

El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson

Camille Lacau St Guily

ORCID: 0000-0002-5545-1867

Resumen

José Ortega y Gasset fue en España uno de los primeros en conocer y difundir la filosofía de Henri Bergson. Sin embargo, el vínculo profundamente ambivalente y conflictivo con el gran filósofo de la Tercera República francesa no ha contribuido a visualizar el impacto innegable del bergsonismo en el orteguismo y en el renacimiento de una tradición de filosofía "filosófica" en España. Ortega ha tendido a posicionarse como el árbitro ideológico de su tiempo, reduciendo el bergsonismo a una forma de radicalismo metafísico cuando Bergson ha alimentado gran parte de la teoría del raciovitalismo.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Bergson, bergsonismo, historia cultural, filosofía, Edad de Plata

Abstract

José Ortega y Gasset is one of the first to know and spread the philosophy of Henri Berson in Spain. However, this deeply ambivalent and conflicted link with the great philosopher from the Third French Republic has not contributed to visualize the undeniable impact of the Bergsonism on the "Orteguism" and the rebirth of a "philosophical" philosophy tradition in Spain. Ortega has tended to position himself as the ideological referee of his time, reducing Bergsonism to a form of metaphysical radicalism even when Bergson has fueled much of the ratiovitalism theory.

Keywords

Ortega y Gasset, Bergson, bergsonism, cultural history, philosophy, Silver Age

Existe una posición demasiado corriente de la historiografía en la filosofía española, una tendencia que consiste en infravalorar la importancia estructural de la filosofía bergsoniana en la historia de las ideas españolas, como si Henri Bergson (1859-1941) hubiera sido un pensador "secundario" al cual ni Miguel de Unamuno (1864-1936) ni José Ortega y Gasset (1883-1955) tendrían nada que envidiar. Muchos repiten incansablemente que los dos "filósofos" españoles no tienen ninguna deuda con él ya que sus pensamientos han evolucionado "de manera paralela", sin punto de contacto. ¿Cómo poder legitimar esa contrucción historiográfica de un paralelismo filosófico entre Ortega y Gasset —o Unamuno¹— y Bergson? Parece que no se ha privilegiado suficientemente el estudio de su vínculo a través de una perspectiva de historia cultural que impone una reconstitución auténtica de las relaciones

¹ No será objeto de nuestro estudio.

Cómo citar este artículo:

Lacau St Guily, C. (2013). El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson. *Revista de Estudios Orteguianos*, (26), 163-183.
<https://doi.org/10.63487/reo.419>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 26. 2013
mayo-octubre

que se han tejido entre ellos; una lógica científica de historia cultural permite recomponer la cronología de su encuentro intelectual. Hay que pensar el camino espiritual de Ortega “en durée” (Bergson) y no de manera abstracta, fuera del tiempo. Se debe considerar que el hermetismo de las fronteras no existe en la “república de las letras”. Los flujos de ideas bergsonianas traspasaron los Pirineos antes de lo que se suele decir.

De entrada, parece que la dictadura nacionalista de Franco tuvo una influencia indirecta sobre la historiografía que adoptó una lógica particular, la de proteger el patrimonio cultural nacional de la era prefranquista, como si tuviera que defender un paraíso perdido, un período intelectual y filosófico “lento”, para contrarrestar la inanidad intelectual de su propio período.

Si José Ortega y Gasset ha ejercido un magisterio intelectual en su país, cabe señalar la importancia del bergsonismo en su filosofía, es decir, también en la reconstitución de una tradición de filosofía “filosófica”² en España a principios del siglo XX. Por consiguiente, si, en efecto, la dictadura franquista impidió que se construyera una tradición filosófica española libre y si contribuyó a la manía actual de querer dar existencia a una filosofía “puramente” española, es necesario reconocer por el contrario que ni Miguel de Unamuno ni José Ortega y Gasset fueron puros “creadores” filosóficos en el sentido etimológico, *ex nihilo*. Sus pensamientos echan raíces en un mantillo europeo, entre otros, bergsoniano; incluso José Ortega y Gasset ha sabido reivindicar la necesidad de inspirarse en los paradigmas extranjeros en una lógica de apertura europeísta para “regenerar” la filosofía española, después de largas décadas de inercia sistemática. A finales del siglo XIX, sólo debaten de manera esporádica sobre cuestiones metafísicas algunos krausistas, positivistas y católicos neotomistas. Ortega y Gasset facilita la reconstrucción de una escuela filosófica española, la “Escuela de Madrid”. Se alimenta de todos los grandes flujos intelectuales mundiales como los que construyen Goethe, Simmel, Dilthey, Nietzsche, Husserl, Heidegger o Bergson, aunque Ortega intente sobre todo imponer en España un modelo de pensamiento original, intentando difuminar en esa lógica algunas influencias europeas. La historiografía no es la única responsable de esa negación, o más bien de esa desvalorización, del papel de Henri Bergson en la reconstrucción de la filosofía en España entre los años 1900-1936 y particularmente a partir de 1910 –fecha del nombramiento de Ortega en la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid. La actitud muy ambivalente del mismo Ortega y Gasset respecto a la filosofía “*mondaine*”, intuicionista, mística y radical (según sus propias palabras) de

² Ortega y Gasset utiliza la expresión “filosofar filosóficamente”: *El tema de nuestro tiempo*, III, 715. Se opone a la modalidad filosófica más difundida en España, la poética.

Bergson ha contribuido a la falta de visibilidad del papel estructural del bergsonismo en el renacimiento filosófico español.

A pesar del vínculo conflictivo, a veces discordante, entre Ortega y Bergson, se analizará cómo el bergsonismo en particular ha tenido una importancia estructural en el orteguismo y en toda la tradición orteguiana a la cual pertenecen todos los grandes pensadores españoles, los cuales se exilian mayoritariamente bajo la dictadura, y que contribuyen al (re)florecimiento de la filosofía en España. En efecto, los protagonistas orteguianos de esta reconstrucción, como Manuel García Morente (1886-1942), José Gaos (1900-1969), Xavier Zubiri (1898-1983), Joaquín Xirau (1895-1946), María Zambrano (1904-1991), Manuel Granell (1906-1993), Julián Marías (1914-2005), etc., son receptores y transformadores del bergsonismo en España: lo “metabolizan”. En algún sentido, estos discípulos orteguianos participan en la “bergsonización” de una parte de la orientación doctrinal de la filosofía que conoce, entre 1910 y 1936, no su “Edad de Plata”, sino su edad de oro³.

Finalmente, Ortega desempeña un papel paradójico en la propagación del bergsonismo en la Península. Es el gran actor de su difusión “filosófica” y, al mismo tiempo, el que más minimiza su impacto en la “regeneración metafísica” española.

Precoz descubrimiento orteguiano de Bergson

A pesar del lazo “conflictivo” de José Ortega y Gasset con Bergson, el español es una de las primeras figuras en conocer al pensador de la “filosofía nueva” en España y en difundirlo, pero cuando Alain Guy dice que, desde 1900, todos leían a Bergson, su conclusión parece exagerada⁴. En efecto, antes de Ortega, sólo lo leen a través de artículos en las revistas, o conocen ciertos “filosofemas” bergsonianos algunos krausistas como Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) –y algunos de sus discípulos como Juan Vicente Viqueira (1886-1924) o Manuel Navarro Flores (1871-1950)–, el filólogo Eduardo Benot (1822-1907), el “Erasmus español de la contemporaneidad” Leopoldo Alas *Clarín* (1852-1901) –que da conferencias sobre las teorías de la filosofía nueva en el Ateneo de Madrid en 1897–, Martínez Ruiz *Azorín* (1873-1967), Unamuno,

³ Si José Carlos Mainer habla, en su famoso libro de 1975, *La Edad de Plata (1902-1939)*, de ese período como una “edad de plata”, nos parece que, en el terreno “filosófico”, en el sentido estricto, una dinámica, un verdadero espíritu de grupo, se ponen en marcha, en los años diez, como no se había producido nunca en España. Así que la época que va desde el principio del siglo XX a 1936 nos parece tan importante como la edad de oro cultural, o quizás más importante todavía, a nivel filosófico.

⁴ Alain GUY, “Ortega y Bergson”, *Revista de Filosofía*, enero-junio (1984), p. 5.

así como algunos poetas “modernistas” (en el sentido español, es decir, literario, especie equivalente a los simbolistas). Pero los primeros teóricos del bergsonismo “filosófico”, en España, son los católicos: un violento antibergsonismo neoescolástico intenta con la crisis teológica del modernismo⁵ que estalla en 1907 y cuyo máximo representante en filosofía es Bergson, proteger a España contra una invasión potencial del “veneno” modernista bergsoniano.

Sin embargo el que lo lee de manera sistemática, “racional” y no fragmentaria, por primera vez, en España, es Ortega, que sabe al mismo tiempo adaptarse a las circunstancias españolas⁶.

Ortega descubre el bergsonismo sin duda tempranamente. Un indicio prueba la conciencia precoz, a los veintitres años, que tiene Ortega del papel de Bergson en la historia de las ideas. En un artículo de diciembre de 1924 titulado “Cosmopolitismo”, publicado en la revista que crea en 1923, la *Revista de Occidente*, Ortega revela que había aconsejado, durante un viaje de estudios financiado por la Junta para Ampliación de Estudios (JAE) a Marburgo, que hace entre noviembre de 1906 y agosto de 1907, a su maestro neokantiano Hermann Cohen (1842-1918) que leyera a Bergson. Esto probaría que, en el Madrid de los años 1900-1905, el nombre y las ideas de Bergson habrían circulado⁷. No es en Alemania donde Ortega habría oído inicialmente hablar de Bergson sino en España, antes de sus viajes de estudios alemanes que empieza en 1905, fecha en la cual va a Leipzig, luego a Berlín⁸.

⁵ En el sentido religioso.

⁶ Según Ortega, en efecto, ni la cátedra ni la sistematicidad del libro ni la solemnidad tienen eficacia intelectual. El periódico aparece en tales circunstancias españolas como un vector adecuado para hablar de filosofía a los españoles. Nunca España tuvo teóricos como Kant o Hegel. La modalidad por la cual Baltasar Gracián (1601-1658), por ejemplo, pensador del Barroco español, filosofaba no parece haberse constituido en una tradición en España. En 1900, se buscaría en vano una tradición filosófica española. Según Ortega, es de manera asistemática como hay que filosofar en su país, a través del periódico, de la conferencia o de la charla en las *tertulias*. Estos son los marcos a través de los cuales las filosofías influyentes se propagan. Sin embargo, Ortega intenta filosofar “filosóficamente”, mientras desbarata la solemnidad de algunos marcos académicos, y es así como va a hablar de Bergson a los españoles aunque hable de él como un “filósofo” y no como un poeta.

⁷ Aunque, una vez más, a pesar de lo que dice Alain Guy, no “todos” leen a Bergson con entusiasmo en 1900 en “toda” España (Alain GUY, ob. cit., p. 5). Sólo algunos wundtianos españoles conocen su filosofía así como algunos poetas como los hermanos Machado, Juan Ramón Jiménez, Victoriano García Martí, entre otros, que tienen acceso a las revistas francesas, como *Mercur de France*, que evocan el proceso de “bergsonización” de la corriente simbolista.

⁸ “En 1907 –puedo asegurarlo, [...]– no había un solo filósofo en Alemania, entre las figuras predominantes a la fecha, que hubiese leído a Bergson. Yo no conseguí nunca que el gran Hermann Cohen lo leyese, no obstante ser de su misma raza. La distancia entre tales hechos y la realidad actual es tanta, que parece increíble cómo han podido en tan poco tiempo variar tanto las cosas” (V, 200-201).

Además, su biblioteca privada demuestra un conocimiento incontestable, sistemático y precoz del bergsonismo en España. Ortega es una de las pocas figuras españolas que no sólo conoce el bergsonismo bajo la forma de lejanos “filosofemas”, “excentrados” de la metafísica pura, sino que ha leído a Bergson con minuciosidad. Posee la cuarta edición francesa de *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, publicada por Alcan, en 1906, que ha sido reeditada muy rápidamente después y varias veces. Por otra parte, posee la traducción de *La evolución creadora*, del argentino Carlos Malagarriga, de 1912, sobre la cual se ha encargado de manera muy puntillosa de una tarea de corrección de errores de traducción y gazapos. Elabora sobre ésta un estudio más filológico que filosófico, al contrario que sobre la edición de *Matière et mémoire* de 1906, en la cual ha apuntado o subrayado con trazos de color rojo y azul cada página, lo que marca la fuerza de su interés por ese escrito. Posee igualmente la séptima edición de *L'Évolution créatrice*, en francés, publicada en Félix Alcan, en 1911, y la edición 47.^a, de 1939, apuntada y subrayada; también posee la edición 67.^a de *L'Évolution créatrice*, de 1948, pero las páginas no fueron cortadas. Después de la consulta del ejemplar español de Ortega de *La evolución creadora*, se puede uno preguntar si no había participado en el proceso editorial de publicación del tercer libro mayor de Bergson, en España, dado el estudio muy preciso de correcciones textuales. Por lo visto, son los dos libros, *Materia y memoria* y *La evolución creadora*, los que más han marcado su espíritu. No posee en su biblioteca más que la traducción de 1919 de la tesis de Bergson publicada en Francia en 1889, es decir treinta años antes. La edición española de 1919 de la tesis de Bergson consta de algunas anotaciones y algunos subrayados rojos. No obstante, en la primera conferencia sistemática que hace sobre el bergsonismo, en el Ateneo de Madrid en enero de 1912, parece señalar lo contrario, lo que muestra de buenas a primeras el vínculo paradójico de Ortega con Bergson. En su biblioteca abundan los libros de y sobre Bergson, pero, en 1912, Ortega no quiere reconocer la menor transcendencia de su filosofía y la deniega⁹.

El desprecio que manifiesta en cuanto al bergsonismo, dada su consideración, en 1912, de la tesis de Bergson, choca respecto a los libros conservados en su biblioteca y al interés que le suscitó la lectura de *Materia y memoria* y

⁹ “Bergson publicó en 1888 su primera obra: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y ésta es la única contribución positiva a la evolución de la filosofía. Después no ha hecho sino sacar de quicio lo que allí había de formal y de estimable, disolviendo sus temas con una insistencia fatigosa en preciosísima retórica. Lo que a veces se lee proclamando a Bergson como uno de los grandes filósofos que ha tenido la humanidad, como un hombre en que hace crisis no sólo el pensar contemporáneo, ni siquiera el moderno, sino tranquilamente las veintiséis centurias de pensar europeo, es —permítaseme la expresión— una inocentada” (“Tendencias actuales de la filosofía”, VII, 268).

La evolución creadora. Ello podría hacer pensar que ha leído el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* antes de 1919. Sus escritos personales, anteriores a esta fecha lo revelan. Hay que subrayar también que el estado actual de la biblioteca de Ortega no da cuenta de los libros que poseía inicialmente. Sus viajes, sus mudanzas, su exilio, dejan imaginar la pérdida probable que ha sufrido su biblioteca. Quizás poseyera una edición anterior a 1919 de la tesis de Bergson.

Ortega tiene igualmente en su biblioteca un libro de Georg Simmel (1858-1918), de 1907, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: eine erkenntnistheoretische Studie*, dedicado a Bergson; un libro de 1911 de C. Coignet (1823-1918), titulado *De Kant à Bergson: réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau*¹⁰; la crítica de 1912, publicada en *Mercure de France*, del racionalista cartesiano y socialista Julien Benda (1867-1956), *Le bergsonisme: ou une philosophie de la mobilité*; la traducción del republicano catalán, Carlos Rahola (1881-1939), del libro del bergsoniano Le Roy (1870-1954), *Bergson*¹¹; la traducción francesa del de W. James (1842-1910) sobre *Le pragmatisme*¹², con introducción de Bergson; el libro de Jankélévitch (1903-1985) de 1930, *Bergson*¹³; las conferencias, publicadas en 1934, de Bergson, tituladas *La pensée et le mouvant: essais et conférences*¹⁴, cuyos artículos ha leído de manera individual, antes de 1934; la *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*¹⁵, de Charles Péguy (1873-1914); *Les Assertions bergsoniennes*¹⁶, de Michel Fénart; la última obra de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*¹⁷, de la cual posee la edición decimoctava de 1937; y la *Introducción a Bergson*¹⁸, de uno de sus antiguos estudiantes de la Universidad de Barcelona, admirador de los filósofos alemanes, y de Bergson y de Xavier Zubiri, el catalán José Ferrater Mora (1912-1991).

La biblioteca de Ortega muestra que Bergson no es para él un mero entretenimiento, que no le suscita indiferencia y que no ha recorrido un camino espiritual paralelo al del bergsonismo. No obstante, Ortega y Gasset no acepta reconocer cualquier filiación con el bergsonismo. Según su discípulo Julián Marías, "Ortega ha repetido siempre que su abordaje a las plays de la filosofía de

¹⁰ Clarisse COIGNET, *De Kant à Bergson: réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau*. París: Félix Alcan, 1911.

¹¹ Edouard LE ROY, *Bergson*, traducción de Carlos RAHOLA. Barcelona: Labor, 1928.

¹² William JAMES, *Le Pragmatisme*, traducción de Émile LE BRUN. París: Ernest Flammarion, 1929.

¹³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Bergson*. París: Félix Alcan, 1930.

¹⁴ Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant: essais et conférences*, 4.^a ed., París: Félix Alcan, 1934.

¹⁵ Charles PÉGUY, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*. París: Gallimard, 1935 [1914].

¹⁶ Michel FÉNART, *Les Assertions bergsoniennes*. París: Vrin, 1936.

¹⁷ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 18.^a ed. París: Félix Alcan, 1937 [1932].

¹⁸ José FERRATER MORA, *Introducción a Bergson*. Buenos Aires: Sudamericana, 1946.

la vida se realizó gracias a una intuición personal sin indicaciones ni auxilios de expertos y vigías”. (J. Marías, *Ortega*, I, p. 165). “¿Es esto creíble?”¹⁹, pregunta, certeramente, Nemesio González Caminero, en su libro *Unamuno y Ortega*.

¿Ortega, primer publicista de la filosofía bergsoniana?

Ortega tiene un singular conocimiento del bergsonismo; con el enfoque “filosófico” que tiene de él, lo hace circular adaptándose a las circunstancias filosóficas españolas. No obstante, no para de denigrarlo ni ridiculizarlo, o de manera ideológica, proponiéndole una superación dialéctica, sobre todo, en la formulación de su doctrina: el raciovitalismo; el pensamiento racionalista corrige su posicionamiento gracias a los que tomaron la vía del raciovitalismo y del vitalismo, precisamente bergsoniano. A pesar de lo que piensa uno de los antiguos discípulos de Leopoldo Alas, Andrés González-Blanco (1886-1924), en un artículo titulado “La filosofía de Bergson”, publicado en junio de 1916 en la revista *Nuestro tiempo*, Ortega no es un introductor evidente del bergsonismo en España aunque tenga el mérito de hacerlo conocer filosóficamente. Según González-Blanco, mientras que Leopoldo Alas habría expuesto el bergsonismo de manera fragmentaria y poco filosófica, Ortega habla de él como un filósofo a los españoles, en las conferencias que dio en enero de 1912 en el Ateneo de Madrid²⁰. Al leer las conferencias de Ortega y Gasset sobre las “tendencias actuales de la filosofía”, se puede notar, por una parte, como subraya A. González-Blanco, que Ortega ha sido el primero en abordar el bergsonismo de manera sistemática, situándolo en la historia de las ideas; pero habla de esa filosofía con cierto menosprecio. Ortega, en un momento un poco anterior a 1912, en la prensa, no se mostraba tierno con Bergson. Así, mientras que en abril de 1910 Ortega rinde homenaje al papel filosófico estructural de Bergson, apenas algunos meses más tarde le manifiesta públicamente su desdén.

¹⁹ Nemesio GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno y Ortega. Estudios*, edición de Franco DÍAZ DE CERIO y Eusebio GIL. Roma, Madrid: Università Gregoriana, Universidad Pontificia Comillas, 1987, p. 817.

²⁰ “Uno de los que más han contribuido a hacer que se conozca y se lea a Bergson ha sido el conocido publicista y catedrático D. José Ortega y Gasset, que hizo una luminosa exposición de su sistema en unas conferencias dadas en el Ateneo de Madrid en enero 1912. Poco conocido era hasta esa fecha el nombre de Bergson y apenas si *Clarín*, ese explorador inquieto de las corrientes modernas del pensamiento, siempre a las escuchas de las últimas novedades de la filosofía europea, había lanzado tímidamente su nombre, y más que su nombre, la enunciación somera y la alusión fugitiva a sus doctrinas [...]. Así que sus sugerencias puramente fragmentarias no pudieron despertar en los lectores españoles el estímulo de leer a Bergson. Es a Ortega y Gasset a quien correspondía este honor” (Andrés GONZÁLEZ-BLANCO, “La filosofía de Bergson”, *Nuestro tiempo*, 16.2 (1916), pp. 289-290).

Es en el diario *El Imparcial* en el que Ortega y Gasset evoca por primera vez, en un “espacio público”²¹ el nombre de Bergson en un artículo publicado el 29 de abril de 1910, titulado “¿Una exposición Zuloaga?” En ese artículo, Ortega y Gasset pide –casi quince años después de Leopoldo Alas *Clarín*– al Ministerio de Instrucción Pública y de Bellas Artes que España facilite la visita de grandes figuras intelectuales europeas y mundiales. Ortega cita a Bergson entre esas personalidades influyentes: “¿Por qué no ha de ocuparse en solicitar a las grandes personalidades europeas para que den conferencias en España? Los grandes exploradores –Sven Hedin, Peary–, los grandes literatos –France, Lemaître, Pascoli, Bernard Shaw– los grandes pensadores –Bergson, Croce, Simmel?” Cuando escribe eso, en 1910, Ortega ya tiene conciencia de la fama y de la importancia de la figura de Bergson, en la historia de las ideas entre otras materias. Manifiesta también la necesidad de que España se abra a los eruditos foráneos que puedan contribuir así a una forma de “regeneración” cultural del país.

¿Desprecio orteguiano de un filósofo popular, vitalista y místico?

Sin embargo, apenas algunos meses más tarde en *El Imparcial*, el 10 de septiembre de 1911, en un artículo titulado “Aleman, latín, griego”, Ortega desprecia el bergsonismo que reduce a una filosofía “*demi-mondaine*”, expresión que reutiliza en un artículo publicado en *La Prensa* el 19 de septiembre de 1911: “Sólo el señor Bergson perpetúa la sabiduría de antiguo régimen exponiendo, ante un numeroso auditorio, una filosofía *demi-mondaine*”²². En contra de Ortega, Unamuno defiende esa filosofía que él considera entonces positiva y abiertamente como “*mondaine*” en *España moderna* –en la cual se ha publicado, a través de fragmentos, *Del sentimiento trágico de la vida*. Además, desde Marburgo, donde Ortega toma clases neokantianas en agosto de 1911, formula de manera diferente ese mismo juicio despectivo de la filosofía de Bergson²³. Según él, la filosofía bergsoniana no puede pretender la universalidad; atrae a la muchedumbre, con sus artificios y sus centelleos; en ese sentido, es una filosofía “*demi-mondaine*”.

²¹ Sin embargo, ha hablado de Bergson, en unos marcos más íntimos, alrededor de 1905, en la medida en que es, sin duda, en ese período cuando descubre a Bergson, en Madrid. Lleva casi cinco años sin hablar de él públicamente.

²² I, 451.

²³ “La filosofía no es ya una variedad de la retórica como en Cousin, ni una especie de *causerie* como en Renan: sólo *monsieur* Bergson perpetúa la ciencia entretenida, exponiendo ante un auditorio numerosísimo su nuevo espiritualismo que es –hablemos en serio– una filosofía *demi-mondaine*”, I, 465-466.

Por otra parte, en 1912, en “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa”, en el subcapítulo “Sobre un pensamiento de Schelling”, Ortega y Gasset subraya la postura de Bergson contra el determinismo y luego lo desdén: dice de él que es “meliflúo”; considera que su pensamiento es soso y meloso. Constituye una nueva manera de reprocharle el ser “popular” y un “*demi-mondain*”; su escritura metafórica seduce a las masas²⁴. Formula otra vez exactamente esa frase en un artículo de 1915, titulado “La guerra, los pueblos y los dioses”²⁵.

En las conferencias que da Ortega, en enero de 1912, en el Ateneo de Madrid, de las cuales habla A. González-Blanco en su artículo de junio de 1916, publicado en la revista *Nuestro tiempo*, el tono es igualmente agresivo con Bergson y el bergsonismo. Se explica, entre otros motivos, por el estado intelectual en el cual Ortega se encuentra en aquel entonces. Cinco años antes vuelve de Alemania donde ha estudiado con los neokantianos Cohen y Natorp; en Alemania, ha asistido también a unas clases de psicología experimental de Wundt (1832-1920). Las posiciones de Bergson respecto al kantismo y la psicología científica experimental son claras²⁶ y Ortega no ha sentido todavía el sentimiento de asfixia del cual hablará más tarde, que experimenta en su “presión kantiana”. En 1912, Ortega está bajo diversas influencias alemanas. Tiene que honrar su deber de “introducción” en España de Wundt y del neokantismo, aunque se interese igualmente por Husserl que intenta superar el kantismo para “volver a las cosas mismas”. Así, su adhesión a las filosofías alemanas más diversas, en 1912 –tanto a la psicología científica, al neokantismo como al idealismo trascendental de Husserl– explica el recelo que tiene por la tradición filosófica mística, de la cual Bergson es un representante. Lo que expone en una de las cuatro conferencias dadas en 1912 sobre el tema de las “tendencias actuales de la filosofía”, lo demuestra²⁷.

Más tarde, en otra conferencia sobre la “Filosofía del espíritu”, pronuncia también en enero de 1912, Ortega se detiene particularmente en Bergson²⁸.

²⁴ “Dar como fundamento al determinismo histórico nociones biológicas es tan ilusorio, que un pensador sutil de nuestros días, el doctor meliflúo *monieur* Bergson, ha podido restaurar merced a ella el extremo indeterminismo. Un cerebro es para Bergson una fábrica de indeterminaciones”, VII, 279.

²⁵ I, 915.

²⁶ Su tesis sobre los *Datos inmediatos* es una crítica contra la filosofía cuantificadora e intelectualista de Kant y contra la psicología científica que reduce la conciencia a un dato medible.

²⁷ “Son éstas las filosofías tumultuosas que reinan en las edades románticas y suelen prolongar algunos descubrimientos de innegable valor en equívocas gesticulaciones místicas. Pienso en ustedes en Heráclito el Oscuro, en Plotino, en Paracelso, en Schelling, en Schopenhauer, en Bergson”, VII, 244. Paracelso (1493-1541) es un médico suizo del Renacimiento, conocido por sus dotes de alquimista y su atracción mística por el ocultismo y la teosofía.

²⁸ “El bergsonismo se llama a sí propio, con intención agresiva, filosofía de la vida, vitalismo, y pretende oponerse a toda la tradición multisecular de nuestra ciencia porque en su opinión

Ortega parece exasperado por la obsesión actual representada según él por Bergson, y que consiste en despreciar el trabajo de los científicos que Ortega valora mucho en ese período. En su opinión, los científicos en su laboratorio se dedican precisamente a entender, a “pensar” lo que es la vida, por lo que replicarles constantemente que “hay que vivir la vida” no tiene sentido. Se esboza ya su rechazo de un vitalismo excesivo que teoriza, entre otros, en su ensayo “Ni vitalismo, ni racionalismo”, publicado en la *Revista de Occidente* en octubre de 1924. Para el Ortega y Gasset de enero de 1912, el bergsonismo tiende a una forma de anti-intelectualismo estéril²⁹. Bergson forma parte de esas personas que oponen a la ciencia la vida y a la vida la ciencia y que oponen, según Ortega, la filosofía a la vida. Bergson sería el predicador del “no filosofemos sino vivamos”. El español parece reducir el bergsonismo a una especie de vitalismo exaltado o iluminista que olvida considerar que, desde un punto de vista filosófico, la vida no puede vivirse sencillamente sino entenderse, comprenderse, como lo hace la ciencia. Sin embargo, Ortega reconoce que “esta proclamación de la vida tiene algún sentido concreto y estimable”³⁰. Entonces parafrasea a Bergson diciendo que los períodos vitalistas corresponden a unos períodos de crisis durante los cuales “queremos salir de nuestro yo congelado y anquilosado”. Pero, esos períodos son propicios para la emergencia de filosofías de “*dilettanti*”, de “productos efímeros”, donde ya no se necesita la precisión filosófica en la medida en que sólo cuentan “lo popular y aplaudido”³¹. Luego, prosigue su alegato aristocrático, anti-popular, anti-vitalista y anti-bergsonian³². Ortega y Gasset siempre manifestará una actitud exagerada ante la figura “mundana” de Bergson. Nunca soportará la dimensión popular

sólo él resuelve la inadecuación que ha existido siempre entre el conocer y el vivir. Por primera vez, dicen, hay un conocimiento de la vida, pues por primera vez se formula un método de conocimiento que no es una mera abstracción de la plenitud vital, sino una inmersión en la vida misma. Conocer, en sentido estricto, es para Bergson superar el entender, la inteligencia; conocer es vivir los problemas, no pensarlos” (*ibidem*, p. 267).

²⁹ “¡La vida! ¡La vida! En los laboratorios hay muchos cientos de hombres que con aparatos y procedimientos exactísimos, con paciencia exenta de límites, tratan de investigar, tratan de entender la vida. Estos hombres, algunos de ellos geniales, como hoy Loewe, ven en la vida un problema infinitamente difícil propuesto a la veracidad humana. Trabajan afanosos, en realidad agobiados por la dificultad del problema y seguramente que no emplean la palabra vida con exaltación y agresividad [...]. No es en este sentido serio en el que a la hora presente se repite a grandes voces la palabra vida” (*idem*).

³⁰ *Idem*.

³¹ “No quiero decir yo que la obra de Bergson sea uno de aquellos figmentos poco estimables representativos de la época, pero sí tengo que decir que hay en ella algunos haces de equívoca literatura, desde un punto de vista científico taxativamente sin valor –y justamente por estos lados es por donde el gran público, incapaz de entrar en las dificultades de todo pensar técnico, la recibe y aplaude” (*ibidem*, p. 268).

³² *Idem*.

de Bergson, el hecho de que hubiera logrado despertar, en las poblaciones más heterogéneas, cierta inclinación por el pensamiento. Pero, si rechaza aquí el descaro y la superficialidad del vitalismo bergsoniano que él opone al rigor y a la disciplina científicos, Ortega retoma, apenas unos años más tarde, algunos argumentos de Bergson contra el método científico. Ortega considera entonces –inspirado por Bergson– que el fracaso de la ciencia está vinculado con su herencia parmenidiana. La ciencia busca la identidad debajo del cambio. Como Parménides, no considera la realidad heraclitiana del hombre; lo analiza como un ser fijo, intemporal, esencial. Por consiguiente, si Ortega y Gasset habla de Bergson de manera sistemática en enero de 1912 en el Ateneo y hace conocer un bergsonismo “filosófico” a algunos españoles, esas conferencias de 1912 revelan hasta qué punto Ortega ha sido un introductor ambivalente del bergsonismo en su país.

En el curso dado, en 1915, titulado “Sistema de la psicología”, sobre “El problema y la duda”, Ortega revela otra de las dimensiones de la filosofía de Bergson que rechaza con firmeza: su intuicionismo. Dice de la “intuición” que es un término importante y que sería mejor dejarlo quieto en un rincón, *al contrario* de lo que hace Bergson desde París³³. Pero, según él, Bergson no es tan peligroso como los “intuicionistas” de la historia de la humanidad. Su popularidad no es tan grande: “Las consecuencias graves no lo han sido tanto porque ello es que no se ha hecho al señor Bergson tanto caso como a Fichte y Schelling, ni como al venerable Plotino, el nieto fecundo del divino Platón”³⁴. Ortega no para de contradecirse. En efecto, dirá más tarde de Plotino, del maestro Eckhart y de Bergson en el curso que dio en 1929 titulado *¿Qué es filosofía?* que, a pesar de ser intuicionistas místicos, son “geniales pensadores”, haciendo de Bergson una figura igual de importante que la de Plotino³⁵.

Ortega rechazará siempre lo que considera como una forma de anti-intelectualismo del bergsonismo, aunque estime su fuerza filosófica, y buscará sistemáticamente equilibrar los excesos irracionalistas que detecta en este pensamiento formulando una filosofía más racionalista. Para él, el intuicionismo bergsoniano es excesivo, demasiado radical, olvidadizo de la razón y, en ese aspecto, una forma de desequilibrio intelectual.

³³ *Ibidem*, p. 467.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ “Defensa del teólogo frente al místico”, fragmento del curso público sobre *¿Qué es filosofía?* dado en abril de 1929: V, 727. Ortega utilizará varias veces la expresión de “pensadores geniales” para hablar de Plotino, Bergson y del Maestro Eckhart.

¿Positividad de la filosofía popular de Bergson?

Respecto a la importancia de ese pensamiento para él, Ortega recurre por ejemplo a la teoría de los dos yo de Bergson para describir a Pío Baroja (1872-1956), a quien dedica entre otros un ensayo titulado “Ideas sobre Pío Baroja”. Ortega precisa su pensamiento sobre Pío Baroja en el capítulo IX relativo a “El fondo insobornable” con la ayuda de filosofemas bergsonianos³⁶.

En un artículo publicado el 16 de septiembre de 1915 en la revista *España*, y que Ortega no firmó, describe con positividad a Bergson como una figura “admirable”, penetrante y sutil, como el que ha sabido difundir la filosofía mientras eleva el pensamiento popular; forma parte de los que, a la manera de Victor Cousin, han ejercido una influencia considerable sobre los literatos, los periodistas, los cronistas y los escritores de todo género, es decir, sobre esferas “excentradas” de la filosofía *stricto sensu*³⁷. Ortega acaba ese artículo de 1915 con estas palabras por lo menos contradictorias con lo que había dicho sólo tres años antes, en 1912, cuando sólo valoraba su tesis: “Ha escrito pocos libros pero todos excelentes. Su primer trabajo, su tesis doctoral, *Los datos inmediatos*, fue una revelación que de súbito lo elevó a la cima del renombre entre sus colegas”³⁸.

En unas “Notas sobre Bergson” que Ortega redacta en 1915, revela la popularidad, positiva esta vez, del nombre de Bergson en España. Según él, no existe figura más conocida que la de Bergson en el “pequeño pueblo intelectual”. Subraya que todos los jóvenes instruidos han leído los cuatro libros de Bergson³⁹. Desde 1915 el tono de Ortega parece haber cambiado cuando evoca a Bergson. Le reconoce algunos méritos que extrae de lo que denigraba sólo algunos años antes, de su “música encantadora”⁴⁰. También, Ortega considera el bergsonismo en su dimensión estructural de superación, lo cual no había hecho durante largo tiempo. Incluso señala que la publicación de su tesis ha sido el objeto de un “escándalo” y constituye una ruptura considerable en la historia de las ideas del final del siglo XIX. En esa tesis, añade, se com-

³⁶ “Habla yo antes de un cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Generalmente, ese núcleo último e individualísimo de la personalidad está soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros. Sólo algunos hombres dotados de una peculiar energía consiguen vislumbrar en ciertos instantes las actitudes de eso que Bergson llamaría yo profundo. De cuando en cuando llega a la superficie de la conciencia su voz recóndita. Pues bien, Baroja es el caso extrañísimo, en la esfera de mi experiencia único, de un hombre constituido casi exclusivamente por ese fondo insobornable y exento por completo del yo convencional que suele envolverlo”, II, 225.

³⁷ I, 1013.

³⁸ *Ibidem*, pp. 1013-1014.

³⁹ VII, 539.

⁴⁰ *Ibidem*.

baten todos los principios que han regido el pensamiento en la segunda mitad del siglo XIX. El bergsonismo ofrece así la posibilidad de superar el positivismo, el matematicismo, el naturalismo. Termina la nota de 1915 reconociendo el valor del filósofo francés: "Ha sido éste uno de los más poderosos anticipadores del porvenir"⁴¹.

Es Ortega y Gasset quien presenta a Bergson en alguna de sus conferencias madrileñas de mayo de 1916, pues, simboliza en algún sentido la única figura filosófica española en aquel entonces. Se muestra muy elogioso con Bergson, al que califica como uno "de los más grandes en la jerarquía espiritual de nuestra época". Al contrario que Leopoldo Alas, Ortega veía cumplirse su petición formulada en 1910 al Ministerio de Instrucción Pública⁴². Al recibir a Bergson en el Ateneo, Ortega tiene conciencia de que ese "lugar de cultura" típicamente español vive uno de sus acontecimientos más prestigiosos, y señala que España no se queda al margen del movimiento filosófico europeo y mundial. Aprovecha la oportunidad para establecer un contacto más íntimo con el filósofo francés, lo que sin duda contribuye a modificar y dulcificar la percepción que tenía de él. A lo largo de su viaje diplomático, Bergson habría confiado a Ortega su admiración por la libertad de pensamiento de los españoles, lo que no habría de disgustarle. Así lo relata el español en 1916 durante una conferencia dada en la Universidad de Buenos Aires, titulada "Introducción a los problemas actuales de la filosofía"⁴³. A pesar de la ambivalencia de Ortega y Gasset respecto a Bergson y de las dificultades para aceptar su vínculo con el bergsonismo, el filósofo se muestra menos intransigente con él. Esta tolerancia se explica por causas más profundas: Ortega se había encaminado hacia el bergsonismo en el momento de su ruptura con el neokantismo; o quizás el bergsonismo haya participado, como otras filosofías como las de Nietzsche, Dilthey o Scheler, de su evasión de lo que llama su "magnífica prisión kantiana"⁴⁴. Ortega ha ingerido, como dice él mismo, el kantismo y es así como ha

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Así, dice, "nuestra sociedad [el Ateneo], lugar de cultivo y de culto a las ideas podrá, andando el tiempo, recordar con noble emoción que en su recinto resonó una voz de aquéllas que gozan el supremo privilegio de dirigir los destinos intelectuales del hombre" (*ibidem*, p. 541).

⁴³ "Pocas semanas ha me decía el egregio filósofo Bergson que en su viaje por la península lo que más le había sorprendido era el género de independencia espiritual que hallara en los españoles dedicados a disciplinas intelectuales. Independencia espiritual, es decir, liberación de toda cadena exterior e interior, veracidad, crítica, afán de futuro" (*ibidem*, p. 559).

⁴⁴ En efecto, dice en sus reflexiones sobre el bicentenario de Kant que publica en 1924, en su *Revista de Occidente*: "Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión [...]. Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico" ("Reflexiones de centenario (1724-1924)", IV, 255).

podido “por digestión, renacer a nuevo espíritu”⁴⁵. Ese “nuevo espíritu” se ha forjado gracias a varias lecturas; entre otros, gracias a los libros de Bergson. Y a pesar de lo que dice Ortega de que quiere superar el racionalismo y el vitalismo para imponer su teoría raciovitalista, ésta se enraiza, en parte, en la filosofía bergsoniana. Pienso, como subraya Nemesio González Caminero, que “su lectura [la de Bergson] dejó, además, en el antimístico Ortega una huella más profunda de lo que a primera vista parece”⁴⁶. Ya ciertos autores han estudiado el vínculo entre Ortega y Bergson, como por ejemplo Alain Guy, en un artículo titulado “Ortega y Bergson”, Thomas Mermall, en “Ortega y Bergson: un paralelo sociológico”, J. M. Atencia, en “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset”, Nemesio González Caminero, en *Unamuno y Ortega. Estudios*, o Bernard Milhaud, en sus *Prolégomènes à une esthétique de l'existence. Ortega y Gasset entre Bergson et Heidegger*⁴⁷. Bernard Milhaud defiende, con una convicción singular, la incidencia del pensamiento de Bergson sobre la filosofía orteguiana. Muestra así que la lucha de Ortega contra la vieja razón de Kant, contra el pensamiento parmenidiano de la ciencia, por la concepción heracliteana del ser, se inscribe en la continuidad de Bergson. Para Milhaud, la razón vital de Ortega intenta “coger el movimiento en su realidad y su profundidad”⁴⁸. Para el crítico francés, Ortega es el “continuador de Bergson”, en su concepción según la cual “la existencia no está dada toda hecha al hombre, tiene que *hacerla*”⁴⁹. “Ambos se encuentran –añade– en lo que hemos nombrado una estética de la existencia”⁵⁰. Pero entre estos críticos, algunos revelan cierto pudor para demostrar el impacto de los filosofemas bergsonianos dentro del pensamiento de Ortega, y él lo minimiza siempre.

Grietas vitales en la prisión kantiana orteguiana

No hay reserva ni cautela que tener. El análisis de los tres ensayos filosóficos más importantes de Ortega de los años 1910 y de principios de los años

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ Nemesio GONZÁLEZ CAMINERO, ob. cit., p. 825.

⁴⁷ Alain GUY, ob. cit., pp. 5-19; Thomas MERMALL, “Ortega y Bergson: un paralelo sociológico”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XIII, 1 (1988), pp. 134-141; J. M.^a ATENCIA, “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset”, *Logos*, 36 (2003), pp. 67-98; Nemesio GONZÁLEZ CAMINERO, ob. cit.; Bernard MILHAUD, *Prolégomènes à une esthétique de l'existence. Ortega y Gasset entre Bergson et Heidegger*, prefacio de Alain GUY. Toulouse: Éditions universitaires du Sud, 1996.

⁴⁸ Bernard MILHAUD, ob. cit., p. 38.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 45.

1920, *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923) y “Ni vitalismo ni racionalismo” (1924), revela ese vínculo, ese anclamiento profundo del pensamiento orteguiano en el bergsonismo, aunque después intente superarlo. El primer gran ensayo de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, donde enuncia su famosa frase –“Yo soy yo y mi circunstancia”– muestra ya, en el linaje del pensamiento vitalista unamuniano, su firme deseo de superar el idealismo seco y abstracto, el racionalismo, mientras inserta el mundo en la realidad. Cabe decir que las lecturas bergsonianas de Ortega no son anecdóticas en su deseo de defender una filosofía del hombre concreto, una filosofía sobre la realidad radical del hombre: la vida. Se incluye también en la misma superación que la de Bergson. Paulatinamente, influido por sus lecturas vitalistas, la prisión kantiana de Ortega se agrieta.

Por otra parte, su ensayo de 1923, *El tema de nuestro tiempo*, que desarrolla un curso universitario que imparte en 1921, revela también su búsqueda de superación del racionalismo; sin embargo, no es la única tendencia filosófica que critica Ortega. En el capítulo III de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega demuestra que la sensibilidad de su época rechaza dos posiciones radicales: el relativismo “que salva la vida evaporando la razón”, y lo que llama el absolutismo racionalista “que salva la razón y nulifica la vida”⁵¹. Considera estas dos posiciones como extremas y el “tema de su tiempo” consiste en hacer coexistir en un justo equilibrio lo que el racionalismo radical no considera, “el mundo cualitativo y inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión”, y lo que el relativismo desdén, “el cuantitativo, el geométrico”⁵². En el capítulo siguiente, titulado “Cultura y vida”, Ortega aborda las dos escuelas de pensamiento antagonistas que han dividido a los hombres de las generaciones precedentes: relativismo y racionalismo. Lo dice, de nuevo, el relativismo, en la medida en que prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad, y el racionalismo, porque se queda con la verdad y abandona la vida, son cada uno incompletos. Aceptar una posición o la otra sería para Ortega “mutilarse”. Ambas sufren una “insuficiencia complementaria”. La posición que debe estructuralmente adoptar su tiempo es una posición armoniosa que reconcilia la cultura con la vida. El orteguismo se considera como una superación dialéctica y sintética de dos tesis y antítesis limitadas. Desea de ese modo superar, no sólo la posición racionalista, olvidadiza de la vida, sino también el relativismo, término detrás del cual se ve denunciado el “vitalismo” bergsoniano. Nos parece que estigmatiza y radicaliza las dos posiciones para convertir el orteguismo en la filosofía sintética, armonizadora, *júmmum* de la conciliación. En el capítulo V, titulado “El doble

⁵¹ III, 577.

⁵² *Ibidem*, p. 575.

imperativo”, Ortega quiere reconciliar el culturalismo y el vitalismo, porque el exceso de vida y de cultura conduce necesariamente a una “degeneración”⁵³. Hay que superar, según Ortega, el esquematismo del pensamiento racionalista y culturalista que no considera ni la vida ni la intuición directa⁵⁴. Predica reutilizando unos filosofemas tan nietzscheanos como bergsonianos contra la cultura, la espontaneidad y la vitalidad⁵⁵. Sin embargo, procede a una radicalización oportunista del tema vitalista, entre otros motivos. Lo de esquematizar el vitalismo y vaciarlo de toda racionalidad le permite erigirse en conciliador y árbitro ideológico de su tiempo. ¿El bergsonismo fue un vitalismo no “cultural”? En la medida en que *de facto* nunca el bergsonismo fue irracional, si lo leemos de manera “filosófica” y no a través de unas reconstrucciones o esquemas, ¿Ortega constituye el descubridor de un tema nuevo para su tiempo? Ortega concluye el capítulo siguiente, titulado “Las dos ironías o Sócrates y Don Juan”, revelando que el nuevo tema del tiempo presente consiste en el hecho de que “la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital”⁵⁶. La razón tiene que servir a la vida, sin caer, por lo tanto, en lo “ultra-vital”. En el capítulo VIII, Ortega define los nuevos valores vitales que caracterizan su tiempo. En tanto que me parece que el tiempo descrito por Ortega es un tiempo que puede caracterizarse de “bergsoniano”, ¿no quiere aparecer, otra vez, como el “superador dialéctico”?⁵⁷ En el artículo “Ni vitalismo, ni racionalismo” publicado en la *Revista de Occidente* en octubre de 1924, Ortega reemplaza el tema de “relativismo” –noción a la que recurre en la primera parte del ensayo– por el de “vitalismo”. Pero antes de explicar didácticamente lo que considera como la posición vitalista, Ortega precisa que no quiere filosofar con “medios líricos” aunque más adelante reconoce que no es una estratagema estéril; en efecto, existe en el mundo de habla española un amplio círculo de personas próximas ya a la filosofía. Por consiguiente, quiere pasar a la etapa siguiente que consiste en “hablar de filosofía filosóficamente”⁵⁸ en España. Añade que ya no quiere estar considerado como un “vitalista”; su título “Ni vitalismo, ni racionalismo” muestra que considera el vitalismo como una forma de radicalismo, una opción filosófica demasiado extrema. Una de las diferentes definiciones que Ortega da al término de “vitalismo” es filosófica⁵⁹. Ortega no avala la teoría supuestamente no racional y vital de Bergson. La

⁵³ *Ibidem*, p. 584.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 585.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 588.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 593.

⁵⁷ “Es, pues, necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrar por él en su movimiento hacia lo ultravital” (*ibidem*, p. 602).

⁵⁸ III, 715.

⁵⁹ Por vitalismo filosófico cabe entender: “La filosofía que declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino que cabe una relación cognoscitiva más próxima, propiamente

filosofía orteguiana no se opone a la razón. Es aquí donde Ortega parece proponer una solución sintética que no supera verdaderamente el bergsonismo en la medida en que, si se leen de manera filosófica los escritos de Bergson, no es una filosofía irracional. ¿La teoría "raciovitalista" que defiende Ortega no endurece la posición vitalista para ofrecerse como la verdadera solución conciliadora que quiere, como el bergsonismo, aparecer como una superación de los excesos del racionalismo? Así, Ortega quiere dar una nueva definición a la razón, que no sea una razón "pura" kantiana sino una razón vital. El pensamiento racionalista de Ortega es alimentado por la lectura de Dilthey, Simmel, Goethe, Nietzsche, Husserl, Bergson, y más tarde Heidegger. Aunque quiera superar el bergsonismo, su fuerte rechazo del idealismo intelectualista, del racionalismo absoluto, de la "razón pura", de la Escolástica, del cientifismo, y su deseo de volver a lo concreto de la vida, le vienen en cierto modo de sus lecturas bergsonianas. En efecto, las primeras intuiciones de su pensamiento de la circunstancia nacen de las críticas nietzscheanas y bergsonianas de la abstracción y de la erudición que olvidan integrar la vida radical en sus discursos desecantes. Al contrario de lo que se pudiera pensar, el tema del tiempo de Ortega es en algún sentido bergsoniano porque se trata de considerar de nuevo al hombre en su existencia concreta. La lectura de Bergson conduce también a Ortega hacia la fenomenología trascendental (Husserl), después existencial (Heidegger), a "volver a las cosas mismas". Ortega piensa, antes que Heidegger, que el hombre no es una cosa, sino una existencia circunstancial, temporal. Esos descubrimientos participan de la definición de la teoría raciovitalista orteguiana. Las lecturas bergsonianas han reconfortado a Ortega en sus lecturas de filosofía alemana, porque si el bergsonismo supera el kantismo y el neokantismo de H. Cohen y P. Natorp, la fenomenología existencialista supera *de facto* el bergsonismo. El raciovitalismo orteguiano de los años veinte no supera al bergsonismo. Sin embargo, sus fuertes influencias heideggerianas colaboran, más tarde, en los años 1930, a constituirse en la superación real del bergsonismo. Así que en 1923 el tema del tiempo de Ortega sigue bajo un influjo bergsoniano, aunque no lo reconozca al estigmatizando el bergsonismo para poder formular la propuesta española de su superación. Lo que está en juego sobrepasa el dominio filosófico *stricto sensu*. Se trata para España de aparecer, a través del árbitro ambicioso de Ortega, como una nueva potencia en la palestra filosófica europea y mundial: Ortega explica al

inmediata a la realidad última. Esta forma de conocimiento es la que se ejerce cuando en vez de pensar conceptualmente las cosas, y, por tanto, distanciarlas con el análisis, se las «vive» íntimamente. Bergson ha sido el mayor representante de tal doctrina, y llama «intuición» a esa intimidad transracional con la realidad viviente. *Se hace, pues, de la vida un método de conocimiento frente al método racional*" (*ibidem*, p. 717).

mundo la era que está viviendo; define así su “tema” filosófico nuevo. Pero después de 1923, sus ensayos filosóficos siguen enraizándose en el bergsonismo.

¿Por qué negar una “deuda” orteguiana respecto a Bergson?

Por consiguiente, cuando, en uno de los artículos más importantes y más rigurosos respecto al tratamiento del vínculo entre Ortega y Bergson, titulado “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y José Ortega y Gasset”, J. M. Atencia precisa sus intenciones, me parece que se equivoca:

Al insistir en esta relación, no pretendemos en modo alguno subrayar una deuda inadvertida o inconfesada por parte del filósofo madrileño respecto al autor de *Las dos fuentes...*, sino simplemente poner de manifiesto la común pertenencia de ambos filósofos a un movimiento cuyo origen es la obra de Nietzsche, presente en tantos sentidos en la de ambos⁶⁰.

Hay que ascender a Bergson al mismo nivel que el de Nietzsche. Una vez más, al leer a J. M. Atencia, se constata que los críticos, incluso los que estudian a Bergson, no piensan suficientemente “en durée”. Demasiado a menudo, los filósofos no eligen un método cronológico ni histórico, lo que es problemático cuando se quiere adoptar un enfoque comparativo. Cuando Ortega publica su primer gran ensayo, en 1910, Bergson ya existe en el “espacio público”, desde hace más de veintiún años... De modo que cuando Ortega considera que la vida no está nunca “toda hecha”, sino que es hacer, que no es un participio, un “*factum*”, sino un gerundio, un “*faciendum*”, cuando hace de la vida una elección de hombre libre que tiene que inventar y crear su vida, como un novelista, cuando ve la realidad viva como no espacial sino temporal y fluida, ¿no es bergsoniano? Además, en la fe de Ortega en el indeterminismo del hombre, en la cultura que brota contra la cultura toda hecha, en su desaprobación de la razón pura en defensa de la razón vital, en su creencia en el esfuerzo creador que el “hombre-masa” no es capaz de realizar, en su apoyo de la vida noble y dinámica, movida por el esfuerzo, contra la vida inerte, ¿no es no sólo nietzscheano, sino también bergsoniano? Bergson tiene un ascendiente sobre Ortega, por su talla y también porque como existe en el espacio público de Francia, desde 1889, el francés ha tenido tiempo para difundir sus ideas en el mundo entero. Ortega tiene seis años cuando Bergson presenta su tesis. Cuando Ortega tiene veinte años y se hace consciente de algunos grandes temas filosóficos, el pensamiento bergsoniano ha impregnado toda una

⁶⁰ J. M. ATENCIA, ob. cit., p. 70.

época. ¿Por qué no considerarlo? Delante de esa denegación o al menos delante de la resistencia de la historiografía a reconocer una forma de herencia filosófica bergsoniana en el pensamiento de Ortega, algunos han reaccionado con mucha violencia. Han ido muy lejos (y no iré hasta tal punto) al tratar la “deuda” de Ortega hacia Bergson; han visto en el español un “epígono brillante” de las filosofías que reinan entre 1900 y 1930, como Vicente Marrero, en su libro titulado *Ortega, filósofo “mondain”* –“filósofo *mondain*” que es una respuesta a la acusación que Ortega ha lanzado contra Bergson. Es lo que relata Nemesio González Caminero en su *Unamuno y Ortega*: “Vicente Marrero no reconoce en el pensamiento orteguiano más que un epigonismo brillante. «Su filosofía no es ningún secreto, suele tener carácter epigonal, ya se trate de Nietzsche, de Dilthey, de Bergson, de Scheler o de Heidegger, toda una amalgama de ideas a las que suele unir también el mundo de Kant»”⁶¹.

El orteguismo, que en cierto modo es la filosofía de la Escuela de Madrid, ha tenido un componente bergsoniano, aunque Ortega no lo reconociera claramente y aunque presentara su filosofía como una síntesis dialéctica, término de la superación del racionalismo y del vitalismo, del cual Bergson es un gran representante.

Tradición orteguiana bergsoniana

No obstante todos los grandes discípulos de Ortega han sabido manifestar su “deuda” respecto a Bergson y revelar la importancia estructural del bergsonismo en el orteguismo y luego en el renacimiento de la filosofía en España. En efecto, el gran filósofo bergsoniano, colega de Ortega, Manuel García Morente, escribe en 1917 la primera monografía española sobre Bergson: *La filosofía de Henri Bergson*. Pero descubre a Bergson antes que Ortega. Está en París entre 1903 y 1907 y asiste a las lecciones del filósofo en el Colegio de Francia. A su vuelta de la capital francesa, se revela como el gran pedagogo bergsoniano que no considera como un radicalismo ideológico. Es él quien escribe los artículos didácticos, en la prensa cotidiana, sobre el bergsonismo antes de la llegada del “académico” a Madrid y quien pronuncia las tres conferencias de presentación de la filosofía de la intuición y de la “durée”, en la Residencia de Estudiantes, en mayo de 1916. Muchos evocan la importancia de su obra de 1917, síntesis de estas conferencias. Antonio Machado (1875-1939) escribe, el 18 de mayo de 1917, en *Los Complementarios*: “La filosofía de Henri Bergson por Manuel García Morente. La mejor exposición del bergsonismo publicada

⁶¹ Vicente MARRERO SUÁREZ, *Ortega, filósofo “mondain”*. Madrid: Rialp, 1961, p. 242, cit. en Nemesio GONZÁLEZ CAMINERO, ob. cit., p. 446, nota 129.

hasta la fecha. Debe leerse con cuidado. Morente sitúa a Bergson en su punto, en el conjunto de la filosofía moderna⁶². Fernando de los Ríos (1879-1949), en un artículo publicado en *La Lectura*, en septiembre de 1917, titulado “La filosofía de Bergson en España”, subraya también el poder didáctico del libro: “Las cualidades del libro van a facilitar el conocimiento del pensar del gran escritor francés a nuestro público. Sería tal vez el momento de preguntarnos sobre la eficacia que podrá tener para nuestros jóvenes el estudio de esta Filosofía; yo considero que tiene un extraordinario valor educativo”⁶³. Sin embargo, Morente no fue un transfigurador poético o filosófico del bergsonismo, lo que nota igualmente Julián Marías en el capítulo “El legado filosófico de Manuel García Morente” de *La filosofía española actual*: “Morente no fue —ni pretendió ser— un filósofo original, creador de un sistema propio”⁶⁴. Eso explica sin duda cierta sumisión del pedagogo Morente bajo la “tutela” orteguiana.

Por otra parte, más tarde, después del desmantelamiento material de la Escuela de Madrid, el discípulo de Ortega José Gaos colabora en la escritura de *Homenaje a Bergson* en 1941; igualmente Xavier Zubiri publica, en 1941, *Homenaje a Bergson*; el mismo año, Juan Zaragüeta publica *La intuición en la filosofía de Bergson*; en 1944, Joaquín Xirau, *Vida, pensamiento y obra de Bergson*; José Ferrater Mora escribe el prólogo del último libro de Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, publicado en Buenos Aires en 1946; también, la filosofía poética de María Zambrano —que el título de su libro de 1939, *Filosofía y poesía*, revela—, formada en la escuela orteguiana, parece insertarse, en cierto modo, en una tradición bergsoniana que se apropia y desarrolla de manera personal y muy española. Por fin, todos los antiguos estudiantes de filosofía de la Universidad Central, como Julián Marías, Manuel Granell, etc., testimonian *a posteriori* el lugar que ha tenido el bergsonismo en la enseñanza filosófica madrileña.

Fue muy complicado el vínculo del maestro Ortega con el magisterio universal en los años 1900-1930 del intuicionista, anti-intelectualista y místico Bergson, del cual siempre fue un introductor rebelde, ambivalente y no obstante esencial, condición de posibilidad de su existencia filosófica española. ●

Fecha de recepción: 02/05/2012

Fecha de aceptación: 31/10/2012

⁶² Antonio MACHADO, *Los Complementarios*, edición de Manuel ALVAR. Madrid: Cátedra, 1987 [1912-1925], p. 53.

⁶³ Fernando DE LOS RÍOS, “La filosofía de Bergson en España”, en *La Lectura*, tomo 3, 1917, pp. 178-187; la cita en la p. 186.

⁶⁴ Julián MARIAS, *La filosofía española actual*. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri. Madrid: Espasa-Calpe, 1948, p. 124.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATENCIA, J. M. (2003): "Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset", *Logos*, 36, pp. 67-98.
- AZOUVI, F. (2007): *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. París: Gallimard, NRF essais.
- BERGSON, H. (1934): *La pensée et le mouvant: essais et conférences*, 4.^a ed. París: Félix Alcan.
- (1937 [1932]): *Les deux sources de la morale et de la religion*, 18.^a ed. París: Félix Alcan.
- (2001): *Œuvres*. París: Puf, édition du Centenaire.
- (2002): *Correspondances*, ed. de A. ROBINET. París: Puf.
- COIGNET, C. (1911): *De Kant à Bergson: réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau*. París: Félix Alcan.
- FÉNART, M. (1936): *Les Assertions bergsoniennes*. París: Vrin.
- FERRATER MORA, J. (1946): *Introducción a Bergson*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GARCÍA MORENTE, M. (1972 [1917]): *La filosofía de Henri Bergson*, selección e introducción de P. MUÑO ROMERO. Madrid: Espasa-Calpe.
- GONZÁLEZ-BLANCO, A. (1916): "La filosofía de Bergson", *Nuestro tiempo*, 16.2, pp. 289-303.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N. (1987): *Unamuno y Ortega. Estudios*, ed. de F. DÍAZ DE CERIO y E. GIL. Roma, Madrid: Università Gregoriana, Universidad Pontificia Comillas.
- GUY, A. (1984): "Ortega y Bergson", *Revista de Filosofía*, enero-junio, pp. 5-19.
- (1995): *La philosophie espagnole*. París: Puf, Que sais-je?
- JAMES, W. (1929): *Le Pragmatisme*, trad. de É. LE BRUN. París: Ernest Flammarion.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1930): *Bergson*. París: Félix Alcan.
- LE ROY, E. (1928): *Bergson*, trad. de C. RAHOLA. Barcelona: Labor.
- MACHADO, A. (1987 [1912-1925]): *Los Complementarios*, ed. de M. ALVAR. Madrid: Cátedra.
- MARIAS, J. (1948): *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1959): *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- (1984 [1983]): *Ortega, I. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARRERO SUÁREZ, V. (1961): *Ortega, filósofo "mon-dain"*. Madrid: Rialp.
- MERMALL, T. (1988): "Ortega y Bergson: un paralelo sociológico", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XIII, 1, pp. 134-141.
- MILHAUD, B. (1996): *Prolégomènes à une esthétique de l'existence. Ortega y Gasset entre Bergson et Heidegger*, prefacio de A. GUY. Toulouse: Éditions Universitaires du Sud.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PALACIOS, J. M. (1970): "Bergson en Espagne: les conférences des 2 et 6 mai 1916: L'âme humaine; la personnalité", documentos reunidos por J. M. PALACIOS, trad. de M. GAUTHIER, en *Les études bergsoniennes*, vol. IX. París: Puf.
- PÉGUY, C. (1935 [1914]): *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*. París: Gallimard.
- RÍOS, F. de los (1917): "La filosofía de Bergson en España", en *La Lectura*, tomo 3, pp. 178-187.
- SÁNCHEZ VENEGAS, J. (1985): *Origen filosófico común y desarrollo divergente de los sistemas de Henri Bergson y José Ortega y Gasset*, Tesis Doctoral. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.
- (1985): "Origen común y desarrollo divergente en Bergson y Ortega", *Pensamiento*, 161, pp. 57-67.
- XIRAU, J. (1944): *Vida, pensamiento y obra de Bergson*. México: Editorial Leyenda.
- (2000 [1941]): "La plenitud orgánica (Homenaje a Bergson)", en *Obras Completas*, III, *Escritos sobre historia de la filosofía*, vol. 2, *Artículos y ensayos*, ed. de R. XIRAU. Barcelona: Anthropos.
- ZARAGÜETA, J. (1941): *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ZUBIRI, X. (1963): *Cinco lecciones de filosofía (Aristóteles-Kant-Comte-Bergson-Husserl)*. Madrid: Moneda y Crédito.