]
[87] [16/5/3-13]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

//sotros es "el azar una intención q[ue] se ha vaciado de su contenido", la pura forma "intención". Rehagamos el camino hacia atrás: la intención se va precisando y hasta se sobrecargará caricatural[mente] de materia.

[88] No hay, pues, mentalidad diferente pero para pasar de la nuestra a la suya hay q[ue] ejecutar dos [89] operaciones: 1° abolir nuestra ciencia 2° dejarse ir a una pereza mental. (Error de este método: v[éase] nota uno en la pág[ina] 157).

El prim[itivo] se debió contentar primero con entidades no personales. Los grandes sustos nos presenta el "suceso" como una entidad individualizada. Franceses y el terremoto de California. Esta entidad adquiere algo *como* caracteres humanos –su buena o mala intención[,] por ej[ejemplo] así sucesiva[mente] se llegará hasta los dioses.

⁂[90]

Bergson. Sources. 10

Instinto en Bergson

Ya es deplorable que tengamos que emplear en biología zoológica el concepto de "instinto". Pero siquiera en ella representa más que una explicación[,] la descripción [91] rigurosa de un tipo de puros hechos: ciertos comportamientos efectivos de los animales. A esto añade, en rigor, solo la indicación de que quedan [92] inexplicados. Es, pues, el hueco de *una* explicación[,] cosa q[ue] no se advierte porque los hechos [93] descritos son incuestionables y [94] se presentan como una realidad. La antigua noción que hacía del instinto en principio causativo de carácter misterioso[,] viene entonces oficiosa[mente][,] pero no oficial[mente][,] a gravitar sobre el estricto concepto de instinto hoy vigente.

Pero en B[ergson] el instinto es una "bonne a tout faire" una bonne q[ue] es un hada y una varita mágica. Él proporciona y saca de la nada cuanto se le pide.

B[ergson] necesita dioses y él se los proporciona al punto. Necesita explicar el origen de la magia: sus operaciones no [95] son creadas en la plena luz de la inteligencia, no son ocurrencias de ella sino "representaciones en q[ue] la inteligencia traduce [96] sugestiones del instinto". De este, pues, viene lo decisivo

[88] Advertencia sobre el exceso en las supersti [tachado]
[89] Algunas [tachado]
[90] [16/5/3-14]
[91] Función [tachado]
[92] Son inex [tachado]
[93] Al [tachado]
[94] Parecen [tachado]
[95] Pr [tachado]
[96] Las [tachado]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

en su aparición. Este es quien las inventa. El instinto es en B[ergson] un saco mágico del q[ue] se saca al punto, presto y listo, cuanto hace falta. Y lo curioso es q[ue] Bergson continúa la frase anterior: Más precisamente, hay una lógica del cuerpo, prolongación del deseo, q[ue] se ejerce mucho antes de que la intel[igencia] le haya encontrado una forma conceptual" –176. A eso llama B[ergson] "más precisa[mente]". Pero q[ue] es *precisa*[mente] una "lógica del cuerpo" –[¿]cuándo empezamos a caer en la cuenta de q[ue] no sabemos muy bien lo q[ue] es la lógica del pensamiento?

En realidad todas esas operaciones suponen y se derivan [97] de ideas que la inteligencia construye, ensaya y desarrolla[;] son claras experiencias mentales[;] son hipótesis.

✲98

Bergson. Sources. 11

No se ve porque la idea del "mana" éter no ha de ser una hipótesis de la realidad tan intelectual e inteligente –en su estadio y en función del círculo de hechos atendidos– como la gravedad. Evidente[mente] en su hallazgo interviene esencial[mente] que [99] el [100] panorama objetivo o mundo que él va a aclarar[;] [y que] ocupa [en] el hombre individual, [con] sus intereses y deseos un lugar q[ue] no ocupa en el nuestro. Dígase, pues, el h[ombre] prim[itivo] no había llegado a desarticular por abstracción del mundo objetivo su persona y sus deseos. Aquellos y estos se le presentaban como siendo cosas [101] también que "hay ahí" o mejor dicho realidades y a que ni las cosas eran para él aún propia[mente] cosas [*sic*]. Pero no se diga que no es "lógico" ante un mundo así inventar la idea de "mana". Lo ilógico, lo absurdo y lo "instintivo" hubiera sido ante ese mundo pensar en la abstractísima idea de la gravedad.

No podemos, pues[,] aceptar el inneísmo de la magia. "La magia es puesta innata al h[ombre] puesto q[ue] es solo la exteriorización de un//

✲102

Bergson. Sources. 12

[97] [Ilegible] [tachado]
[98] [16/5/3-15]
[99] En [tachado]
[100] Mundo [tachado]
[101] En [tachado]
[102] [16/5/3-16]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

"deseo que llena el corazón". 177

La magia se resuelve en dos elementos: 1° el deseo de actuar donde quiera. 2° La idea (eh? Idea?) de q[ue] las cosas están cargadas o se dejan cargar de lo q[ue] llamaríamos un fluido humano.

Magia y ciencia

En la pág[ina] 181 se [103] ve obligado –su tesis le obliga– a justificar porqué el [104] primitivo no era más inteligente, en rigor, desde su explicación de la magia por el instinto, porqué no era inteligente.

Error de suponer que la magia ha preparado a la ciencia; la ha estorbado –182. Magia y ciencia coexisten en el primitivo [105]. El civilizado por un esfuerzo ha hecho q[ue] el poco de ciencia reabre contra el mucho de magia y lo desaloje. El no-civilizado por pereza ha dejado que la magia [106] invada el poco de ciencia. (Según esto habría una ciencia primigenia perdida).

(Falso creer q[ue] no era igual al actual el auténtico primitivo). (¿Por qué suponer que eran menos mágicos q[ue] el no-civilizado actual? 183-[)] (Hoy lo son unos; mucho más que otros pero no por ser más científicos).

❊[107]

Bergson. Sources. 13

Magia y religión

Hace constar que llama religión a una cierta función espiritual –cuyas notas dice q[ue] ha dado en parte y aún agregara otras (formal[mente][,] no lo ha hecho hasta aquí). Esa *realidad* trasciende el uso ordinario de la palabra religión.

En este sentido más amplio la magia es religión aunque en ella el h[ombre] lo espera todo de la naturaleza y no de entidades personales.

Podemos saltar hasta p. 198.

Magia y animismo elemental "responden exacta[mente] a las necesidades del individuo y de la sociedad, limitados uno y otro en sus ambiciones, que la [108] *naturaleza había querido*". (¿Qué es eso de q[ue] la "naturaleza quiere…?" En primer lugar no entendemos q[ue] es la naturaleza como entidad absoluta (el "elan vital") –y por tanto no nos representamos q[ue] sea en general su querer. Pero aun//

[103] Cree [tachado]
[104] No civiles [tachado]
[105] Los no civilizados por pereza [tachado]
[106] Da [tachado]
[107] [16/5/3-17]
[108] Sociedad [tachado]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

✲109

Bergson. Sources. 14

//q[ue] en general lo entreviésemos es positivo q[ue] no podamos afirmar q[ue] la nat[uraleza] quiera ni al individuo ni a la sociedad y menos a su combinación limitada. Primero dijo B[ergson] la nat[uraleza] en la soc[iedad] n' avait pas aux indiv[idu] [*sic*]. Luego fue resultando q[ue] también a estos. Luego que "limitados". La verdad es que ni el indiv[iduo] está tan bien q[ue] parezca premeditado ni la sociedad. [110] Si la nat[uraleza] quería una combinación así[,] podía haber inventado a individuos de suyo mejor dotados u otra forma de convivencia que no fuese precisa[mente][,] lo q[ue] precisa[mente] es la sociedad). Véase tocado esto ya y ya ininteligible[mente] en Evol[ución] Crea[dora] 110.

✲111

Al hacer consistir el pensamiento en fantasía quiero decir que la obra [112] intelectual [113] termina siempre en productos que tienen carácter fantástico, que no son copia de nada externo al intelecto, sino construcción de este. En [114] el sentido habitual del término fantasía [115] va implicado el reconocimiento de mente facturas que coinciden con lo [116] recibido por la mente y[,] por lo mismo, se acentúa solo [117] su carácter de "creaciones" subjetivas. Esto es lo que me importa transportar por extensión a todo [118] pensamiento y en este sentido todo el pensamiento es "poético".

✲119

El cap[ítulo] II de B[ergson] es espléndido (aunque insuficiente). Proclama ser absorbido, analizado, depurado y –superado. ¿Cuándo se ha hecho esto? Absurdo en los países latinos y anglosajones de no explotar sus grandes libros.

---

[109] [16/5/3-18]
[110] Pa [tachado]
[111] [16/5/3-19]
[112] Mental [tachado]
[113] Da [tachado]
[114] La fanta [tachado]
[115] Se [tachado]
[116] Nada [tachado]
[117] El [tachado]
[118] La [tachado]
[119] [16/5/3-20]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Bergson inexplotado. Cada cual sale cantando su aria –Solidaridad intelectual de los intelectuales. La obligación de confrontar las propias ideas con las ajenas daría a ambas como denominador[,] y automática[mente] el pensamiento se [120] de individualizaría lo suficiente y se haría colectivo en el sentido de solidario.

— — —

Necesidad de reorganizar la Facultad de Fil[osofía] y Letr[as] en Fac[ultad] de Humanidades –estructurándola desde la estructura de los problemas del hombre (Etnografía en Fil[osofía] y Letras).

✲121

Bergson dice q[ue] /el papel de/[122] la inteligencia es resolver problemas análogos a los q[ue] resuelve el instinto 170 –Análogos es un vocablo cauteloso. Bergson no quiere comprometerse porque no ve clara la cuestión y quiere hacer como si la viese clara. Cuando se usa un vocablo en esa forma hay q[ue] prescindir de su significado –y a q[ue] este no nos esclarece por si la idea del autor– y ver qué papel representa. Y en este caso el papel es de significar "los mismos" –los "mismos-para-el-caso". Ahora bien, esto es falso. Los problemas del hombre son inversos a los del animal –No se adapta al mundo. El hombre "quiere-no necesita" q[ue] el mundo sea otro del que es, quiere adaptarlo a sí. El hombre quiere su bienestar –y este consiste en cosas imposibles– porque imprevistas en la naturaleza. Es el poeta en el sentido doble de q[ue] fantasea un poema y además quiere hacerlo, realizarlo, *ποιειν*.

✲123

Bergson

B[ergson] opone la función fábula a la razonable. Aquella produce ideas "imaginarias", p. 124. Como si el hombre entero no fuera "*fábula*".

— — —

137- No es escrito q[ue] la idea de la supervivencia se origina bajo la intención y perspectiva de una prolongación de la vida del individuo. La sobrevida de los muertos para la mayor parte de los primitivos no se enlazaría con la continuidad de la existencia personal. Es decir, que el hombre vivo no se ve como

[120] Despe [tachado]
[121] [16/5/3-21]
[122] [Superpuesto]
[123] [16/5/3-22]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

subsistiendo en la ultra vida –*El* "espíritu", el [124] de los Pondo es otro tipo de ser que el hombre vivo y por eso es pensado siempre como "otro" que uno mismo, como el espíritu del padre o el abuelo no del mío.

[124] [Ilegible]