

El poder disolvente de la inteligencia y el poder integrador de la vida

INTRODUCCION

Mirado en su conjunto el progreso científico y técnico de Occidente, a partir del Renacimiento, parece difícil poner en duda el poder enigmático de la inteligencia humana. El problema consiste en dilucidar su sentido, ya que, en medio de ese fabuloso espectáculo, no todo ha sido crecimiento lineal ascendente, sino que por el contrario, ha llegado el momento en que el hombre mismo, incluso físicamente entendido, puede ser víctima de sus propios hallazgos. La energía atómica, usada con fines bélicos, es una demostración clara y sin tapujos del poder disolvente de la inteligencia, que está a la vista de todos. También podría hablarse del efecto alienador de la técnica cuando traspasa ciertos umbrales del humanismo en detrimento de otros, pero esto nos llevaría más lejos de lo que nos permite el espacio de esta reflexión.

Ortega y Gasset califica toda esta trayectoria que empieza con Descartes y Galileo como imperialismo de la física; la inteligencia toma como modelo el saber matemático por su exactitud y realismo al que más tarde añadirá su aplicabilidad a los fines prácticos¹. Y así la inteligencia queda secuestrada en este ámbito, haciendo un uso unilateral de sus posibilidades.

1. ORTEGA Y GASSET, *Qué es filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, Colección Arquero, 1969, p. 43.

Por ello es preciso preguntarse por la estructura de esta inteligencia, por sus límites, por las causas de su absolutización en la cultura occidental que ha hecho olvidar otros aspectos quizá más fundamentales del hombre. Pero conviene aclarar los términos de la cuestión: ¿de qué inteligencia se trata? ¿es que acaso el hombre puede dejar de desarrollar las potencialidades de su razón?. ¿No es cierto que la inteligencia es lo que nos diferencia de los animales y lo que nos hace evolucionar?. ¿Cómo es que hablamos ahora de efectos disolutorios de nuestra inteligencia?.

No se trata de hacer reprimir la inteligibilidad humana y sus futuras realizaciones. El problema está en que el hombre es un ser tan complejo y de tantas cualidades que, tomándolo unilateralmente bajo una sola de éstas, en este caso la inteligencia, en detrimento de otras, queda destruído en su unidad; y esa inteligencia, que debiera cooperar con otras fuerzas, recorre sola una vertiginosa carrera al final de la cual puede encontrarse con su propia autodestrucción. El problema es que el hombre o crece en totalidad o de lo contrario se desintegra. Y en Occidente, la razón estereotipada, deductiva y discursiva, ha sido factor de desintegración en la filosofía misma y en la práctica.

Para ver esto con detenimiento echemos una rápida ojeada histórica que nos dé amplitud de miras y riqueza de matices.

HISTORIA

El problema se plantea con toda agudeza a partir del Renacimiento; desde entonces, el aspecto más deslumbrador de la inteligencia es su eficacia en la práctica. Este aspecto tiene tanta relevancia a causa del materialismo burgués que inspira al hombre europeo. Sin embargo, para el griego, lo importante es la inteligencia «teórica», lejana a los intereses pragmáticos. En este aspecto es donde aparece el unilateralismo de la razón en los griegos bajo la creencia de que el hombre es sobre todo y fundamentalmente razón. Para Platón sólo el pensamiento sin los sentidos es quien mejor capta la esencia de las cosas: «¿y

no haría esto (conocer cada cosa) de la manera más pura aquél que fuera a cada cosa tan sólo con el mero pensamiento, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación, sino que, empleando el mero pensamiento en sí mismo, en toda su pureza, intentara dar caza a cada una de las realidades, sola, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado en todo lo posible de los ojos, de los oídos y, por decirlo así, de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba el alma y no la sabiduría cuando tiene comercio con ella?»².

El pensamiento, pues, despojado de todo sentimiento e impureza sensible capta la realidad de las cosas, en una intuición puramente racional. Pero ya Plotino, a pesar de seguir a Platón, echa de menos el elemento emocional y místico para acceder a la suprema realidad: lo Uno; la contemplación mística hecha sin fisuras de intuición racional y emocional es el único camino para llegar a la meta; por primera vez, y frente a Platón, la emoción mística adquiere carta de ciudadanía como elemento quizá superior a la razón para llegar al fin humano supremo: la contemplación de la verdad.

También en la Edad Media hay una lucha solapada entre agustinismo y aristotelismo por esta misma causa. Para San Buenaventura, y mucho más para San Bernardo y los Victorinos, por encima de la visión racional de Dios, está su intuición mística, experimental y religiosa. La mística medieval, heredera de San Agustín, es adversaria del intelectualismo escolástico y para ella, por encima del razonar o entender, está el «ver» «sentir» y «experimentar». En cambio Tomás de Aquino sólo admite una visión discursiva y racional de Dios.

El problema adquiere caracteres dramáticos en el período renacentista donde por una parte Lutero y ciertos humanistas de la Reforma despotrican contra la razón humana que, abandonada a sí misma, ha llevado al hombre a la soberbia y a la decadencia; el hombre y su razón están esencialmente desviados y sólo la externa ayuda divina podrá salvarle. En cambio

2. PLATÓN, *Fedón*, 66 A.

el humanismo reinstaurador del pensamiento antiguo opta por hacer del hombre un microcosmos divino, instalándole en un mundo en cuyos pasos de conquista y dominio va a ser guía la razón; con ello se sentarán unas bases que llevará a sus últimas consecuencias la Ilustración del Siglo XVIII: La Razón puesta en el lugar del Dios destronado.

El duelo entre Descartes y Pascal nos lleva a ahondar más en la brecha entre razón y emoción. Descartes pone como piedra angular de su gnoseología y posteriormente de su metafísica la intuición racional metafísica del yo; esta intuición racional es el medio autónomo de conocimiento. En cambio para Pascal, la intuición emocional es la fuente autónoma: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas»; al lado del conocimiento por el intelecto pone una intuición emocional.

A su vez el Empirismo inglés, sobre todo Hume, plantea batalla en este campo frente al Racionalismo continental. No existe el conocimiento racional; es más, no sobrepasamos el contenido de la conciencia; el llamado conocimiento racional es una elaboración artificiosa del conocimiento sensible; el centro del hombre está en el lado práctico en el cual dispone de una aprehensión y de una fe por la que conocemos la certeza de la realidad del mundo exterior. Hume, pues, no era precisamente un entusiasta de la razón ni de sus logros.

Kant es el punto final donde se esclarece esta cuestión y de donde la filosofía posterior va a tomar un nuevo giro en el problema. Sólo hay conocimiento racional y científico sobre los materiales fenoménicos suministrados por los sentidos. El resto del hombre, su voluntad, su libertad, sus sentimientos superiores caen bajo el primado de la Razón práctica que no es inferior a la Razón teórica, antes al contrario, bajo su dominio se estructuran factores superiores a los racionales: la autonomía moral, el sentimiento estético y la creencia religiosa. En el dominio de la Razón Práctica no se dan los naufragios de las antinomias y de los paralogismos de la Razón pura; en esta esfera el hombre no es científico, pero hay algo que al hombre le importa más que ser científico.

Aquí retoma el Idealismo la cuestión para, desde la Razón

práctica kantiana, realizar la síntesis que asuma la razón no como principal protagonista. Para Fichte «in principio erat actio». El yo trascendental es acción, libertad; por vez primera la razón no lleva la primacía del espíritu.

Después de Hegel, brota un estallido de rebeldía contra la razón en la filosofía Occidental que va desde Kierkegaard hasta Unamuno y Schopenhauer, pasando por los vitalismos, hasta Nietzsche. Para Kierkegaard el pensamiento racional no alcanza la realidad ni la plena certidumbre; el verdadero conocimiento es el existencial ético-religioso que en última instancia se contrapone al racional. El «credo quia absurdum» de Tertuliano tiene en él un nuevo eco. En sus *Trozos filosóficos* dirá que el pensamiento es paradójico y la suma pasión del pensamiento es descubrir algo que ni siquiera se puede pensar.

La verdad está en la subjetividad, no en el sistema lógico. En Unamuno, la lucha de la razón y la fe adquiere caracteres trágicos. El conocimiento conceptual es relativo y cientista; es un mero instrumento creado por la vida. La razón pura de ese ámbito es enemiga de la vida y la ciencia es un cementerio de ideas³. La fe vital es la actitud fundamental; esa fe, que es confianza, y en la que no se distingue lo natural de lo religioso, crea lo que no vemos y alimenta el hambre de inmortalidad.

También el Romanticismo aporta una intuición emocional que traspasa los límites de la razón. Tanto Schleiermacher como Goethe mantienen una intuición emotiva de la unidad y principio del universo que para el primero tiene rasgos religiosos y para el segundo no, pero que en todo caso supera la conceptualización racional. Precisamente en el Romanticismo se inicia un giro copernicano en la antropología occidental al hacer del ideal racional del hombre un factor de decadencia. El hombre es un desertor de la vida que ha exaltado morbosamente la razón y se vale de ella para ampararse con sucedáneos artificiales, perdiendo lo mejor de sí mismo; la razón ha hecho enfermar al hombre de megalomanía dejándole en una vía

3. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1931, p. 92.

muerta⁴. Razón y vida son enemigos. Así se expresan Klages, Spengler y Lessing.

Antecesor de esta postura es Schopenhauer para quien la inteligencia es sucesiva, fragmentaria, olvidadiza; es sólida y no viva; su fin es la conservación del individuo. En cambio, por la voluntad y su plasmación en la intuición, nos es dada la realidad. La voluntad es superior a la inteligencia porque en ella conocemos los deseos, no depende de la escala animal, es infatigable en la búsqueda. En una palabra, la voluntad es la cosa en sí, la cosa última que no puede objetivarse.

Igualmente para Nietzsche la vida, principio y raíz de toda actividad, es inaprensible por la lógica. El valor de la vida se capta en intuición inmediata; la vida es anhelo de permanencia y realidad que se mantiene más allá de los fenómenos. El constitutivo de la vida es la voluntad de poder⁵.

El historicismo de Dilthey sostiene una intuición irracional por la que entramos en contacto con la realidad de un modo emotivo y volitivo. La convicción del mundo exterior descansa en la experiencia inmediata de la voluntad; y esta intuición juega un papel también en el orden histórico pues el historiador capta por intuición. La raíz de todo ello está en que como dice el propio Dilthey en *Vida de Schleiermacher*, pensamos para vivir y la reflexión tiene la misión de valorar la vida y reconciliar el ánimo para seguir viviendo. La vida religiosa constituye el fondo constante del desarrollo intelectual conocido por nosotros⁶.

Contra el dilema razón o vida, Ortega y Gasset propone que la razón emerge de la vida a la vez que la vida no puede subsistir sin la razón. A los principios racionales no debe privárseles de sus bases vitales; si no se convertirían en un exangüe ballet de categorías. La insistencia excesiva en las abstracciones es consecuencia de una actitud intelectual temerosa y fari-

4. M. SCHELER, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1969, p. 56.

5. F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bände*, II, Munich, 1960, p. 371.

6. W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Méjico, F.C.E., p. 162.

saica. La razón es sólo una forma y función de la vida ⁷. La razón situada frente y contra la vida representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio.

En la fenomenología de Max Scheler hay una intuición emocional de los valores para los que la razón es ciega. Y es más importante para el espíritu percibir los valores que conocer intelectualmente. La inteligencia no es una virtud originaria; es una herramienta que reemplaza el desarrollo insuficiente del espíritu. Es pues ¡la virtud de un defecto!. Así como la herramienta es un mero equivalente que reemplaza el desarrollo ulterior insuficiente de los órganos mismos, la inteligencia que subsume «casos» bajo reglas generales y se adelanta a la vida premeditadamente, es un equivalente para la intuición que falta o que se ha tornado insegura ⁸.

No podía faltar en este recuento una referencia a este problema en el marxismo. También para Marx la razón, dejada a sí misma, aliena al hombre haciéndole creer que vive en un mundo metafísico magnífico a la manera hegeliana. La razón tiene sentido como instrumento para la acción. Si los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo, pero lo que hay que hacer es transformarlo ⁹, la meta de la razón es un auxiliar y nada más. Lo fundamental es la praxis: la razón tiene sentido en tanto en cuanto está destinada a mejorar la acción.

En otro orden de cosas, varias corrientes de la actual ética inglesa, siguiendo en cierto sentido a sus predecesores Shaftesbury y Hutcheson que defendía la intuición emocional de los valores por el sentido estético y moral, respectivamente, y no por aplicación de reglas generales, cuestionan el poder de la razón en la génesis del sentimiento moral. Para las teorías no naturalistas que ostentan Moore, Ross y Prichard no es posible el paso del «es» al «debe»; tal es la falacia naturalista; lo bueno y lo malo no se percibe por la razón sino por intuición;

7. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas (El tema de nuestro tiempo)*. III, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 178.

8. M. SCHELER, *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova, 1960, p. 55.

9. C. MARX y F. ENGELS, *Obras escogidas I (Tesis sobre Fenerbach)*, tesis 11, Moscú, Ed. Progreso, 1976, p. 10.

por eso se llama a esta postura intuicionismo ético. De modo semejante, la teoría emotivista de Ayer sostendrá que la propiedad de los términos éticos es la evocación de un significado emotivo.

Pero en la cultura de hoy hay una poderosa corriente que ha puesto en entredicho el tan cacareado valor supremo de la inteligencia: el psicoanálisis. Sin renunciar evidentemente al papel que la razón ejerce en la recuperación terapéutica en orden a concientizar el vasto campo del ello, Freud da también un giro copernicano a la psicología haciendo ver que el centro del hombre no es la razón y la conciencia sino los impulsos permanentes del inconsciente que burlan de modos muy sofisticados los controles racionales y conscientes. La fuerza de ese inconsciente y su vitalidad se muestra a través de los sueños donde la vitalidad primigenia se manifiesta contra todo pronóstico conceptual y ordenado. *La interpretación de los sueños* nos descubre un nuevo mundo que hay que conquistar poco a poco, dada la enorme complejidad y riqueza de su simbolismo; hay que desentrañar esos símbolos para llegar a la realidad viva que los alimenta. Por otro lado, la fuerza de esos impulsos es tan poderosa, que aun fuera de los sueños, que es el campo donde pastan a placer, también desarrollan una actividad compacta y enlazada; son los mecanismos de defensa del yo; por estos procedimientos, los impulsos se salen con la suya, a la vista de la conciencia y de la razón, a pesar de los controles que éstos ejercen. En una palabra, lo principal de nuestra vida psíquica escapa a la razón.

El descubrimiento freudiano del inconsciente tiene unos antecedentes. Freud se dedicó muchos años a estudiar a los grandes poetas, artistas, genios morales; en ellos debió entrever toda esa riqueza que el hombre manifiesta en cánones que sobrepasan la razón. Habría que insistir en este momento en su estudio de Buda y la cultura oriental. En esto, curiosamente, Freud coincide con los grandes filósofos antes estudiados que miraron las figuras de Oriente como medio de compensación cultural de la rígida estructura vital de Occidente. Empieza ya en este sentido Hegel y siguen Schopenhauer, Nietzsche, Tols-

toi, Bergson, Huxley, Croce, Scheler, Camus, Bergson, Jaspers, Ortega y Gasset, etc.; todos ellos han sido conscientes de la necesidad espiritual de Occidente de mirar a Oriente y de la catástrofe que ha supuesto el estar alejados de la riqueza oriental.

¿Cuál fue esa riqueza que el psicoanálisis quiere incorporar? Freud vio los métodos de dominio del cuerpo y de la mente que usaban los orientales; pero esos métodos que hoy se han puesto en Occidente de moda suponen una concepción del hombre. El oriental es un espíritu sintético y totalizador; descubre y ama la naturaleza; es silencioso, acepta y no resiste. Es profundo de sentimiento y no conceptual; no es utilitario ni expresivo; ama el trabajo por el trabajo mismo y no por la utilidad que conlleva; en una palabra, ama la vida tal y como se vive. En cambio el occidental tiene los defectos contrarios a esas virtudes a causa de la exacerbación a que le ha llevado su razón: es analítico, conceptual, utilitario, no se inserta en la vida sino que quiere dominarla racional y técnicamente con lo cual se sustrae a ella¹⁰.

El poeta japonés Suzuki compara la forma de contemplar una flor el oriental y el occidental; éste arranca la flor, la analiza, la descompone; en una palabra la mata: el oriental la contempla, se hace uno con ella y en esa identificación percibe un aliento que trasciende las circunstancias y le hace percibir el sentido de la Vida y de la Tierra.

La corriente psicoanalítica inglesa se interesa especialmente por los problemas del pensamiento. Pero su punto de vista queda bien reflejado en W. R. D. Fairbairn para quien lo racional es en gran medida un concepto intelectual y esquizoide, mientras que lo que interesa son las fuentes emocionales del sujeto¹¹. Pero aún va más lejos W. R. Bion al afirmar que el pensamiento racional tiene cierta similitud con el psicótico.

10. D. T. SUZUKI y E. FROMM, *Budismo Zen y psicoanálisis*, México, F.C.E. 1974, p. 110 y siguientes.

11. H. GUNTRIP, *Estructura de la personalidad e interacción humana*, Buenos Aires, Paidós, 1974, p. 34.

Como su afirmación es lo suficientemente gruesa cito sus propias palabras: «El hombre de ciencia cuyas investigaciones incluyen la substancia de la vida misma se encuentra en una situación semejante a la de los pacientes que estoy describiendo (se refiere a los psicóticos). Un trastorno en el equipo para pensar del paciente conduce al predominio de una vida mental en el cual su universo está poblado de objetos inanimados. La incapacidad, aun de los seres humanos más desarrollados, para hacer uso de sus pensamientos, porque la capacidad de pensar es rudimentaria en todos nosotros, significa que el campo para la investigación, ya que toda investigación es en última instancia científica, está limitado, por insuficiencia humana, a aquellos fenómenos que tienen las características de lo inanimado»¹². Es decir, que el pensamiento no puede tratar lo viviente y trata las cosas vivas como inanimadas; ahí está su semejanza con el psicótico.

Después de este largo y complejo recorrido histórico, se impone una reflexión sistemática que aúne resultados y profundice en los caracteres generales del problema.

SISTEMATICA

La inteligencia y la vida tienen a veces sentido opuesto en el camino del crecimiento y la evolución. Es cierto que la inteligencia brota del árbol mismo de la vida, pero llega un momento en que puede adquirir tal independencia que puede no sólo variar sino desviar en sentido contrario el camino tomado por la vida en el instinto y en la intuición; la inteligencia tiende al egoísmo, al acopio, a la defensa; el instinto vital, en cambio, tiende a la expansión, a la difusión de sí mismo, a la donación. Por otro lado, hay modos de evolución que no son inferiores a la inteligencia, pero que no han sabido como ella quitarse los obstáculos que les estorbaban; sin embargo esos as-

12. W. R. BION, *Aprendiendo de la experiencia*, Buenos Aires, Paidós, p. 34.

pectos son esenciales e inmanentes a la evolución y es por aquí donde la evolución humana ha quedado empobrecida¹³.

Las dos ventajas que la inteligencia tiene con relación a la vida son: por un lado, no sólo saber defenderse de los obstáculos sino removerlos y destruirlos con todos los medios naturales a su alcance; por otro lado, la capacidad de reflexión o vuelta sobre sí misma que la hace capaz de invertir el sentido de la evolución.

Sin embargo, frente a estas ventajas, también tiene sus desventajas o factores negativos. En primer lugar, es incapaz de comprender el propio movimiento vital. La inteligencia tiene que inmovilizar la vida para comprenderla; su modo de conocer es un continuo sacar fotografías a algo que se mueve; esas fotografías son luego analizadas por ella escrupulosamente; pero es incapaz de recomponer el movimiento que las originó y que es justamente lo esencial. Puede decirse que la inteligencia geometriza y espacializa los procesos vivientes para someterlos a sus rigurosos cánones analistas, pero es incapaz de captar en una síntesis el sentido uno y totalizador que el movimiento vital da a los elementos que lo componen. La vida, el movimiento, es uno, no puede descomponerse: o se le capta o se le fractura y esto segundo es lo que hace la inteligencia; por lo cual la inteligencia sólo puede vérselas con lo inerte. Esta es también la causa de las aporías de Zenón de Elea para quien el movimiento era destruído a base de identificarlo con el espacio recorrido.

Ahondando en este aspecto, puede comprobarse cómo la inteligencia no puede comprender lo nuevo que la vida engendra. La inteligencia opera de una manera determinista y mecánica. Analizados los elementos trata luego de descubrir sus leyes, leyes que funcionarán rígidamente sin lugar teórico para la excepción. La inteligencia busca reconstruir la situación con lo dado; de tales presupuestos deduce una serie de secuencias; pero está lejos de sus cálculos la acogida a elemen-

13. H. BERGSON, *L' évolution créatrice*, Paris, P.U.F. 1969, p. VIII.

tos que se presenten como nuevos. Por eso, renuncia esencialmente a lo creativo y no sospecha que en el plano de la vida, y más aún en los niveles supremos de ésta, como son los aspectos científico y espiritual, la emergencia de realidades nuevas trastorna previsiones deterministas. Atada al cálculo, perfecciona lo dado, investiga las relaciones entre los datos en orden a una estructura más rica y compleja; pero se queda inerme ante lo espontáneo y no incita a la esperanza de una irrupción de realidades nuevas. Por eso, cuando tiene que vérselas con objetos que no se someten a sus cálculos fenoménicos y precisos, cae en paralogismos y antinomias; el logro de Kant en este sentido es una conquista ante la que no podemos retroceder: la razón, ante las totalidades, ante la cosa en sí, ante el misterio de la realidad, fracasa; se mueve en unos cánones más allá de los cuales naufraga. Pero estos cánones que son los fenómenos y las categorías dejan precisamente en el desván oscuro aquellos valores que para el sujeto son más esenciales. En ese sentido el mismo Kant defiende en última instancia la supremacía de la razón práctica respecto de la razón pura.

El brillo de la inteligencia es su rigor y su armonía, su cálculo, su previsión en orden a lo práctico y conveniente; nos atrae por la agilidad con que se mueve entre lo plural y material y por la facilidad con que se abstrae de ello elevándolo a síntesis teóricas. Pero fuera de ese conocimiento exacto de lo dado, titubea; en una palabra, el dato nuevo e imprevisible no entra en sus cálculos¹⁴. Y es precisamente esto, que es fundamental en el camino de la vida y su evolución, por lo que la inteligencia fracasa al querer conocer la esencia y la trayectoria de lo viviente.

Dos cosas son fundamentales en la estructura del ser viviente: su movimiento hacia formas más complejas y la llegada, en un cierto momento, de una nueva realidad que irrumpe en ese ser viviente y le hace separarse de la rama específica en la que

14. H. BERGSON, *L' évolution créatrice*, Paris, P.U.F. 1969, p. 164.

estaba entroncado; en todos los saltos de la evolución hay una aparición de elemento nuevo que se traduce en la creación de una nueva especie. Es decir, la evolución es creadora; desde su propio seno surgen de imprevisto nuevos resortes; esta imprevisión es la que no tolera la inteligencia.

Por eso, el hombre dispone de otra fuerza que le hace simpatizar con la vida; tal es el instinto en sentido amplio, es decir, no sólo a nivel de impulsos ciegos, sino a nivel superior de la intuición. El instinto da el secreto de la vida porque lleva a lo interno de ésta; nos provee de simpatía a través de la cual conocemos la clave de las operaciones vitales; por la simpatía sintonizamos con el alma de todo viviente sin necesidad de elucubraciones ni pasos metódicos previamente diseñados; de repente, nos confundimos con la cualidad de lo viviente con solo abrir las puertas de nuestro impulso. Algunos han llevado esta simpatía no sólo al alma humana sino a los animales y las plantas. La cultura hindú tiene un enorme respeto por todo lo viviente; su sensibilidad en este sentido prueba la apertura de una simpatía no hinchada por palabras y conceptos. En este contexto, se comprende la manera de sentir la flor de que habla el poeta japonés Suzuki a que aludimos al principio: al hacerse flor y sentir la flor, el poeta se siente insertado en el alma viviente del universo.

Pero si la simpatía lleva todavía consigo algún impulso interesado, la intuición sería una perfección de aquélla, elevándola desinteresadamente a conocer la vida. Es aquí donde Bergson insiste en que la evolución humana ha sufrido detrimento o al menos no ha evolucionado al mismo nivel que la inteligencia. Si tuviéramos tanto grado de intuición como de inteligencia, seríamos más penetrantes en conocer nuestros últimos objetivos, tendríamos más armonía psíquica, seríamos menos presuntuosos ante nuestros avances técnicos y seríamos más perspicaces para conquistar nuestra felicidad. La conciencia para el hombre es sobre todo inteligencia, pero debiera haber sido más intuición, ya que ésta representa el sentido mismo de la vida; los animales, en su escala, conocen por instinto aquello que verdaderamente les conviene. Si el hombre hubie-

se progresado en intuición como lo ha hecho en inteligencia hubiera llegado a conocer directamente aquellas realidades a las que, como Kant demostró definitivamente, es imposible acceder por discurso intelectual ya que la razón pura se estrella contra ellas cayendo en antinomias. Quizá los místicos hacen excepción a este proceso; los místicos llegan a experimentar y a conocer la realidad en sí, el absoluto, el supremo incondicionado, pero al final nos dejan desarmados porque no tienen lenguaje para transmitirnos esa experiencia; resulta que la experiencia mística trasciende los moldes del lenguaje y éstos, según el logro irrenunciable de la filosofía analítica, coinciden con los del pensamiento. En una palabra, el místico siente, experimenta e intuye, pero tiene que rebasar el lenguaje que se queda corto. La aportación final de Wittgenstein es esclarecedora en este punto.

La experiencia mística hermanada con la razón es la meta por la que debiera haber evolucionado el espíritu humano. Gracias a la intuición, el hombre puede hacer luz sobre una serie de problemas ante los que nuestra inteligencia se encuentra inerme. Tales son nuestro origen, nuestra personalidad, libertad, lugar que ocupamos en el mundo y nuestro destino.

Pero frente a ese poder egoísta de la inteligencia que lleva una dirección opuesta al sentido de la vida, la misma vida se encarga de contrarrestarlo suscitando defensas integradoras. Estas son dos: la tendencia a la vida comunitaria y la religiosidad. Analicemos cada una de ellas para tener una idea exacta del problema en conjunto.

En primer lugar, el impulso a vivir en sociedad contrarresta con la tensión egoísta de la inteligencia. Los seres vivientes, a todo nivel, se agrupan en totalidades que les dan unidad: los animales viven en manadas o en pandas y cuando alguno de ellos es expulsado del grupo, el individuo afectado se torna agresivo y destructor. El elefante despedido de la manada se muestra feroz y destruye lo que le sale a su encuentro; los animales desparejados son peligrosos. En la unidad es donde el individuo viviente se inserta y donde encuentra su función específica. Es la vida la que llama a los individuos a cooperar

en una tarea común recibiendo éstos, como recompensa, seguridad, inserción en el todo y superación de la soledad. De ahí el instinto social.

El que el individuo tenga que vivir en el grupo y cumplir en él una peculiar función le hace desarrollar unas virtualidades y descubrir unas carencias que sólo llena en el trato con sus semejantes. Este lazo de necesidad es el vínculo que hace sostener unida a la sociedad, tal como ya Aristóteles vio ¹⁵.

Esta tendencia social adquiere a nivel humano nueva fisonomía. La inserción del hombre en grupos y comunidades es fundamental no sólo para su desarrollo biopsicológico, sino para su evolución personal. Y precisamente a este nivel, la integración en el grupo requiere un especial esfuerzo integrador, so pena de que el grupo viva a nivel animal. Bergson no ve diferencia esencial, sino sólo de grado, entre una colmena o un hormiguero y un grupo cerrado que puede ser tanto primitivo como moderno. En estos grupos cerrados hay una inserción férrea en el todo y bajo ningún aspecto se puede consentir la independencia de alguno de sus miembros porque ello significaría la desintegración del grupo; por eso, éste, celoso de su supervivencia, ata las conciencias de quienes lo integran con un único pensamiento, costumbres, justicia, etc., cuyo contenido suele marcar el jefe, a quien todos siguen fanática y borreguilmente. A este nivel, hay una renuncia al poder individual de la inteligencia de cada miembro, pero a cambio éstos reciben una seguridad vital inquebrantable.

Por el contrario, a nivel comunitario, el individuo tiene que mantener una tensión entre su inserción en el todo y su propia personalidad. Aquí es cuando la inteligencia puede hacer su labor destructiva al convencer al individuo de que, resaltando y sobreponiéndose al resto, quedarán más en claro sus cualidades personales; y que su fuerza personal, su capacidad intelectual y su vida adquirirán una dimensión propia, en la medida en que sea independiente y renuncie al grupo. Es la tentación de la disolución proveniente de la tendencia

15. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133 a.

egoísta de la inteligencia. Pero una experiencia más profunda advierte que el individuo sólo conquista su personalidad en una comunidad que no sólo no disminuye su individualidad sino que la resalta. El hombre integrado en comunidades no renuncia a su propia manera de ser, sino que ésta recibe un espaldarazo en el verdadero grupo. Más todavía: la comunidad no se identifica consigo misma y puede sentirse manca cuando pierde a uno de sus miembros. El prototipo de esta comunidad es la familia; por eso, cuando muere alguien en ella, esa familia sigue contando con aquel miembro como esencial en ella y se le guarda un espacio vital aunque pase el tiempo. Esa comunidad no sólo no se sentirá celosa de las cualidades del individuo, sino que las fomentará; si no, no es verdadera comunidad, sino una sociedad cerrada que persigue sus propios fines a costa de las posibilidades de sus miembros.

Cuando el hombre funciona a este nivel, forma equipos: en el estudio, en la investigación, en el trabajo, en la vida política, religiosa, etc... En estas relaciones, el hombre descubre su aportación a la comunidad y ésta le compensa y le estimula; cuando se separa y sigue los destinos individualistas de la inteligencia, la vida humana aparece como un esfuerzo estéril desintegrado de la marcha general. Por otro lado, el individuo estimulado intelectualmente no sólo aporta sino que recibe de la comunidad; la visión propia, siempre deficitaria, es complementada por una pluralidad estimulante que la verdadera inteligencia no puede ignorar o menospreciar. En una palabra, la verdad está en el grupo y el individuo deberá insertarse en el grupo si quiere conectar y vivir en ella.

El segundo fenómeno natural que la naturaleza pone como defensa ante el poder disolvente de la inteligencia es la religión.

La religión nace frente a dos factores disolventes de la inteligencia. En primer lugar, la inteligencia puede presentarnos la idea de nuestra futura disolución corporal, es decir, la muerte, contrarrestando así el deseo de vivir. El excesivo pensar en la muerte puede hacer disminuir nuestro impulso vital; la convicción y obsesión de la muerte pueden paralizar la vida. La correspondiente defensa vital ante este pensamiento desin-

tegrador es la creencia en la inmortalidad. El cuerpo se corrompe pero el principio de vida ha de permanecer viviente. La idea de que el hombre sobrevive en estado de sombra o de fantasma es natural. Debajo de ella, subyace la creencia de que hay un principio, a manera de soplo, que anima el cuerpo. Este principio se va espiritualizando poco a poco y convirtiéndose en alma. Con esto, y sin que la inteligencia pueda interponerse, queda abierto ante el hombre un camino de vida que la muerte corporal no interrumpe; más todavía: ante ese nuevo e infinito espacio recién abierto, la vida actual toma una nueva dimensión de profundidad porque sellará definitivamente el carácter de la vida futura.

El segundo factor que da origen al sentimiento religioso es el temor proveniente de los males que se dan en el universo y que la inteligencia nos propone una y otra vez; ante ellos, la naturaleza nos protege con una creencia protectora que domina y está más allá de esos males. Ante las catástrofes cósmicas y los males humanos, con cuya representación la inteligencia puede deprimirnos, surgen entidades que pueden no tener personalidad, pero que tienen intenciones salvíficas. La creencia es esencialmente confianza. Frente a los peligros de la vida, dolor, hambre, enfermedad, muerte... surgen seres superiores que nos defienden de esos peligros. Esos seres se van personificando poco a poco en dioses personales y hasta en el Dios único. Por eso ya los sofistas hicieron la crítica del origen antropomórfico de la idea de Dios; Pródico de Ceos dirá que el origen de la religión es la gratitud por los dones naturales recibidos; aquellas cosas de la naturaleza, que son sanas y nutritivas para los hombres, fueron consideradas por éstos como dioses: el sol, la luna, los ríos, el pan, el vino... En cambio, para Demócrito, es el temor a los males el que inventa a los dioses para protegerse de aquéllos. *Primus in orbe deos fecit timor*: el primero que hizo a los dioses en el mundo fue el temor ¹⁶.

16. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, F.C.E., 1962, p. 179 y W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Aries, 1961, p. 128.

Bergson puntualiza que no es el miedo el origen de la religión, sino la defensa contra el miedo; creencia significa, pues, esencialmente confianza; su origen no es el miedo, sino una seguridad contra el miedo¹⁷.

La religión en el hombre evolucionado trabaja con estos datos primitivos, para luego superarlos; la confianza en Dios es una creencia que nos sostiene ante la aparente falta de fundamentación de la totalidad de la realidad, pero, como dice H. Küng, dejando al hombre en plena libertad de aceptación de ese fundamento¹⁸. La realidad y la pregunta por su última sustentación ofrecen caracteres confusos: hay tantas razones a favor como en contra; no es aquí la razón la que tiene que decidir en último término. El hombre puede, a pesar de realidades maltrechas y conocimiento poco esclarecido, dar su confianza libremente a un último fundamento y sustento de la realidad que al final puede convertirse en persona; pero todo ello eliminando el miedo primitivo y basándose en la propia libertad de quien, a pesar de haber conocido el peso de la oscuridad y del riesgo, da el salto hacia ese principio fundamentador.

CONCLUSION

Llegamos así al final de este largo y difícil recorrido. En una mirada de conjunto podemos decir cómo la inteligencia, abandonada a su propia suerte sin otros horizontes que la orienten, termina por alejarse de la realidad, por no comprender lo vivo y por tratarlo como algo inerte.

Es precisa una valoración nueva de la intuición, la cual reúne las fuerzas más vitales y las proyecta hacia un fin que no es defectible; la inteligencia no ha de socavar a la intuición vital sino ponerse a su servicio.

Finalmente, la cultura occidental debe nivelarse con la oriental superando la concepción del «homo sapiens» y «homo faber» que ha dominado su antropología.

MANUEL SUANCES MARCOS

17. H. BERGSON, *Les deus sources de la morale et de la religion*, Paris. P.U.F., 1969, p. 159.

18. H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1979, 2.^a parte.