

*Los postulados de  
la Revolución Francesa  
desde el pensamiento de Bergson*

*Ana Escribar W.*

Departamento de Filosofía  
Universidad de Chile

La pretensión de analizar los postulados de la Revolución Francesa desde el pensamiento de Bergson es algo que exige justificación. La exige porque no es él un filósofo que, principal o extensamente, centre su reflexión en torno a temas políticos, ni menos aun la refiera en forma específica a dicha revolución.

Sin embargo, en "Las dos fuentes de la moral y de la religión", dedica el capítulo IV a estudiar las relaciones entre lo que él llama "mecánica y mística", términos con los que hace referencia al industrialismo y al misticismo cristiano; postula allí que es este último el que desencadena el desarrollo del primero y plantea asimismo que la democracia, cuyas primeras formulaciones aparecen en forma simultánea con los primeros esbozos del maquinismo, es en esencia evangélica.

De manera que el misticismo cristiano representaría el verdadero motor, tanto del espíritu de invención, cuyo ejercicio cada vez más acelerado desemboca en la moderna sociedad científico-tecnológica, como del sistema político que pretende asegurar el acceso de la mayoría de los hombres a los beneficios derivados de ese eficaz ejercicio del espíritu de invención.

Este planteamiento de Bergson me resultó siempre de especial interés, por cuanto parece ofrecer la posibilidad de sintetizar dos componentes de nuestra tradición que —generalmente— se nos presentan como contrapuestos, como surgidos el uno contra el otro: el desarrollo técnico a contrapelo del espíritu místico y las aspiraciones democráticas en franca rebeldía contra el mundo por él configurado. Pero a pesar de ese interés, por un motivo u otro, no llegó hasta ahora nunca el momento de dedicar al tema la atención que me parecía merecer. Así, al pedírseme que participara en este ciclo

recordatorio de la Revolución Francesa, pensé que podía ser ésta la ocasión adecuada para hacerlo, dejando que sean Uds. los que juzguen hasta dónde el enlace que Bergson establece entre misticismo, democracia e industrialismo resulta convincente.

Las reflexiones de Bergson sobre este tema, por otra parte, no tienen en su mayoría una relación directa con la Revolución Francesa, sino que son referentes más bien a lo que él llama la “democracia teórica”: aquélla en la que —como lo quisiera Kant— “el ciudadano es a la vez legislador y súbdito”. Pero como estas ideas encuentran por primera vez expresión orgánica en los planteamientos revolucionarios, creo que el análisis, que a propósito de aquélla hace este gran filósofo francés contemporáneo, aporta un marco adecuado para aprehender el papel que dichos planteamientos juegan dentro del escenario global de nuestra cultura.

De partida quiero pedir excusas a Uds., por cuanto en varios momentos me veré obligada a alejarme un tanto del tema que directamente nos interesa y que Bergson aborda centralmente en los capítulos III y IV de “Las dos fuentes de la moral y de la religión”, para introducir algunos conceptos fundamentales para la exposición ulterior.

En “La evolución creadora” plantea Bergson que la esencia de toda tendencia vital consiste en desarrollarse en forma de espiga, dando origen —por el solo hecho de su crecimiento— a líneas de dirección divergente entre las que se reparte su impulso original.

De manera que si pudiéramos dirigir la vista hacia atrás desde un punto determinado del proceso evolutivo, nos parecería que una tendencia que originalmente se mostraba como simple, estaba en realidad compuesta, de partida, por dos elementos que luego se hicieron presentes a lo largo de su desarrollo.

Así, por ejemplo, instinto e inteligencia —en el plano de la evolución biológica— representarían la materialización de las dos perspectivas posibles en relación a un impulso primordial indivisible —la conciencia— que no es ni lo uno ni lo otro, pero que, retrospectivamente, los incluía potencialmente a ambos.

“La verdad es —dice Bergson— que una tendencia en relación a la cual dos perspectivas son posibles, no puede aportar su máximo en cantidad y calidad si no materializa sus dos posibilidades en realidades movientes<sup>1</sup>.”

Es bien sabido que Bergson llama “élan vital” a la tendencia que —mediante ese análisis de sí misma— da origen a la evolución creadora generando, en primer lugar, vida y materia, y luego, a partir de ellas, todo lo existente.

<sup>1</sup>Bergson, Henri: “Les deux sources de la moral et de la religion”. Oeuvres. Presses Universitaires de France, 1970, p. 1228.

En “Las dos fuentes de la moral y de la religión”, Bergson plantea que en el campo de la evolución social de la humanidad el misticismo representa la tendencia fundamental; las posibilidades en él implicadas se materializan en líneas divergentes y complementarias que generan las fases sucesivas o paralelas del desarrollo económico, político y moral de las sociedades.

El misticismo está constituido fundamentalmente por un contacto más o menos íntimo con el principio de la vida, con aquél de quien proviene el impulso vital; si dicho contacto es completo, el místico llega en cierta forma a identificarse con ese principio; consecuentemente, el impulso vital se continuará a través suyo persiguiendo, a nivel de la sociedad humana, el mismo “objetivo”<sup>2</sup> que a nivel de la evolución biológica: insertar en la materia, vale decir, en el reino de la determinación, los mayores niveles posibles de indeterminación, de libertad.

Ahora bien, el misticismo completo, que para Bergson se identifica con el misticismo cristiano, como toda tendencia en relación a la cual dos perspectivas son posibles, debe explicitar los elementos en él implicados en líneas de desarrollo divergentes y complementarias. Tales elementos —en su caso— serían la contemplación y la acción; contemplación de la esencia del principio de la vida que unánimemente todos los místicos proclaman como amor; acción transformadora del mundo tendiente a que toda la humanidad llegue efectivamente a participar de esa esencia. Bajo este último aspecto el impulso místico se hace directamente creador, prolongando la evolución creadora, ahora a nivel social.

Es precisamente el juego de estos dos elementos, que a posteriori descubrimos como constitutivos del impulso místico, el que —según Bergson— desemboca en la democracia teórica. Intentaré describir brevemente este proceso de materialización de las dos tendencias implicadas en la unidad original de dicho impulso.

El misticismo cristiano —y esto es lo que lo diferenciaría del misticismo oriental que sería exclusivamente contemplativo— intenta básicamente transformar el mundo para adecuarlo a la esencia contemplada, que es amor. Para lograrlo debe, en primer lugar, dar a conocer su mensaje; pero como de partida no puede aspirar a una difusión generalizada, tiene que conformarse con transmitirlo a pequeños grupos, dando así nacimiento a una especie de sociedad espiritual. Luego cada uno de estos grupos, mediante la acción de alguno de sus miembros, dará origen a otros, continuándose y conservándose en esta forma el impulso.

<sup>2</sup>El término “objetivo” se usa aquí en un sentido figurado, porque el impulso vital no persigue ningún objetivo; si lo hiciera estaría allí implicada la determinación por una causa final, lo que —desde el punto de vista de Bergson— significaría una negación de la imprevisibilidad esencial de la evolución creadora.

Tenemos así la difusión primera del cristianismo que —enfrentada a hombres agobiados por las exigencias inmediatas de la vida— sólo puede hacer oír su mensaje sobre el amor de Dios y a Dios llamando al ascetismo; tratando, por tanto, de reducir al mínimo posible la inevitable preocupación de los hombres en relación a sus carencias más esenciales, en un intento de distraer, en dirección al principio de la vida, parte de una preocupación intensamente centrada en la tierra.

Es así como durante toda la Edad Media predomina el ideal ascético que, aunque como ideal es patrimonio de unos pocos, se extiende al común de los hombres diluido en indiferencia frente a condiciones de vida de tal índole que hoy nos resultan incomprensibles.

Pero llegará el día en que un cambio profundo en las condiciones materiales impuestas a la humanidad por la naturaleza, posibilitará una transformación radical de aquélla. Tal cambio de las condiciones materiales será producto de un esfuerzo intelectual que conducirá a la inteligencia humana mucho más allá de lo que la naturaleza “quiso”<sup>3</sup> para ella. Gracias a dicho esfuerzo, los sencillos instrumentos de trabajo fabricados en primera instancia por el hombre, cederán el paso a un complejísimo sistema de máquinas capaz de liberar en gran medida la actividad humana, hasta ese momento dedicada casi en exclusiva a la satisfacción de las necesidades vitales más apremiantes. Esta liberación interesa directamente al misticismo, puesto que para que el hombre pueda dirigir su mirada al cielo, debe primero dominar el suelo; el misticismo entonces llama al maquinismo como medio que convertirá a la gran mayoría de los hombres en receptora potencial de su mensaje. Genera así dos líneas divergentes de desarrollo —ascetismo y maquinismo— que son, sin embargo, complementarias, puesto que estaban implicadas en la unidad del impulso original.

Este análisis que el impulso místico hace de sí mismo obedece a lo que Bergson llama “ley de dicotomía”; mediante ella describe esa aparentemente necesaria actualización de líneas de desarrollo divergentes, a partir de lo que en primera instancia no eran sino puntos de vista diferentes en relación a una tendencia simple. Ella se complementa con la “ley del doble frenesí”, que enuncia la exigencia —inmanente a cada tendencia una vez actualizada por la separación— de desarrollarse hasta alcanzar la máxima exageración de sí misma; llega así el momento en que este desarrollo unilateral amenaza culminar en catástrofe, momento en el que se inicia el reemplazo de la tendencia frenética por la otra que —a su vez— avanzará hacia su propio frenesí.

<sup>3</sup>También el término “quiso” usado en relación a la naturaleza tiene aquí un sentido figurado. La naturaleza “no quiere” nada; sin embargo, considerada la evolución retrospectivamente, parece “como si” la naturaleza hubiese “querido” determinados fines.

En esta forma, el ascetismo medieval, al que antes hacíamos referencia como primera dirección en la que se materializa el impulso místico, se aproximará peligrosamente al desprecio del mundo, de la vida y del hombre, antes de abandonar la escena para ser reemplazado por la segunda posibilidad implícita en dicho impulso; no ya la contemplación directa, sino la acción mediadora, el esfuerzo intelectual desencadenador del espíritu de invención que —generando la revolución industrial— desembocará en la moderna civilización científico-tecnológica.

El momento frenético de esta segunda tendencia lo vivimos hoy, se desarrolla en medio de nosotros bajo la forma de un espíritu de lujo y de confort que —junto con ignorar la miseria de enormes masas humanas— anula el potencial liberador del maquinismo con la constante creación de necesidades artificiales que demandan una atención cada vez mayor.

Ahora bien, el hecho de que los primeros esbozos de lo que luego sería el maquinismo surjan al unísono con las primeras formulaciones de las aspiraciones democráticas, hace pensar a Bergson en la posibilidad de que sean éstas las que aportan el verdadero estímulo que llegará a desatar el proceso del desarrollo industrial.

Veamos cómo se produciría la interacción entre ambas tendencias, lo que nuevamente nos obligará a incursionar en aspectos del pensamiento bergsoniano aparentemente alejados del tema que nos ocupa.

Las dos líneas principales de la evolución biológica —instinto e inteligencia— cuya trayectoria describe Bergson en “La evolución creadora”, culminan con la formación de sociedades; el primero en las sociedades de insectos, la segunda en las sociedades humanas.

En la sociedad de insectos la diversidad de funciones de los individuos está determinada por una diferenciación orgánica; vale decir, en ellas se da un polimorfismo que asegura la sujeción de dichos individuos a los intereses del conjunto. En las sociedades inteligentes, en cambio, no hay instrumentalización del organismo; por consiguiente, sus miembros pueden —por lo menos en principio— desempeñar una multiplicidad de roles; se da pues, por primera vez en el curso de la evolución biológica la posibilidad de una voluntad libre y con ello un peligro cierto para la cohesión social que, en las sociedades de insectos, queda asegurada mecánicamente por el instinto.

Ante tal riesgo, pareciera que la naturaleza quiso de alguna manera tomar las precauciones necesarias para evitar los conflictos potenciales entre individuos orgánicamente no diferenciados, preocupándose de que sólo uno, o a lo más unos pocos, ejercieran el liderazgo. Así, el régimen propio de las sociedades naturales, de las sociedades humanas aún muy cercanas a la naturaleza, es la monarquía o la oligarquía. Hay un solo jefe y un pequeño grupo privilegiado que recibe de él algo de su prestigio, o bien de algún modo se lo confiere.

Bajo tal régimen, tanto la autoridad como la obediencia son absolutas; la clase dirigente se piensa a sí misma como perteneciente a una raza superior y el pueblo cree tanto o más que ella en esa superioridad; dicha creencia sólo se verá estremecida cuando la clase superior misma invite al escepticismo en relación a su derecho a mandar, ya sea con su propia duda o con su evidente incapacidad. En general, podría decirse que mientras una aristocracia cree religiosamente en su superioridad ella inspira un respeto igualmente religioso.

En esta forma, el liderazgo en manos de un jefe o de un pequeño grupo parece obedecer a una tendencia natural, casi instintiva, que al justificar la autoridad de unos pocos asegura la obediencia del resto, y con ello preserva la organización de una sociedad donde la inteligencia fabricadora ha relevado al instinto, con el consiguiente peligro para la estabilidad social.

Dicha tendencia natural procede como si en los hombres —a semejanza del polimorfismo de los himenópteros— existiese un “bimorfismo” a la vez físico y síquico que los separara, como pensó Nietzsche, en dos categorías irreductibles entre sí: señores y esclavos, jefes y súbditos.

La experiencia histórica, sin embargo, parece negar la realidad de un bimorfismo de este tipo al mostrar como, en momentos de conmoción social, se convierten en líderes hombres que hasta entonces habían permanecido del otro lado del muro divisorio. Tomando esa experiencia como argumento, sostiene Bergson que efectivamente se da entre los hombres un bimorfismo, pero no físico, sino sólo síquico, que hace de cada individuo al mismo tiempo —potencialmente— un jefe dotado de instinto de mando y un súbdito dispuesto a obedecer; no obstante, esta segunda tendencia es la única cuyo desarrollo permite la sociedad natural en la gran mayoría de los hombres, con lo que parece abrirse un abismo entre el ser de esa mayoría y el del monarca o del grupo oligárquico.

Esto explica por qué la humanidad no puede acceder a la democracia sino tardíamente. “De todas las concepciones políticas —afirma Bergson— es la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, en intención por lo menos, las condiciones de la sociedad cerrada”<sup>4</sup>.

Sociedad cerrada y sociedad natural son equivalentes; representan el estadio más próximo a la sociedad instintiva, a la sociedad de insectos. En ésta, el polimorfismo y el instinto que lo acompaña aseguran la cohesión social, porque imponen una organización fija que los individuos preservan automáticamente con su función predeterminada por la configuración orgánica. En la sociedad cerrada el instinto ha sido reemplazado por la “obligación”, generada por la presión social, para resguardar la estabilidad de la organización puesta en peligro por el bimorfismo inherente a cada

<sup>4</sup>Op. cit., p. 1214.

individuo. La obligación es, pues, lo que imprime a este tipo de sociedades su carácter cerrado, esto es, una forma de organización que se supone fija, definitiva, “natural”, que consagra el derecho al liderazgo de unos pocos y establece para los más un destino de obediencia.

En relación a estas características de la sociedad cerrada la organización democrática supone una modificación esencial. La democracia reconoce a todos los hombres derechos inviolables que —a su vez— exigen de cada uno un respeto inalterable; derechos por lo tanto inextricablemente unidos a deberes, al extremo que no parece posible discernir si son los deberes los que confieren los derechos o, a la inversa, son los derechos los que imponen el deber.

Postula ella, así, un ciudadano ideal que es a la vez “legislador y súbdito”; un hombre que tendría que haber desarrollado en sí mismo uno y otro componente de su bimorfismo inherente, para llegar a ser capaz de ejercer sus derechos y de reconocer sus deberes al respetar los derechos de los demás. En el conjunto de estos ciudadanos reside, entonces, la soberanía y la organización de la sociedad —antes fija— queda ahora abierta a todas las innovaciones.

La democracia trasciende así los límites de la sociedad cerrada en la medida en que se aleja de lo natural; vale decir, en la medida en que los fundamentos de la organización —que bajo una u otra forma es imprescindible en las sociedades humanas tanto como en las de insectos— se diferencian nítidamente de la determinación instintiva; como veíamos, en la sociedad cerrada o natural dicho fundamento es la obligación, relevo del instinto; cercana a él en cuanto que al exigir la obediencia tiende a negar la libertad potencial conquistada por la inteligencia para un individuo cuyas funciones no están ya predeterminadas. En la democracia, por lo menos en principio —y no olvidemos que es en intención como ella trasciende los límites de la sociedad cerrada— el fundamento de la organización social es el respeto de los derechos de todos; lo que Bergson llama “aspiración”, la respuesta al atractivo de un ideal: el del hombre respetuoso de los otros como de sí mismo.

Ahora bien, es este ideal, esta aspiración democrática, la que Bergson postula como detonante de ese esfuerzo intelectual que desembocará en el maquinismo. Éste no estaría inspirado en primera instancia por la búsqueda del lujo que aparece en el momento de su frenesí, ni siquiera por el deseo de un bienestar generalizado; tampoco por la ciencia cuyos descubrimientos indudablemente aumentarán la eficacia del espíritu de invención que ella, sin embargo, no habría generado ni inspirado. Lo que lo suscita —dice Bergson— es el deseo de una vida digna para la mayoría, en lo posible para todos, y este deseo no es más que el núcleo de la aspiración democrática.

Es así como la aparición simultánea de los primeros esbozos del maquinismo y de las primeras formulaciones de las aspiraciones democráticas no

sería casual; estas últimas tenderían a suscitar el desarrollo de los pueblos como medio para la actualización de la dignidad del hombre por ellas proclamada.

En esta forma, como veíamos en la primera parte de nuestra exposición, el misticismo llama al maquinismo, que representa para el primero un instrumento potencialmente liberador de las energías humanas, comprometidas originalmente en una extenuante lucha por la existencia. Dicha liberación representa para el misticismo la condición de posibilidad para la transmisión y recepción de su mensaje, si es que éste no ha de convertirse en patrimonio de unos pocos.

Hemos visto, por otra parte, cómo las aspiraciones democráticas aportarían el estímulo que desata el esfuerzo intelectual generador del maquinismo. De modo que si el misticismo llama al maquinismo, llama también en la misma medida al estado de alma democrático que tiende a suscitarlo en pro del desarrollo que hará posible la concreción de alguna forma de libertad y de igualdad entre los hombres.

En consecuencia, las aspiraciones democráticas estarían mucho más próximas al misticismo de lo que las circunstancias en las que fueron inicialmente formuladas permitirían suponer. En efecto, dichas aspiraciones parecen gestarse directamente como protesta contra un orden social estructurado en torno a los ideales cristianos. Pero esta protesta —dirá Bergson— va dirigida contra una determinada expresión de esos ideales, contra el único rostro que el misticismo ha mostrado hasta ese momento: el rostro ascético, por lo demás ya desfigurado por su frenesí.

Ahora bien, si originalmente son estas aspiraciones democráticas las inspiradoras de los primeros pasos del maquinismo, ¿cómo explicar que en su desarrollo éste se haya alejado tanto de las intenciones por ellas formuladas? ¿Cómo explicar el hecho de que dicho desarrollo se haya traducido en una búsqueda de lo superfluo, en lugar de cumplir su rol de promotor de la dignidad de todos? Más aún, si la democracia es —como afirma Bergson— de esencia evangélica, ¿cómo explicar sus excesos y deformaciones, cómo entender todos los abusos cometidos en su nombre?

Es necesario recordar que el maquinismo es expresión de una tendencia de dirección contraria al ascetismo; éste intentó abrir un espacio para la recepción del mensaje místico reduciendo el espectro de las necesidades del hombre al mínimo indispensable para mantener su vida —como diría Nietzsche— en condiciones casi de hibernación. El misticismo así expresado no podía por tanto, jamás, llegar a ser algo más que el ideal de unos pocos; el maquinismo, en cambio, tiende a que la satisfacción de sus necesidades no represente para el hombre un esfuerzo agotador; como además busca —por lo menos en principio— la satisfacción de las necesidades mínimas de la mayoría, abre potencialmente a esa mayoría para la recepción del mensaje místico. Pero ascetismo y maquinismo, por ser materializaciones de dos

posibilidades implícitas en el impulso místico, están sujetos por igual a la ley del doble frenesí. Consecuentemente cada uno de ellos, una vez actualizado como tendencia, se lanza hacia delante acaparando el escenario social mientras el otro acecha a la espera de su turno.

Así, el maquinismo, llevado de su frenesí, convierte el señorío del hombre sobre la naturaleza en expoliación y anula la liberación de energías humanas a la que inicialmente tendiera con la creación de acuciantes necesidades artificiales cada vez más sofisticadas.

Por otra parte, hay que recordar que las aspiraciones democráticas que actuaron como inspiradoras del espíritu de invención, hicieron inicialmente su entrada al mundo bajo la forma de protesta, quedando de ahí en adelante marcadas por esa condición.

Ello explica que las formulaciones democráticas se presten en general para la denuncia y el rechazo de la tiranía y el abuso, y que sea difícil, en cambio, encontrar en ellas indicaciones positivas para evitar lo denunciado.

Además, la raíz mística de dichas aspiraciones condiciona probablemente la vaguedad de sus formulaciones, puesto que si en el misticismo se continúa el impulso vital, los productos de su acción creadora serán siempre imprevisibles, tanto como lo fueron cada una de las especies vivientes depositadas por el impulso vital a lo largo de la evolución biológica. Dice Bergson al respecto: “¿Cómo exigir una definición precisa de la libertad y de la igualdad si el porvenir debe permanecer abierto a todos los progresos, en especial a la creación de condiciones nuevas en las que llegarán a ser posibles formas de libertad y de igualdad hoy irrealizables, quizás inconcebibles?”<sup>5</sup>.

De manera que en la democracia no podemos ver más que un ideal, que para ser actualizado en alguna medida debe traducir sus exigencias absolutas, casi evangélicas, en los términos del interés general, con el consecuente riesgo inevitable de desviarse en la dirección de algún tipo de intereses particulares.

Como lo afirma Bergson, “el estado de alma democrático” significa “un gran esfuerzo en sentido inverso a la naturaleza”, ya que implica el reemplazo de la obligación, fundamento casi mecánico de la estabilidad en la sociedad cerrada, por la atracción de un ideal que representa un llamado dirigido a la libertad; implica, por lo tanto, riesgos innumerables, incluida entre ellos la tendencia a recaer en la determinación, al pretender salvaguardar mediante esquemas rígidos los supuestos logros alcanzados. Pero abre también el camino al impulso creador, no sólo en los aspectos científico-tecnológicos, sino en el de posibles nuevas expresiones para la dignidad humana, cuyos elementos constitutivos fueran genialmente explicitados en el lema republicano de “libertad, igualdad y fraternidad”. Desde esta perspectiva, esa

<sup>5</sup>Op. cit., p. 1215.

formulación no aportaría más que un marco en el que sucesivamente vendrían a insertarse nuevos contenidos suscitados por el impulso creador.

Es cierto que el mundo actual con su humanidad a la vez violenta y temerosa, ahíta y hambrienta, dominadora de la materia y amenazada por su dominación, parece mostrar que los riesgos involucrados en la democracia son mucho más reales que sus potencialidades positivas. Sin embargo, a la luz de los conceptos descritos, esa misma exacerbación de las contradicciones propia de nuestra época debería abrir camino a la esperanza, puesto que habría que verla como signo y anuncio de un nuevo relevo de tendencias. El ascetismo primero, transformado hoy en nueva sumplicidad de vida por la acción mediadora de un desarrollo científico-tecnológico a cuyos logros la humanidad no puede ya renunciar, estaría esperando su turno para ocupar el escenario del mundo occidental y hacer posibles allí nuevas e insospechadas concreciones de la libertad, igualdad y fraternidad.

A la luz de las anteriores consideraciones podría quizás pensarse que nuestra América Latina, cuya independencia se gestara en gran medida bajo el influjo de los ideales libertarios de la Revolución Francesa y que no ha conocido en la misma medida que otros pueblos el frenesí del maquinismo, tuviera algo que aportar para suscitar el advenimiento de este nuevo rostro del impulso místico.

Finalmente, y para terminar estas reflexiones, quisiera citar unas palabras de Bergson que me parecen adecuadas para sintetizar la exposición que hemos hecho sobre la relación por él postulada entre misticismo y democracia. Dice: “ella proclama la libertad, reclama la igualdad y reconcilia estas dos hermanas enemigas recordándoles que son hermanas, poniendo por encima de todo la fraternidad. Si se considera desde este ángulo la divisa republicana, se verá que el tercer término supera la contradicción tan a menudo señalada entre los otros dos, y que la fraternidad es lo esencial; lo que permitirá decir que la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor el amor”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup>Op. cit., p. 1215.