

## **CONVERSACIONES SOBRE BERGSON ACERCA DEL TIEMPO HUMANO Y OTROS TEMAS**

LEONARDO POLO

### **Materia y vida**

No es correcto aplicar la física de Newton a la vida psicológica, porque el espacio y el tiempo humanos son distintos de los físicos. A la conciencia humana se le presenta el tiempo de un modo que no es constante, regular; es, mas bien, un tiempo condensado, como un pasado acumulado que se dirige hacia adelante. También respecto al espacio la conciencia lo capta de un modo múltiple y diverso: oigo este ruido acá, o allá, distingo arriba y abajo...; y esas percepciones no se pueden medir; el espacio humano no es el espacio geométrico. Como sensible común, hay diversas maneras de captar el espacio; a veces, es una cuestión sólo direccional: hacia allí, más cerca...

Esto es lo primero que se puede decir del espacio y tiempo en la filosofía de Bergson: que distingue lo físico y lo psicológico. Se puede indicar, además, que este pensador tiene una gran preferencia por el tiempo. Sostiene que el tiempo humano es lo más espiritual. Sin embargo, el tiempo tiene también que ver con la materia, puesto que incluye el pasado. Es un flujo, pero también una memoria y, además, una prospectiva.

Son observaciones que Bergson hizo en su momento, y que fueron orientadoras para la psicología, la cual utilizaba entonces la mecánica de Newton para sus estudios. El pensador francés reacciona ante el uso de este método. Quien lo llevó a cabo de una manera aún más poderosa que él fue Husserl, aunque algo más tarde. En efecto, en 1937 el fundador de la fenomenología publicó *La crisis de las ciencias europeas*<sup>6</sup>, donde contrapone el mundo de la vida (la *Lebenswelt*) al mundo de la ciencia, en rigor, a Galileo. Sobre eso ha escrito recién-

---

<sup>6</sup>. Cfr. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción y estudio preliminar Julia V. Iribarne, Barcelona, Crítica, 2009.

temente Alejandro Llano en *La nueva sensibilidad*<sup>7</sup>, y también lo hizo en su tiempo Hannah Arendt<sup>8</sup>. Bergson se anticipó a esas denuncias; y lo que trazó entonces es una filosofía de la vida.

Frente a la vida la ciencia es algo abstracto. Lo inconveniente que tiene la abstracción, o sea, el modo como se objetivan las ideas, es que lo abstracto —por así decirlo— está detenido. Por eso para designarlo lingüísticamente se usan expresiones fijas. Por tanto, la abstracción, lo abstracto, comporta para Bergson un fijismo. En consecuencia, él propone otra cosa: la *duración*. Bergson cree en la duración interior. Piensa que el espíritu se conforma como con unos datos que se captan en la conciencia, en una especie de introspección.

En cierto modo, Bergson es un positivista del espíritu; sólo que los hechos psíquicos no son objetivos, mensurables, sino que se encuentran en el interior. La tendencia de la psicología a medir estaba presente en la época. Él objeta que la vida es más cualitativa que cuantitativa. En eso se parece en cierto modo a Dilthey, quien se fijó especialmente en las vivencias (*erlebnis*)<sup>9</sup>, y distinguió la *comprensión* de la *explicación*. La diferencia con Bergson está en que Dilthey pasa de la vivencia a la historia, porque está más conectado con Hegel.

Pero ambas, duración e historia, nos remiten al tiempo. El tiempo no es fijo, homogéneo, sino algo flexible, que se encoge y estira, que refiere entre sí pasado y futuro. Además comporta una especie de acumulación, de retención de lo sido. Así apunta a algo más que al puro dato presente y va un poco más allá de lo fáctico. Parecería que eso indica claramente que hay finalismo, y señala, a su vez, que hay crecimiento, pues el carácter finalista muestra claramente el crecimiento. Con esto se abre una referencia a Dios. Sobre este punto habló Bergson al final de su vida en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*<sup>10</sup>.

El tiempo en Bergson conecta con la evolución: sería un dinamismo creciente, que se va abriendo cada vez más a cotas más altas...

---

<sup>7</sup>. Cfr. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

<sup>8</sup>. Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.

<sup>9</sup>. Cfr. W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

<sup>10</sup>. Cfr. H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996.

y por eso no le convienen los conceptos fijos. Pero el vitalismo de Bergson no hay que verlo sólo en relación con el tiempo, sino que hay que llevarlo a su fondo último, a lo más radical y primario.

La filosofía, si quiere ser filosofía, trata de lo primero. Aristóteles llama a la metafísica la “filosofía primera”, y también “la ciencia que se busca”. Quizá Platón pensaba otra cosa, pero todo filósofo tiene que ver con lo primero; si no, se queda muy corto. Si se quiere profundizar hacia lo primero, si se quiere desarrollar el asunto para hacer comparecer lo primero, la indagación se irá haciendo cada vez más complicada y difícil. Si se trata de datos inmediatos, según Bergson, es claro que para encontrar algo que tenga que ver con lo primario, hay que elaborarlo lo más posible, para ver si con ello se puede sacar más saber. A esto San Agustín lo llamaba sacar lo invisible de lo visible, puesto que lo visible depende de lo invisible. En Spencer las cosas van por otros derroteros. Este empirista inglés guarda una conexión clara con Stuart Mill, es decir, pertenece a una tradición netamente empirista. Dentro de ésta parece que nos alejamos de lo primero.

En esto de buscar lo más primario, lo básico, tenemos modos diversos de ver las cosas. Si ha leído usted ese libro que tengo sobre los primeros principios<sup>11</sup>, verá cómo expongo yo este asunto. Si son actos, actos de ser, habrá que estudiarlos de manera que se puedan distinguir uno de otro. Pero ello exige aclarar el modo de ir de lo lógico a lo real: *La pensée et le mouvant*<sup>12</sup>. Si consideramos que hay algo básico, para Bergson eso es la vida, pues la vida es lo radical. Consecuentemente, el estudio de la vida será el estudio de lo primero. La vida es lo primario. Por tanto, lo que no es vida no es primario, es decir, será lateral, derivado. Como se puede apreciar, esta propuesta es muy intuitiva.

Vayamos concretamente a dos nociones primeras: sustancia y movimiento. Parece que Bergson reduce la importancia de la noción de sustancia, porque la vida remite a un impulso dinámico, al *élan vital*. Según los pensadores griegos clásicos la sustancia es *ousía*, pero la *physis* y la *ousía* no son lo mismo. En Aristóteles hay una primacía de la forma, y la forma determina la *physis*. Santo Tomás en una obra

---

<sup>11</sup>. Cfr. L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993. Incluido posteriormente en el libro *Nominalismo, idealismo y realismo* (1997), parte III.

<sup>12</sup>. Cfr. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant: essais et conférences*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

de juventud sobre la Trinidad<sup>13</sup> dice que es posible ir más allá de la forma, pero no dice cómo. El sujeto ¿es sustancia o naturaleza? Pongamos como ejemplo el fuego y el calentar. Calentar pertenece a la naturaleza del fuego; pero los tomistas no saben cómo hacerlo compatible con la sustancia; forma y materia, forma y eficiencia; introducen la potencia y no logran explicar esos conceptos armónicamente.

Con la cuestión de la libertad humana pasa lo mismo: lo primario y lo secundario no están claros. El carácter de naturaleza, el dinamismo, ¿es íntimo a la sustancia? Todo esto termina en un problema: la visión beatífica. Porque la visión es un acto (una *operación inmanente*). Pero entonces, desde Aristóteles, será accidental, es decir, secundario, no primario. Por eso se dice que el aristotelismo es fijista, sustancialista; porque prima la *entelécheia*. Pero Dios no es *entelécheia*, sino *enérgeia*. Y tampoco se puede sustancializar un accidente. En consecuencia, habrá que añadir algo a esas explicaciones. En Aristóteles la forma es incompatible con el movimiento, y por eso a partir de él no se entiende bien cómo podría ser la visión beatífica, razón por la que hay que añadirle algo al primado de la forma. En Bergson habría que decir otra cosa, y fijarse bien en lo que dice en *La pensée et le mouvant*. Vamos a verlo.

Pero antes hay otro problema, a saber, el lenguaje, porque no se adapta al pensamiento. Los términos abstractos son fijos, y por eso Bergson usa metáforas, como Nietzsche. Los términos introducen fijismo en el cambio, y eso es estático. La traducción del pensamiento al lenguaje es un problema. Lo que cada uno piensa es más rico que la expresión oral. Callar parece que es quedarse pensando. Con todo, el filósofo tiene que hablar, aunque el lenguaje no resulte enteramente adecuado al pensamiento. Hay que señalar que hablar no es necesario: sí para comunicarse, pero no para el filósofo, es decir, para pensar. Hay cosas inexpresables, como que sólo se piensan por dentro. Así se puede llegar al monismo de Parménides, que sólo puede decir *ente es*; y de él, invirtiéndolo, a Gorgias, a la emancipación del lenguaje. En mi último libro<sup>14</sup> he aludido a que, para proseguir la filosofía tras Parménides, los pensadores dependientes de él debían cometer parricidio. Esto está ya en Platón; y luego, a través de él, en la filosofía

---

<sup>13</sup>. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Boethium Super De Trinitate*, en: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

<sup>14</sup>. Leonardo Polo se refiere al aludido libro *Nominalismo, idealismo y realismo*.

posterior. Las ideas de Platón intentan salirse de lo parmenídeo, lo fragmentan. Y Bergson lee a Platón, no a Aristóteles.

En efecto, Bergson hace frente al inmovilismo de Parménides. Sin embargo, poner a Bergson en la línea de Heráclito, como a veces se intenta, es superficial. Heráclito está en una tradición que no es la de Parménides. Heráclito es una versión de Anaximandro, una nueva interpretación de la *physis* que busca el *ápeiron* como un nombre para designar la *arjé* que sea común a todos los verbos. *Panta rei* sería un recuerdo de Anaximandro: unidad de la *physis*. La *diké* de Anaximandro es el *logos* de Heráclito. El *logos* puede ser *logos* de todo; por eso es fuego, guerra, acción. Pero esto no es la vida y su crecimiento; ni tampoco es un puro combate contra el fijismo.

Volvamos a la forma y al movimiento: las formas y su unidad. Pero antes, preguntemos: ¿qué pasa con la materia? La cuestión de la que se trata en *Matière et mémoire* estriba en cuál es la índole real de la materia. Bergson señala que la materia es tal como la percibimos, tal como la vemos. Al enseñar esto se refiere a Berkeley, cuando éste criticaba lo que sostenía el empirismo más extremo, a saber, que las cualidades reales son sólo las cualidades llamadas primarias. El mérito de Berkeley habría sido defender que las cualidades secundarias están también en la materia, es decir, que son reales. Recuérdese que, según Descartes, las cualidades primarias serían las que son propias de las cosas; las secundarias, en cambio, serían más bien subjetivas. Galileo decía asimismo que nadie le puede demostrar que las cosquillas que produce una pluma están en la pluma, es decir, que son una propiedad real de la pluma; lo mismo pasaría con los colores. En definitiva, todas las cualidades serían subjetivas y lo real quedaría reducido al espacio, a la extensión.

Sin duda Descartes ponía la materia demasiado lejos de nosotros cuando la concebía como extensión. Pero para aproximarla a nosotros, no es necesario hacer coincidir enteramente la materia con nuestro espíritu. A eso es a lo que llegó el acosmismo de Berkeley (*esse est percipi*). De él surgió, según Bergson, la crítica kantiana. De acuerdo con esto, la matemática no es válida para el estudio de la realidad. Tampoco Kant llegó muy lejos de esa manera, puesto que en la *Crítica de la razón pura* llega a negar la realidad de la cosa-en-sí. No habría sido necesario hacer eso con la materia, si no hubiese sido esa la tesitura en la cual la colocó Descartes. Entre ambos extremos está el medio camino del sentido común. Berkeley decía que había que dis-

tinguir entre representación e imagen; y la materia existe como imagen, eso es lo que viene a decir.

La cuestión es cómo se relaciona la materia con el espíritu; lo cual desemboca en el problema de la unión de alma y cuerpo. Que el alma está unida al cuerpo es un hecho: inexplicable para unos, mientras que para otros el cuerpo se reduce a ser un instrumento del alma. Si se deja de lado esto último, queda la tesis epifenomenista, o el paralelismo psico-físico: el pensamiento es una simple función del cerebro, y la conciencia una mera manifestación de éste. Bergson viene a decir que cualquiera que sea la relación que haya entre ambos, el espíritu siempre es algo más amplio que la materia. Aunque un estado determinado sea igual, o parezca igual, en ambos, en verdad siempre hay algo más oculto en el espíritu. No tiene nada que ver, por tanto, con la posición mediadora del sentido común que antes hemos señalado.

### Vitalismo y voluntad

Bergson es voluntarista. Más que voluntarista en sentido histórico, como Ockham y otros medievales, en él se trata del hecho de que para su teoría de la inteligencia en el fondo se ciñe a la inteligencia práctica. La inteligencia está al servicio de la vida, desde el punto de vista de la construcción de artefactos externos. Por eso es por lo que la inteligencia tiene que ver con la extensión, y la extensión es la materia. Lo que él llama materia, ya hemos dicho que tiene que ver con la extensión. Pues la extensión es el modo como la inteligencia tematiza la materia. Pero ¿qué es la materia en última instancia? La materia en última instancia, usando una ley dialéctica, es lo contrario del impulso vital; lo contrario al impulso vital es la distensión, el *extendimiento*; es decir, una cierta descompresión.

Hay una línea vital ascendente que arranca de lo absoluto y se mantiene como tal, y hay una línea vital descendente; pero la vida, la voluntad, es siempre duración. Lo descendente es la vida, la voluntad –insisto– en tanto que se detiene. Todo lo que Bergson dice de la voluntad está tomado de la vida y su duración, del *élan vital*: la espontaneidad, el crecimiento, la libertad; todo eso es la voluntad para él. De modo que lo que lleva a cabo Bergson es coger algunas nociones anteriores y asimilarlas a su intuición radical: la vida es la voluntad. La

voluntad, no para el poder, como postulaba Nietzsche, pero sí voluntad.

La vida como voluntad es voluntad de crecimiento. Por lo tanto, es creadora. La voluntad crea, lo cual es evidente y, por otra parte, un asunto muy clásico. Bergson lo dice con total nitidez: la voluntad es creadora. Además, si la voluntad se pudiera mantener en su estricta ascensión, en su duración, que es también su unidad, si fuera posible la vida pura, que no tuviera ninguna línea descendente, si se mantuviera en su carácter de pura voluntad, entonces sería puramente interior, no tendría exterioridad. Darse cuenta de esto es lo que llama *intuición*. Eso también es voluntarista. Recuérdese que en Ockham la intuición es voluntaria. Indica literalmente que la intuición no es intelectual.

Por lo tanto, aquí hay también una crítica al intelectualismo; una crítica que afecta a Leibniz y a otros pensadores de la modernidad. Que afecta directamente a Spinoza está muy claro, quien sostuvo que la voluntad no existe. En Leibniz la voluntad tiene también un puesto muy secundario. En efecto, según él, no se puede decir radicalmente que Dios sea voluntad. La voluntad aparece en Leibniz como explicación de la creación. Pues bien, la crítica bergsoniana es una crítica que quiere dar razón, y explicar, de dónde procede radicalmente la inteligencia. Por lo tanto, también quiere explicar cómo se puede ser intelectualista.

Interioridad; ésa es la clave. Por ahí es por donde Bergson descubre algo parecido a la voluntad; aunque inicialmente no sea estrictamente la voluntad, pues se trata ante todo de los instintos. Los instintos son interiores; es aquella dimensión de la vida con la que la vida, sobre todo la animal, se organiza por dentro. Pero donde los instintos son más fuertes es en una línea evolutiva que no es la que lleva a la inteligencia, sino la que termina en los artrópodos. La evolución no es más que la voluntad creciente. Pero hay una línea que va a los insectos, y otra que va a los vertebrados y de allí al hombre.

Aquí es donde nos sale su teoría de la conciencia. La conciencia es, ante todo, voluntad porque es libertad. Si en esa línea ocurre un descenso, aparece la necesidad. Entonces la libertad sucumbe, por decirlo de alguna manera, a su línea descendente. Dialécticamente se transforma en necesidad. Si el *élan vital* fuese espíritu puro, entonces no pasaría nada de eso, no habría descenso. Por eso, el *élan vital* es finito, salvo el caso de Dios. Pero si atendemos al universo, entonces es vida, pero finita: materia y vida. La vida que no se mantiene toda entera, la vida finita, decae en materia. La línea descendente es posible

porque no se mantiene el *elán*; no se puede mantener en su estricta fuerza por la sencilla razón de que es finito.

La clave es la *durée*. La *durée* es un eje de su teoría. Desde ella, se distinguen materia y vida, o tiempo y espacio, que están jugando continuamente en su pensamiento. Por eso acusa a Kant de haber equiparado el tiempo con el espacio, diciendo que el espacio y el tiempo son las dos formas de la intuición sensible, nada más. Cosa que no es todo lo que dice Kant, especialmente en el esquematismo trascendental, porque Kant hace la distinción entre la intuición como forma reductora de las impresiones y los esquemas de la imaginación pura, trascendental, que precisamente organizan el tiempo.

Nos estamos enfrentando a una interpretación mecánica del mundo. El mecanicismo tiene que ver con el espacio como, según Bergson, la inteligencia tiene que ver con lo necesario. La ciencia moderna es un modo de tematizar intelectualmente la necesidad; pero necesidad y libertad son opuestos. Por eso, si hay una oposición dialéctica, correlativamente tendrá que haber una divergencia en la evolución: una línea que sigue exclusivamente la línea del instinto y termina en los insectos, y otra que es la que sigue la línea de la inteligencia que es la de los vertebrados. Pero Bergson dice que tiene que haber, aunque sólo sea de vez en cuando y muy difícilmente, noticia de la unidad; que el hombre es también capaz de darse cuenta de la unidad que esa divergencia supone. Y aquí tenemos otra distinción, que también puede ser dialéctica, entre lo externo y lo interno.

Además, según Bergson, el instinto es aquella forma de intuición que tiene que ver también con el mantenimiento de la vida. Por eso distingue dos cosas: lo interno propio de la inteligencia, que es la intuición, y su uso externo; porque como la inteligencia es tecnológica actúa acudiendo a instrumentos, y entonces la inteligencia, por ser práctica, tiene que ver con el espacio; espacio y materia. En cambio, el instinto es enteramente interno. En consecuencia, indica que la intuición es el instinto librado de su interés: instinto desinteresado. Porque en la medida que la *durée* es pura, o se puede mantener como simple *durée*, entonces puede ser desinteresada, o sea, no tiene por qué acudir a nada para mantenerse. Por eso la evolución es creadora. La evolución es creadora en tanto que es voluntad; y por ser voluntad, voluntad libre, está por encima de la necesidad. Por lo tanto, va de menos a más, cosa de que la inteligencia es incapaz.

## La inteligencia

La inteligencia tiene que ver con "lo mismo", porque lo pensado es lo mismo que lo real, solo que intencionalmente. Suelo hablar de "mismidad", y añado que el *límite mental* es la "mismidad". Lo mismo es lo hecho, no el hacerse; lo hecho es, precisamente, la consideración detenida del *élan*.

En suma, la única manera de enfrentarse con la materia, temáticamente, es la inteligencia. Pero de todas maneras, tampoco con la inteligencia se da cuenta completa de dónde procede la materia. Porque la materia, en definitiva, también tiene que ser un movimiento. La materia sólo se puede explicar por la vida; y entonces viene a ser como un movimiento al revés, por decirlo de alguna manera. Es el deshacerse de *le mouvant*; su ir hacia abajo; lo cual no es posible, a menos que *le mouvant* cese.

Todos los mundos son siempre finitos. Si hay muchos mundos, en todos tiene que haber vida. Por eso Bergson sostiene que el que una vida tenga unos elementos materiales en su constitución, y por lo tanto en su *durée*, por su finitud, eso es accidental. Bergson hace unas consideraciones bastante interesantes, pues expone que la vida en este planeta es una vida que tiene que ver con el carbono, que tiene una función clorofílica, etc. En cambio, en otros planetas, en otras regiones del mundo, podría tener que ver con otro quimismo; podría haber una vida que tuviera que ver con el sulfuro, o cualquier otro compuesto. Esto no es imprescindible, sino que es contingente, ya que esta contingencia depende de la finitud de la vida. El *élan vital* no es necesario, sino libre; y por ello es contingente que la vida esté hecha así.

Lo que indicaba Aristóteles acerca de que la teoría es la forma más alta de vida sería en definitiva erróneo para Bergson. El error de Aristóteles sería haber sido intelectualista. El intelectualismo deriva del establecer capas, niveles: habría una vida inferior, otra vida superior, etc.; y eso es lo que Bergson critica: lo critica desde su punto de vista de que la vida no está hecha, sino que es impulso creciente; los niveles serían estancamientos. En definitiva, Bergson va en contra de la causa formal; o mejor, la considera en el orden de la inteligencia; y, por lo tanto, en el orden de la decadencia, del ir hacia abajo del impulso vital.

Indica asimismo Bergson que la inteligencia es cinematográfica; porque en rigor, la materia —aunque en la vía descendente— tampoco

está hecha, ya que también es un movimiento, pero hacia abajo; es lo contrario al movimiento, el movimiento invertido. Como la materia hay que explicarla desde la vida, y la vida es movimiento ascendente, la materia será movimiento descendente. Por lo tanto, lo que hace la inteligencia respecto de la materia es detener, según la mismidad, el movimiento hacia abajo; y así es como sale la matemática, la geometría. De modo que propiamente hablando tampoco la materia es geométrica. Aquí reaparece la discusión con Descartes: *res extensa* y *res cogitans*; por un lado materia o extensión, y por otro vida, intuición, instinto. Ya se ha indicado que la materia es como una especie de dilatación, una desconcentración con pérdida de unidad. Así como la *durée* es estrictamente unitaria, la materia es plural.

Esto tiene que ver también con Plotino. En este autor neoplatónico está ya esa intuición, aunque no exactamente dicha como en Bergson. En efecto, el *logos*, tal como lo entiende Plotino, es la *psyché* de la vida. Pero, por otro lado, habla del *logos* como discurso; discurso que es racional. Para Plotino extensión es igual que distensión: una cosa se extiende en la misma medida en que se distiende. Extenderse, distenderse. La filosofía antigua no vio qué consecuencias se derivaban de esto para las matemáticas, pues Plotino, como Platón, dirigió las matemáticas hacia las ideas. Las esencias matemáticas fueron erigidas en realidades absolutas. La gran crisis de la Academia es precisamente la idea de que lo matemático no puede ser idea en sí. Bergson considera que Plotino se equivoca con la emanación. Si el *logos* es descompresión, discurso, se hace por pasos, y entonces los pasos son algo que no es estricta unidad. Por lo tanto, según Bergson, un discurso tiene carácter de bajada, es extensional, material.

Se podría decir que el Uno, que es la primera hipóstasis, es libertad. Y así podríamos asimilar el pensamiento de Plotino a lo que indica Bergson. El Uno se descomprime; lo que se suele llamar emanación en Plotino es la descompresión de la unidad. La unidad sería lo radical. El Uno podría ser la *durée*; porque no es necesario, sino libre. Eso explica, puesto que el punto de vista de la inteligencia a veces es caprichoso, que en bastantes páginas se dedique a explicar el azar. Lo que puede parecer azar, como el número  $\pi$ , es incalculable (el cálculo es la matematización de la materia). Parece que no tiene ninguna regularidad; nos extraña porque lo vemos desde cierto punto de vista. Si lo vemos desde otro punto de vista, podríamos decir que el número  $\pi$  es la manifestación pura de la libertad, porque es completamente no ne-

cesario. Cuando no hay necesidad suele hablarse de irracionalidad, de números irracionales.

Dejemos esto a un lado. El asunto era examinar la relación que hay entre el espíritu —el espíritu es para Bergson la vida en su más alta pureza— y la *durée*, que en su más alta pureza es la libertad. Entonces hay que decir que también el espíritu será libertad.

Pero de aquí resulta un conflicto, a saber, que el espíritu tiene que ver con el sistema nervioso, pero el sistema nervioso es material. Por lo tanto, el sistema nervioso es problemático, pues ¿cómo es posible que lo espiritual tenga que ver con lo material? Según la neurología moderna todo lo que es espiritual está ya en el cerebro. Bergson sostiene que no, que eso da lugar a una contradicción. De ninguna manera es posible, según Bergson, que todo lo que está en el espíritu esté en el cerebro, porque el cerebro es precisamente la vida, pero ya parada, hacia abajo. Por lo tanto, el cerebro no puede ser más que el inicio, algo así como una incoación detenida, del espíritu, pero no puede ser espíritu; no puede ser enteramente coextensivo con el espíritu, por así decir, ya que el espíritu de suyo no es extensivo. Bergson da una serie de argumentos (en un conjunto de conferencias de 1907) sobre el paralelismo psicofísico que están bastante bien; es la misma idea de fondo que mantiene también en 1932.

### **El impulso vital**

La realidad es vida ascendente y vida descendente. En el descenso aparece la materia. Entonces, la materia puede entenderse como aquello de que la vida tiene que ocuparse para mantenerse, y así es como la entiende Bergson. Según esto el cerebro es instintivo, porque es la forma más fuerte de la organización corpórea interior, la cumbre en el orden de la naturaleza. Pero el cerebro es también una articulación al exterior, no al interior; ya que la inteligencia, para Bergson, está en el orden de lo artificial, de los instrumentos.

Pero antes de llegar al cerebro está la célula: lo más primario de la organización instintiva. Bergson estudia la distinción que hay entre un organismo pluricelular y otro unicelular. Y allí ve que la vida es reunitiva, integradora. Estudia también algo de termodinámica, a la que dedica bastantes páginas y lo hace bastante bien; porque en la termodinámica se encuentra una cierta confirmación de lo que dice: la energía degenera en calor. El calor es precisamente la multiplicidad

igual, en que no hay ya diferentes energías, sino que todas son la misma. Por eso la materia en su extremo sería eso: calor, y nada más que calor. La degradación de la energía por la homogeneidad; por la mismidad, digo, porque para él la materia tiene que ver con lo mismo.

Y por eso la inteligencia entiende la materia, aunque no la entienda bien en cuanto que es un movimiento al revés, un movimiento hacia abajo. Hemos dicho que es cinematográfica, un seguir a través de las detenciones, de los fotogramas. El carácter cinematográfico se podría ver en el esfuerzo que hace la vida para mantenerse; porque al hablar de la muerte térmica, en la termodinámica, también dice que la excepción a eso es la vida; porque lo que la vida hace es almacenar energía para mantenerse, aunque finalmente se muera. Por lo tanto, la vida, precisamente porque es el movimiento contrario, es la que trata de sobreponerse, de oscurecer la pura extensibilidad de la muerte térmica.

De manera que hay jerarquía en la vida. A lo que lleva la materia es a la homogeneidad, a que todo sea lo mismo; y que todo sea lo mismo es la muerte. Por lo tanto, la materia es la desintegración. Todo esto es bastante equivalente: extensión, dilatación, desconcentración, homogeneización, eliminación de las diferencias; eso es lo característico de la materia, del movimiento hacia abajo. En cambio, la diferenciación es un acto característico de la vida: la vida es la diferenciación dentro de la unidad, el crecimiento. Y eso dice Bergson que es muy difícil de entender, lo más difícil de entender: cómo la pluralidad es característica de la unidad vital.

Por eso escribe también una serie de cosas bastante curiosas acerca del punto; que se parecen a otras que dice Hegel sobre la relación del punto y el espacio. Hegel enseñaba que el punto es la negación de la extensión representada en la extensión. Se podría pensar que el punto es lo más simple, lo más solitario, la negación de las partes. Pero, para entender cómo conjuga Bergson la unidad y la multiplicidad, hay que superar la distinción entre el punto y la línea o la extensión. Es decir, en el caso de la pluralidad y de la unidad habría que hablar de una compenetración unitaria de lo múltiple, porque para que lo múltiple sea uno, tiene que compenetrarse. En cambio, el punto no se compenetra, puesto que los puntos están separados unos de otros formando la línea y la extensión.

La idea sería la siguiente: la materia admite partes; si nos representamos la unidad y la pluralidad de la materia, tenemos que hablar de partes. Pero cuando hablamos de la vida no podemos hablar de

partes; la vida está toda entera, es *durée*. Aunque la vida también es unitaria y plural, lo es de tal manera que la pluralidad es parte de la unidad. Por eso la vida no es puntual, porque los puntos son exteriores los unos a los otros. Una unidad en que la pluralidad no sea exterior, eso sería la pluralidad vital. Por eso también se podría decir en la misma medida que la vida no depende de la materia, sino de la unidad compenetrada que se haya logrado; esa compenetración por la que el estómago es una parte del cuerpo, tal que, si lo entendemos como un cuerpo vivo, como un organismo, entonces debemos entender al estómago compenetrado con el hígado; y lo mismo con el sistema nervioso. Y análogamente todas las neuronas, las partes del cerebro, tendrían que estar también compenetradas.

Bergson juega con estas perspectivas. Desde el punto de vista de la vida: crecimiento, impulso, voluntad. Pero como todo es finito, entonces aparece la materia. Y hay que pasar de una consideración a la otra. Una es la intuitiva y la otra es la intelectual. En primer lugar, el alma es una sustancia, y una sustancia es algo hecho, algo que ya es. Si hablamos de la vida en tanto que es vida, entonces el alma tiene que ser un movimiento: tiene que ser espíritu. Si hablamos del alma como unidad del cuerpo organizado, entonces estamos pasando el alma, la vida, a la materia. O el alma es pura vida, o principio de vida; y entonces está ya en la materia, y aparece el descenso, que sería el cuerpo.

Parece que Bergson tiene bastante razón. Lo que pasa es que ese predominio de la inteligencia práctica no es estrictamente verdad. Pero sí es verdad que cuando nosotros empleamos la inteligencia para lo mismo, entonces lo que forjamos son relaciones lógicas sobre lo mismo. Y así incurrimos en lo que pensó Aristóteles en el libro *gamma* de la *Metafísica*, al tratar del principio de contradicción oponiéndose a los relativistas. Para la filosofía griega pensar en el movimiento es casi imposible. En efecto, la inteligencia, como habla de mismidades, no piensa el movimiento, porque el movimiento no es la mismidad; por eso para la inteligencia el movimiento es inferior a lo mismo. En cambio para Bergson, y con acierto, es al revés. Lo mismo se diferencia de la vida, la cual es como el movimiento, algo que no es lo mismo; y así, más allá de lo mismo, hay que pensar también la libertad.

### El límite mental y su abandono

Para entender a Bergson hay que pensar algo que no sea lo mismo. Pero eso no puede pensarse como él propone. Yo sostengo algo semejante, pero no exactamente igual. Bergson habla de los hábitos: en dos o tres lugares dice que son estabilidades, y que los instintos son hábitos. Habla indistintamente de hábitos y de instintos, porque también los hábitos son instintos. Habla asimismo de la empatía, un conocer que es habitual, instintivo, un hábito. Pero si habla de los hábitos como algo estable, entonces los hábitos están en la línea de la materia, no de la *durée*.

Yo entiendo a Bergson por empatía, porque voy un poco en esta línea, pues entiendo la vida como crecimiento, y la libertad como actividad. Lo que pasa es que la libertad no sólo tiene que ver con la voluntad. Ya el mismo Tomás de Aquino dice que la raíz de la libertad está en la inteligencia, no en la voluntad. Por tanto, hay que hacer una teoría de la inteligencia que vaya más allá de la mismidad, sin caer en la idea de intuición, como hace Bergson. Una teoría así es válida a medida que sea más experiencial porque, en rigor, tal como lo plantea él, o es experiencial o no tiene sentido. Pero una experiencia que tenga que ver con la ciencia únicamente, y lo que Bergson dice está muy ligado con la ciencia de su tiempo, es muy limitada.

Extensión es distensión. Distensión: diferencia de una cosa en partes; o diferencia de una cosa como exterior a otra. Y ¿cómo se establece la teoría? Según la relación de lo mismo, porque si no son lo mismo, se pueden confundir. Pero si no se confunden, no pueden estar uno dentro de lo otro: a lo sumo, estarán adosados; por lo tanto, uno será externo a lo otro. Es lo que ocurre con las sílabas, las palabras, el discurso; el discurso se caracteriza porque se adosan sus elementos. Si la extensión es pura exterioridad, o se introduce en la interioridad o la contraponemos a ella. ¿Qué sería lo distinto de eso? Pues la intimidad: la interioridad como unidad en la que no hay partes. Si hay compenetración, eso es *durée*. Pero cuando hay exterioridad aparece la necesidad. En cambio, cuando tenemos interioridad aparece la libertad. Lo que pasa es que entonces la libertad es algo así como una indeterminación. Además, eso tampoco es la cumbre del *élan*, sino que es algo más importante.

Cuando yo suelo decir, por ejemplo, que el hombre no es sino que será, la afinidad con Bergson es bastante neta. Indico también que el hombre es *además*, o que el carácter de *además* es característico de

la persona y, por tanto, el hombre no es sino que será. Pero esto no se puede entender desde la mera noción de *duración*, pues hay que entenderlo como estricta *futuridad*. Y ésa es la forma más alta de crecimiento. Lo que se está haciendo, no termina de ser; y por aquí nos abrimos de alguna manera a la eternidad. Lo que Bergson habla de religión abierta tiene que ver con esto.

Cuando habla de memoria estamos en otro plano. Lo que pasa es que este pensador privilegia el pasado y el futuro, frente al presente, pues ésa es su manera de abrirse al dinamismo. En tanto que se abre estrictamente al pasado, entonces se daría lo que él insinúa en algún momento: que el alma preexiste; es la tesis de la anámnesis platónica: antes de estar unida al cuerpo, el alma ya existe. Para Bergson también habría que decir que la vida antes de ser corpórea, ya es vida; con lo cual estamos en la antecedenencia de la vida con respecto al cuerpo. De manera que decir que el alma está unida al cuerpo de entrada no sería válido. El alma es espíritu, pero el espíritu es vida; y no hay mundo sin vida; la vida pura sería anterior al mundo, a la materia. De modo que este filósofo es espiritualista. En efecto, ¿cómo sostener que la vida es anterior a la materia? Sería una alusión a eso platónico que aparece en el *Timeo*: que el alma es anterior al universo, a la materia. Esa decadencia del alma en el universo es lo que aparece aquí, pues en cuanto que es materia es decadencia. Pero hay algo más. No es sólo que el sea anterior al movimiento, al universo, sino que es aquella conciliación del universo material que va hacia arriba; y el universo material va hacia abajo.

Ahora bien, ¿cómo enlazar todo esto?, ¿cómo ponerlo en relación con las evoluciones de menos a más y de más a menos, y con las distintas direcciones? De otro modo: ¿cómo va a estar el principio vital de la evolución en el comienzo?, ¿cómo puede ser la vida la energía del *big-bang* en cuanto que se expande? Porque en el *big-bang* está, por así decirlo, la concentración completa de la energía; y sólo luego aparece el espacio. Esto daría lugar a una cosmología un poco descendente, depresiva, minusvalorante. ¿Qué significa entonces la *evolución*? La evolución sería más una decadencia que una evolución progresiva. ¿En relación al origen pleno, podríamos hablar de mística? Hoy algunos físicos piensan que el fondo del universo es espíritu; pero eso es incongruente. Con lo que tiene que ver la plenitud de la vida es con la manera de entender el fin. Bergson dice, y yo con eso estoy de acuerdo, que el fin es algo intelectual. Por lo tanto, la vida traspasa el fin: la vida no se puede ver estrictamente desde el punto de vista del

fin, porque el fin siempre es algo exterior, externo, pues es algo que está en el orden de la extensión. Por lo tanto, la vida está más allá del fin; lo traspasa. Pero esto hay que entenderlo de una manera que no de lugar a un cosmologismo tan fuerte como el de Bergson.

Duración y extensión son cosas completamente distintas, dice. *Durée*: concentración. Extensión: disolución. Concentración sin *durée*, no se da; extensión sin disolución: lo mismo. Inteligencia: materia; *durée*: libertad. Disolución, lo mismo, *to autó* dice Aristóteles; no se puede predicar lo mismo más que de lo mismo. Lo mismo implica simultaneidad. *Durée* y simultaneidad son incompatibles; la simultaneidad implica mismidad.

O se abandona el *límite mental*, como propongo, y de acuerdo con un método que se base estrictamente en lo que dice Aristóteles, o entonces lo mismo no se supera con lo mismo, es decir, no es posible ir más allá de ello. Es obvio que Bergson no abandona el límite. Rigurosamente lo detecta cuando describe el conocimiento e indica que la intelección se caracteriza por la mismidad. Lo expone de una manera neta, y está diciendo lo mismo que Aristóteles: que se conoce lo mismo o no se conoce. Eso es precisamente el principio de no contradicción tal como se expresa el Estagirita en el libro *Gamma* de la *Metafísica* Aristóteles lo dice así: sólo se conoce aquello que está de acuerdo consigo mismo; porque si una noción no está de acuerdo consigo misma, entonces la inteligencia no funciona. Es una condición central de Aristóteles; por eso es el descubridor de la *operación inmanente*, a la que yo llamo *presencia mental*: lo conocido como estrictamente presente. Por ello la teoría es superior a la práctica, porque la práctica no posee el presente. Pero, claro, en una filosofía en la que el fin no es lo más alto, se margina la posesión del fin en presente, porque esa posesión no es lo más alto, considerado como acto. La *noesis noeseos* es puro acto; es el conocimiento como la cumbre de la actividad.

Sin llegar a ella, tampoco los hábitos poseen el presente; pero Aristóteles subordina los hábitos al conocimiento operativo. Con todo, a este punto se le puede dar la vuelta. El conocimiento habitual es el conocimiento de lo no presente, y es distinto del conocimiento en presencia; es conocer lo latente, o lo ausente. El agnosticismo kantiano no hubiera surgido si esto se hubiera tenido en cuenta. ¿Cómo se puede conocer el acto de ser? Tomás de Aquino dice que no se puede conocer, que sólo se puede conocer en su carácter causal. ¿Cómo se conocen entonces las causas? Si las intentamos conocer en presencia, entonces no podemos conocerlas, porque la mutación misma no la

podemos conocer. Eso es lo que dice también Bergson: *le mouvant* se conoce o por intuición o de ninguna manera. Como considera que intelectualmente se conoce según lo mismo, a *le mouvant* no lo conocemos, si no es intuitivamente. Pero lo que hay que decir es que su interpretación de *le mouvant* es física, y, además según la física de Aristóteles, pero no según la física actual. Según la presencia no se puede conocer la vida del cerebro, ni verlo como *mouvant*.

### **La temática del abandono del límite**

Por encima de la física están las causas que no son físicas, causas primeras. Las causas que no son físicas, a mi modo de ver, es la *causa transcendental*. ¿Cómo conocemos los primeros principios? Los principios primeros son lo radicalmente primario, no las causas categoriales de la tradición aristotélica. Carlos Llano muestra que en unos pasajes de santo Tomás aparece esta cuestión: es el conocimiento de lo que él llama *separatio*. Mediante él se accede a las *sustancias separadas*; pero no dice cómo se conocen éstas: eso hay que reservárselo a la teología. Se ve en ello que el conocimiento en presencia es limitado; pero si tenemos conocimiento de tales causas y principios al margen de la teología, será al abandonar el límite. Si, como yo sugiero, se puede asimilar ese abandono a los hábitos innatos, mejor.

Paralelamente: ¿cómo conocemos el yo humano?, ¿lo conocemos como objeto? Es evidente que no. Porque el yo conoce, pero el yo pensado no conoce. Traté este tema con Millán-Puelles, y él me argumentaba que el fuego pensado tampoco quema. Pero este caso es distinto, porque podemos conocer la *forma* del fuego sin conocer las otras causas. En efecto, en el caso del fuego la causa que explica que caliente no la conocemos, porque, como dice Tomás de Aquino, el fuego calienta según la causa *eficiente*. Si el fuego pensado no calienta es porque en el pensamiento no está lo eficiente; porque si estuviera lo eficiente en el pensamiento, entonces el fuego que conocemos nos quemaría. Por tanto, nuestro conocimiento objetivo (según *formas* u objetos pensados), que es un conocimiento en presente, es insuficiente. Conocemos que el fuego calienta, porque quema las manos; pero esto es conocimiento sensible. El conocimiento racional de fuego no quema. El yo, en cambio, es un asunto más serio, porque, o conocemos que el yo piensa, o no conocemos al yo. Un yo que no conoce no es un yo. Luego ¿qué significa conocer un yo objetivamente? Sería, a lo más, conocer un equivalente suyo, pero no hay manera de conocer-

lo estrictamente. Sostengo que el yo no se puede conocer objetivamente. Por eso mantengo que el conocimiento del yo, si no se abandona el *límite mental* (la presencia, el conocimiento objetivo) es imposible.

¿Y qué es el abandono del *límite mental*? Un método cognoscitivo que lleva al yo humano, pero también más allá de él, a saber, hasta la persona como coexistente, porque la persona, a mi modo de ver, no es estrictamente lo mismo que el yo. La intelección personal es, en último término, *búsqueda*. Búsqueda y presencia son incompatibles. Lo que se tiene en presente ya no se busca. La persona también es conocer, y se puede explicar el intelecto personal como búsqueda. La búsqueda intelectual va más allá de la presencia racional. Y lo que se busca es algo más que un objeto (pensado), puesto que, al fin y al cabo, lo que se busca es a Dios, y Dios no es un objeto. Pero entonces, si no se levanta la mente por encima de "lo mismo", eso es imposible, porque la presencia exige al objeto mentalmente presente. El caso del yo me parece que es bastante claro: un yo que no piense no es un yo. Pero entonces el yo tiene que estar en la retaguardia, porque tampoco el yo puede ser una operación inmanente; tiene que ser algo más que una operación, y algo más que un hábito adquirido.

La famosa *separatio* tomista, o es habitual o no hay manera de entenderla. En Tomás de Aquino conectar el acto de conocer con lo que él llama *sustancia separada* remite a la fuerza a un hábito, aunque él no lo diga así. Insisto: la intelección personal es una búsqueda, un conocimiento que es exclusivamente un buscar; y como también digo que el conocimiento es, en el fondo, una intelección *personal*, entonces no puede ser presencial. Sostengo algo más: que el conocimiento de Dios, entendido desde la búsqueda, es muy importante. Primero, porque de esta manera se evita el ontologismo, que hay que evitar. Y también porque, de esta manera, se evita ese enfrentamiento que hay en la filosofía moderna con respecto a Dios.

Yo entiendo a la *persona*, según la *tercera dimensión del abandono del límite mental*, como carácter de *además*: la persona es además del límite. Y ese carácter de *además*, según la dualidad metodico-temática del abandono del límite, o la persona como co-existencial, es *además del además*. La persona es estrictamente *además*; pero no meramente *además de*, sino ella *además*: el además hay que decirlo de ella. De manera que la búsqueda está allí, en el ser además temáticamente considerado; y si eso es así, se tiene que corresponder con un tema.

Para describirlo, pienso que se puede emplear esa frase bíblica que san Josemaría Escrivá utilizaba: *vultum tuum Domine requiram!* Buscaré tu rostro. ¿Qué quiere decir buscaré? Pues *además*. Y ese *además* abre el futuro; yo lo interpreto como *futuridad*: una persona no se acaba nunca y, por tanto, ella misma es *futuridad*; al ser *futuridad*, ella no se acaba, siempre es *además*.

Esto es algo más que *durée*, como diría Bergson, porque eso es sólo una intuición. Y esa intuición bergsoniana me parece que en el fondo es estática. Declara que es creadora, pero ¿dónde está allí el *además*? El *además* se alcanza con el hábito de sabiduría, lo que no parece ser la intuición de Bergson. De manera que Bergson también se queda corto, detecta el *límite*, pero se queda en él; continuar es que lo abandone. Y no lo abandona para alcanzar el *además*, sino que establece una oscilación entre la intuición y la inteligencia.

Si proseguimos pensando, todo esto quiere decir que en la contemplación del rostro de Cristo nunca se acaba; de modo que por mucho que uno profundice en él, no termina, porque es un conocimiento penetrativo, de ninguna manera presencial: va más allá del presente; y entonces es búsqueda siempre. Incluso si se contempla el rostro de Cristo, no es que se contemple en presente y eso baste, sino que se tiene que insistir. Por eso digo que el carácter de *además* es una insistencia. Y distingo entre *insistencia* y *persistencia*. Insistencia es esto: que en el conocimiento de Dios siempre se profundiza, porque es inagotable; cualquier presencialidad sería una detención no válida. Es una cuestión de teología, pero me parece que se puede sostener: que en la patria celestial, el *lumen gloriae* —que es un don de Dios, puesto que la perseverancia final no se merece estrictamente— es el ingreso concedido en la eternidad de Dios; y en la visión beatífica, el conocimiento de Dios es un conocimiento sin intermediario; y el objeto sería un cierto intermediario, pues está entre la operación de conocer y la cosa conocida. Por tanto, la visión no puede ser un conocimiento objetivo. ¿Cómo es ese conocimiento?, ¿intuitivo? Pues intuitivo. Pero, a mi modo de ver, conserva todavía, incluso en el caso de Bergson, la idea de una paralización: si es intuitivo, ya está logrado y no hay más.

Si se puede decir que es un conocimiento que no acaba nunca, no es un conocimiento que simplemente *dura*, sino que es un conocimiento que se *incrementa*. El conocimiento de Dios no es comprensivo; solamente Dios conoce completamente a Dios. El hombre, incluso *in patria*, conoce de una manera intensiva, creciente. Por lo tanto, de una manera que, aunque sea en directo, es *intensivo*, por no acabar

nunca; no es persistente, sino *insistente*. Esto es lo que me parece que significa ese *vultum tuum Domine requiram!* Buscaré, Señor, tu rostro! Siempre lo buscaré; y lo encontraré, pero ese encuentro no será suficiente: siempre habrá que profundizar.

Leonardo Polo  
Universidad de Navarra

