

Esto lleva a otro tema heideggeriano: la impertinencia, la no correspondencia entre pensar y decir. Bergson aforiza: «Hablamos más que pensamos». La palabra excede al pensamiento y este exceso, este lujo, este despilfarro impensable pero decible, es el lugar del espíritu.

La reformulación del objeto de la filosofía también exige reformular sus condiciones. La filosofía actúa fuera del espacio y del tiempo. Fuera del espacio, en lo inextenso. Fuera del tiempo, en la *duración pura*, instante fugaz y, a la vez, eterno, serie sin adición, lugar ideal en que existen las abstracciones. Ejemplos: el número abstracto. Lugar ideal en que se alcanza la continuidad, frente a la discontinuidad de lo real.

La duración pura es, por oposición al espacio y el tiempo kantianos, medios homogéneos y vacíos, pura heterogeneidad compuesta de cambios cualitativos, como las notas de una melodía, interpenetradas y organizadas, sin contornos precisos, sin exterioridad, sin numeración. Lugar simultáneo de todas las partes del tiempo, punto único y múltiple, instantaneidad que es, a la vez, fijeza.

No se puede enfrentar esta construcción con un solo yo. Hacen falta dos: uno es el yo sucesivo que está en el espacio-tiempo de tres dimensiones, que entra y sale de las cosas; el otro yo es el instantáneo de la duración pura, en que todo es simultáneo y diverso a un mismo tiempo.

La historia, asunto que nos viene ocupando como la torre de nuestra exposición, es ahora alcanzada por el discurso bergsoniano. Es así que el progreso, contrariamente a lo que entienden los positivistas, no está en las cosas, sino que es una síntesis mental, el pasaje de un punto a otro, entre los cuales, objetivamente, no hay nada. Es como el cañamazo de un cuadro puntillista: asegura la existencia de la pintura pero no está pintado. En el alma, hay, pues, progreso sin sucesión. Cada instante es la síntesis de toda la historia, que se reformula como si estuviera dirigida hacia él. El pasado se encamina hacia un hoy cambiante, tiene incontables metas a conseguir conforme se multiplican los presentes instantáneos y heterogéneos.

Esta duración se siente pero no se mide. Es inútil construir aparatos para medir las emociones, pues los aparatos no miden la calidad, que es inmanente a la emoción misma. Instinto confuso, grosero y seguro, el lenguaje no puede atraparlo, pues lo fija y la duración cesa. La historia sería esta innumerable variación de instantes irrepetibles, lo concreto absoluto.

El lenguaje, objetivo e impersonal, cuyo sujeto es un yo trascendental, el Yo Parlante, persigue a la duración sin alcanzarla, aunque sirve para construir la identidad social de los sujetos, en la medida en que éstos comparten una realidad objetiva con los demás sujetos: la realidad socializada, precisamente, por el propio lenguaje. Hasta la palabra *duración* es impropia a su objeto, ya que tiene una fijeza incompatible con lo heterogéneo puro que pretende nombrar. La filosofía bergsoniana resulta, así, por definición, ajena al objeto que expone.

Bergson no sólo redefine la historia sino que lo hace también con la libertad, punto crítico en que vuelve a distanciarse de la filosofía de sistema y ley que domina en su tiempo. «Se denomina libertad la relación del yo concreto con el acto que cumple. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres. En efecto, se puede analizar

una cosa, pero no un progreso; se descompone la extensión, pero no la duración.» Dicho de otra forma: la libertad se asegura en la indeterminación, en la capacidad humana de reaccionar desproporcionada e impredeciblemente ante los estímulos.

En un texto posterior (*La evolución creadora*, 1907) Bergson atribuirá al *élan vital*, el impulso productivo de la vida, el empuje sobre la evolución, en tanto ésta es disociación y desdoblamiento, y no asociación y causa, como en el planteo positivista. La historia es proliferante y sólo puede explicarse, a posteriori, como hecho consumado, apenas en términos matemáticos. No hay leyes ni providencia en ella, no hay destino histórico. Más se marca por los obstáculos a superar que por el arsenal de instrumentos disponibles.

También hay en esta vuelta a las fuentes de lo inmediato por medio de la intuición, un reclamo por el origen, por el repriminamiento del mundo. La cualidad pura carece de historia y su proliferación hacia el futuro es anárquica. La historia ha servido para degradar las cualidades del comienzo: lo gratuito se ha vuelto útil; el saber, geometría y la acción, técnica. Hacen falta héroes, genios y santos para mediar en este retorno al principio, la insistencia de lo inefable. Como Nietzsche, como Heidegger, Bergson soporta lecturas libertarias o mesiánicas, anuncia a Sorel y a Hitler.

8

De algún modo, recogerá las sugerencias de Bergson y las aplicará al estudio global de la historia Arnold Toynbee, que nace en Londres el 14 de abril.

El *Estudio de la historia* de Toynbee es una de las tantas respuestas intelectuales a la guerra de 1914-18. Pertenece a la familia de los libros de Paul Valéry, Georg Lukács, Oswald Spengler, Ernst Bloch, situada frente al hecho inédito de la guerra mundial, de todo el mundo en pie de guerra.

La respuesta de Toynbee, como la de Spengler, consiste en renunciar a pensar la historia como un universo. No hay historia universal, por la sencilla razón de que sólo tienen historia los hombres, que son variables, y los únicos elementos de fijeza con que cuenta están fuera de la historia: en el par Cielo-Infierno del judeocristianismo o en el Nirvana de los budistas.

Se puede pensar cada civilización en sí misma, adentrándose en ella y tratándola como un universo. A su vez, las herramientas de este discurso sí que pueden generalizarse, construyéndose una morfología histórica universal. La de Toynbee es bien conocida y relativamente sencilla.

Las civilizaciones nacen y se conforman por el esquema reto-respuesta. Pasan de lo estático a lo dinámico y engendran civilizaciones hijas. A cierta altura de su desarrollo, tienden a convertirse en imperio, o sea en Estado universal, poder sumo entre todas las naciones. El principio unificador de este universo es una religión que proviene del proletariado interno del poder imperial y que convierte a su Estado en dicha Iglesia universal. Fuera del imperio, quedan los bárbaros, los extranjeros, los que no hablan su lengua. Acechan, tramisan su aniquilación. Ésta se produce cuando el alma imperial se divide en cisma, las normas pierden legitimidad, se instaura la anomia. Las minorías creativas y conductoras pierden la capacidad de imaginar y se vuelven impotentes para

transmitir la fe unificante a su proletariado interior. Las religiones externas penetran en las marcas del imperio y provocan su caída. Ésta no es ineluctable, pues el proceso de deslegitimación puede revertirse y los dioses, ser repuestos en sus altares.

¿Qué junta a Toynbee, el niño inglés que balbuce cuando Bergson publica su tesis, con éste? Tal vez una común invocación a Heráclito. Para Toynbee, en su repetida imagen del río y la orilla. El historiador intenta explicar el curso de agua que lo arrastra, pero no puede hacerlo desde la orilla. Es el tigre borgiano, el tiempo, que devora al hombre, que es el tigre, y así sucesivamente. La historia es inaprensible.

El tiempo toynbiano es unilineal y sucesivo. El historiador no puede detenerlo y su estudio de la historia es, por ello, también, histórico. Todo lo humano lo es y aun todo lo que se mueve en el mundo, todo aquello que no tiene un lugar fijo, es decir: una identidad. La ubicación de los historiadores cambia con el tiempo y el pasado es visto desde perspectivas diversas y con subjetividades cambiantes. El pasado, por esto, cambia como el presente. Cada generación se lo recuenta, tiene «sus» propios griegos, romanos, chinos, aztecas, etc. A veces, olvida o no ve a ciertos sectores de este pasado, que caen en la nulidad de la amnesia. El tiempo histórico prolifera hacia atrás a la vez que prolifera hacia adelante. Solamente un hipnotizador que se mantuviera, él solo, al margen de la hipnosis y que lograra efectos universales podría detener esta dialéctica. Toynbee pensaba en Hitler como el modelo fallido de este mago, que Thomas Mann parodiza en su *Mario y el brujo*.

Es obvio que el planteo de Toynbee reacciona contra la concepción sistematizante y científica de la historia, propia de los positivistas. No obstante, Ortega le ha señalado algunas infiltraciones disimuladamente darwinianas.

Para Ortega, el hombre vive desterrado en la historia (su aquí), ya que su patria auténtica es el Universo (el allí). La historia universal es la nostalgia del exilio, un proyecto ideal de retorno a la tierra prometida. Esta dialéctica hace de la historia el lugar en que se proyecta la reconstrucción del perdido Universo, paraíso de la nostalgia humana. De aquí que no haya nada «natural» en la historia. No es legítimo que Toynbee considere naturales los estímulos que plantean obstáculos y retos a los hombres. El medio humano nunca es natural, sino al revés: la naturaleza que rodea al hombre siempre es humana. El campo es del agricultor, la agricultura no es del campo. Cabe recordar la figura de Vives y Montaigne que inventa el concepto metafórico de cultura, como cultivo del alma, *cultura animi*. El hombre desequilibra y reequilibra el medio, no entra en el equilibrio «natural» por medio de la respuesta al reto. El hombre es «un animal que escapa a la animalidad, que se evade o fuga de ella. El hombre representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptable e inadaptable». Ortega rectifica a Toynbee, pero desde el propio Toynbee, historizando la naturaleza, tal como en la figura del río y el nadador que intenta construir su universo flotante en las aguas del tiempo.

9

El 24 de marzo pronuncia su último discurso ante el Parlamento alemán el príncipe Otto de Bismarck. El hierro del canciller empieza a fundirse. La historia del siglo XIX