

LUZ GONZÁLEZ UMERES

LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO  
HUMANO. DE BERGSON A PO-  
LO

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1275-1991  
Pamplona

Nº 134: Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo*

© 2001. Luz González Umeres

Imagen de portada: La musa durmiente, Constantin Brancusi

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.  
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

*El pensamiento es  
también como un largo camino.*

*El hombre es temporal de  
modo distinto al universo.*

*Leonardo Polo*

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	3
I. LA SITUACIÓN CULTURAL DE FINES DEL XIX .....	
A. DESCRIPCIÓN GENERAL .....	9
1. Las ideas filosóficas .....	9
2. El ambiente científico .....	11
a) La geometría .....	12
b) La evolución biológica .....	13
c) La física .....	17
d) La psicología experimental .....	20
e) Ciencias y técnica .....	21
3. Los Bergson-Lewis .....	22
B. LOS PREJUICIOS MODERNOS SOBRE LA FILOSOFÍA CLÁSICA .....	24
1. <i>Aletheia</i> y <i>psyché</i> .....	25
2. El descubrimiento de la <i>episteme</i> .....	26
3. El conflicto entre los saberes .....	30
C. LA RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES .....	32
II. LA TRADICIÓN FRANCESA .....	37
1. La Universidad de París .....	39
2. El positivismo .....	45
3. El empirismo evolucionista .....	48
4. El neokantismo .....	51
III. EL <i>ESSAI</i> : GÉNESIS Y PROPUESTAS .....	55
1. Los sofismas de Zenón de Elea .....	58

6	<i>Índice</i>
2. El tiempo humano .....	60
3. El yo y la libertad .....	64
IV.LAS CLAVES GNOSEOLÓGICAS .....	69
1. La intuición .....	72
2. la razón geométrica .....	77
3. Los alcances del método.....	80
4.Las limitaciones.....	82
V. LAS ASPIRACIONES METAFÍSICAS .....	85
1. ¿A qué llama Bergson metafísica? .....	87
2. Los intentos posteriores al <i>Essai</i> .....	92
3. El principio de causalidad.....	94
EPÍLOGO .....	101
BIBLIOGRAFÍA .....	103

## INTRODUCCIÓN

Este Cuaderno tiene su origen en un trabajo doctoral que presenté en Lima, pero que trabajé en un escenario geográfico peculiar, un extenso desierto en el cual se iniciaba la Universidad de Piura y también mi experiencia profesional. La perspectiva que me ofrece el tiempo vivido desde que lo redacté, así como la continuidad de la inquietud por penetrar a nivel filosófico en la dimensión temporal de la existencia, me han movido a poner por escrito una serie de reflexiones en torno al *tiempo humano*.

El hilo conductor, como se puede apreciar, es la propuesta bergsoniana de 1888, elaborada en París al finalizar el XIX. Son obligadas, para comprenderla, las referencias a dicho contexto cultural, pero también a las ideas filosóficas dominantes en la tradición francesa, las cuales entroncaban tanto con las tesis del mecanicismo cartesiano, como con el empirismo inglés o el neokantismo.

Dado que el libro lo escribo en un año de tránsito de un milenio a otro, necesariamente haré referencias a la situación cultural presente, y desde ella intentaré mostrar itinerarios que podrían recorrerse para una lectura de la experiencia del tiempo humano en clave *antropológica*, esto es, depurada de las interferencias científicistas entre las cuales vivió Bergson, y a su vez, abierta a la perspectiva clásica de la filosofía. Esta le fue entregada a nuestro filósofo con juicios de valor que cargaban las tintas en lo literario, pero también con prejuicios sobre sus contenidos, propios de una hermenéutica decimonónica, heredada del mundo moderno.

No deja de admirarme la cuestión del *tiempo* y dejo constancia de que en mi experiencia filosófica, su reflexión conduce a otra noción, la de *eternidad*. Esta relación la descubrí pronto en mis estudios universitarios leyendo *Fedón* de Platón, diálogo en el cual aparece transparente la intuición de la inmortalidad del alma. Y la eché en falta en Piura durante mis primeras lecturas del

*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* del joven Bergson. Años después, me he explicado tanto las razones de esa extrañeza mía como su omisión en dicho *Ensayo*.

Debo dar las gracias a todos mis maestros de filosofía. A los que me introdujeron en los Seminarios del Instituto Riva Agüero, en la Lima antigua, donde descubrí la filosofía, y tantos otros que a lo largo de estos años me han enseñado los complejos vericuetos de su larga historia. Debo particular reconocimiento al profesor Leonardo Polo, quien durante varios lustros ha impartido Seminarios y Cursos Doctorales –durante los veranos europeos– a los profesores del claustro de la Universidad de Piura. Encarna, en nuestro tiempo, el ideal clásico del filósofo que ama la verdad y la busca siempre. Le agradezco, en esta oportunidad, haberme sugerido líneas de investigación filosófica inéditas, el diálogo sobre cuestiones centrales del pensamiento de Bergson, y su generoso magisterio.

Agradezco, asimismo, al profesor Angel Luis González, sus consejos y sus observaciones a los textos de este libro, pese a tener una recargada tarea académica como Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Me han sido muy útiles al hacerme ver perspectivas que no había advertido. Igualmente al profesor Luis Eguiguren le quedo reconocida por haberme esclarecido cuestiones fronterizas entre la filosofía y las ciencias físicas y su historia.



# I

## LA SITUACIÓN CULTURAL DE FINES DEL XIX

### A. DESCRIPCIÓN GENERAL

La etapa histórica en la cual transcurre la hechura de la obra de un filósofo es un factor importante para comprender su pensamiento<sup>1</sup>. Resulta obligado detenerse a describir con grandes trazos la situación cultural de la Europa de fines del XIX. En ella se forma e inicia su labor filosófica nuestro autor, un inteligente joven parisino de ascendencia judía, que cursa con brillantez sus estudios y adquiere pronto renombre entre las generaciones de universitarios franceses, a comienzos del siglo XIX<sup>2</sup>.

#### 1. Las ideas filosóficas

Desde nuestra perspectiva se puede considerar dicho momento como el colofón de la filosofía moderna, pero también como el reactivo que pone en movimiento gran parte de la especulación más netamente contemporánea. Por ello es un tiempo fronterizo, de tránsito, en el cual se detectan cuestiones nuevas al agotarse algunas vigentes, y se da origen a nuevos puntos de arranque<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> GADAMER, H. G., *Verdad y Método* (en adelante: VM), Sígueme, Salamanca 1991.

<sup>2</sup> A lo largo de próximos apartados aparecerán citas textuales con testimonios de varios de estos universitarios. Resalta por su fuerza expresiva el de RAISSA MARITAIN, también de ascendencia judía, atea y escéptica a su ingreso a la Sorbona, quien escucha las famosas lecciones de BERGSON en el Colegio de Francia. Escribe esos textos en New York en 1940, al término de la segunda guerra mundial. Cfr. MARITAIN, R., *Les Grandes Amitiés*, (en adelante: GA), Desclée de Brouwer, 1949.

<sup>3</sup> CRUZ PRADOS, A., *Historia de la Filosofía Contemporánea*, (que citaremos abreviadamente: HFC), Eunsa, Pamplona, 1991, 9.

Los ambientes filosóficos europeos mantenían vigente, a fines del XIX, una de las aspiraciones que dio origen a la filosofía moderna, esto es, la búsqueda de una certeza apodíctica y originaria<sup>4</sup>. Pero a su vez, a partir de la reacción antihegeliana, en los ambientes alemanes sobre todo aunque alcanza a toda Europa, se renuncia en buena medida a esta ambición y se pone en duda su misma posibilidad y necesidad. Se da lugar a una serie de temáticas contradictorias, las cuales se desarrollarán en el siglo XX<sup>5</sup>.

La presencia kantiana, pese al distanciamiento iniciado por el idealismo alemán, seguirá vigente en los ambientes académicos. El *criticismo* que había definido el conocimiento como correlación de sujeto y objeto, no dejaba lugar para la consideración del objeto como realidad en sí. Por eso, el camino de la razón hacia la realidad quedaba clausurado. Y, en esta situación de remolino que vive el pensamiento filosófico, el criticismo continuará influyendo en las escuelas de pensamiento<sup>6</sup>.

También hay otra influencia fuerte en los escenarios filosóficos: el *empirismo*, con la pretensión de constituirse en el único y exclusivo método de trabajo científico. Oriundo de los ambientes anglosajones, y después de la escisión dualista operada por el cartesianismo al separar *res extensa* y *res pensante*, se presentaba a sí mismo como el único camino de conocer digno de llevar el adjetivo de científico<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Esa búsqueda de *certeza*, que fue poco a poco inspirando el espíritu de toda una época, la formuló un matemático y pensador francés: DESCARTES. Aspiraba a la evidencia en las cuestiones filosóficas y exigía claridad y distinción en las ideas, como requisito para aceptar cualquier tesis. Para una interpretación, en clave antropológica, de la actitud cartesiana: cfr. POLO, L., *Evidencia y Realidad en Descartes*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.

<sup>5</sup> Esta oscilación de vigencia de lo moderno y a la vez, su rechazo, lleva a cuestionar no sólo qué sea la verdad, sino la verdad misma: no sólo su consistencia sino también su existencia. Pone en tela de juicio la dimensión filosófica de la realidad y la misma filosofía. Todos estos elementos se desarrollarán en varias de las líneas de la filosofía contemporánea, dando lugar al absurdo en el hombre y el mundo.

<sup>6</sup> El ambiente que encuentra BERGSON al ingresar a la Universidad estará fuertemente marcado por la vigencia de un sector neo-kantiano.

<sup>7</sup> Hay autores que han indagado por las raíces más profundas del empirismo, sin quedarse en el puro dato histórico. Es el caso de SERTILLANGES que capta un sesgo interesante de la cuestión: "Cuando el espíritu humano adopta en filosofía una actitud que

Este énfasis en fundar el conocimiento en el puro dato sensible alcanzará en el siglo XIX también al mundo de las bellas artes, en particular a la pintura, en la cual los movimientos de vanguardia rompen con los cánones elaborados por el mundo clásico para expresar la inspiración estética, y oscilan hacia el dato de la percepción visual subjetiva como referencia para la plasmación plástica<sup>8</sup>. A partir de entonces la evolución de los estilos en la pintura ha ido descomponiendo también los objetos, tal es el caso del cubismo, o de su conexión con el mundo real, para refugiarse en lo onírico o en la pérdida total de sentido<sup>9</sup>.

## 2. El ambiente científico

Hay otro aspecto de la cultura europea que influye en la formación intelectual del joven Bergson: el ambiente científico que trabaja con una razón entrenada según el *more geometrico*<sup>10</sup>.

---

se repite y reproduce hasta hacerse contagiosa, siempre tiene su razón de ser en alguna propensión natural o en alguna dificultad que se considera invencible. Ambos motivos confluyen en el origen del empirismo. Resulta muy cómodo manipular las realidades tal como se presentan, sin preocuparse de su interpretación racional. Generalmente ésta es la única razón para desechar la metafísica". SERTILLANGES, A., *El Cristianismo y las filosofías*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1966, Tomo II, 7. La vigencia del empirismo en nuestra actual circunstancia cultural se da principalmente en ambientes con una influencia mayoritaria del *pragmatismo*. Durante la exposición bibliográfica en Boston, en el marco del XX Congreso Mundial de Filosofía, agosto 1998, se pudo apreciar que la mayoría de tratados de Historia de la Filosofía en lengua inglesa allí expuestos iniciaban su andadura con el empirismo anglosajón del siglo XVI.

<sup>8</sup> El momento más definido de esta ruptura corresponde al Salón de los Impresionistas de 1874, quienes se liberan de un sistema de representación visual planteado por la tradición clásica y explorado desde el Renacimiento. Se rebelan ante la cuestión de las medidas y proporciones que prescribían los cánones clásicos y que la pintura académica francesa seguía a pies juntillas. Van a representar el paisaje tal como lo perciben por los sentidos: MONET, MANET, DEGAS, PISARRO, RENOIR, SISLEY, serán figuras de primera línea en esta etapa.

<sup>9</sup> Cfr. GONZALEZ UMERES, L., "Tres observaciones aristotélicas para las artes plásticas", XXXVIII Reuniones Filosóficas Universidad de Navarra, 1999, pro manuscrito.

<sup>10</sup> En L'Ecole Normal, se ofrece la posibilidad, también hoy día, de que el alumno escoja libremente sus asignaturas, tanto en disciplinas científicas como en otras áreas, literatura, filosofía, biología, etc.

Veré algunos rasgos generales del modo de entender la ciencia en los albores del siglo XIX, y las ideas científicas vigentes entonces.

a) *La geometría*

Durante siglos las disciplinas matemáticas habían trabajado sobre la base de los axiomas de la geometría euclídea, que se consideraban verdades autoevidentes, incontrovertibles y estaban más allá de toda discusión. En el dominio práctico, aplicando al trabajo arquitectónico los desarrollos geométricos basados en tales postulados y axiomas, tal geometría había hecho posible la construcción de edificios monumentales como la Acrópolis de Atenas, los Foros romanos, Nôtre Dame de París o la Colonnata de Bernini<sup>11</sup>. Sin embargo, el famoso *quinto postulado* de Euclides, conocido con el nombre de *postulado de las paralelas*, había originado perplejidades tanto entre los griegos, como posteriormente entre los árabes y los renacentistas. Parecía más un teorema que un postulado<sup>12</sup>.

En los inicios del siglo XIX un matemático alemán, Karl F. Gauss (1777-1855), ve con claridad que no es demostrable el quinto postulado de Euclides, y también ve la posibilidad de construir sistemas geométricos distintos del euclídeo<sup>13</sup>. Las

<sup>11</sup> El griego EUCLIDES (330-277 a. C.) sistematizó el saber geométrico en su obra *Elementos*. Allí reunió proposiciones y demostraciones tomadas de fuentes dispares. Establece definiciones, postulados y axiomas o nociones comunes. La ordenación de los conocimientos geométricos de EUCLIDES fue aceptada durante siglos como modelo insuperable de saber deductivo. Sin embargo, ya desde la época antigua, el quinto postulado de EUCLIDES no había resultado del todo convincente. Consiste en el famoso postulado de las paralelas del que hablaremos más adelante.

<sup>12</sup> La formulación del postulado de las paralelas hecha por EUCLIDES es como sigue: “Si una recta, al encontrarse con otras dos rectas, produce dos ángulos internos colocados del mismo lado, inferiores a dos ángulos rectos, dichas rectas –si se prolongan hasta el infinito– se encontrarán del mismo lado en que están los ángulos inferiores a dos rectos”. Para una explicación gráfica, sencilla y muy clara de esta cuestión: cfr. REALE, G., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, (en lo que sigue: HPFC), Herder, Barcelona, 1988, vol. III, 328.

<sup>13</sup> Tal como se refiere en la obra citada anteriormente, GAUSS no publicó sus investigaciones por temor al “griterío de los torpes” y correspondió el honor de la fundación de la geometría no euclídiana a un húngaro, JANOS BOLYAI (1802-1860) y a un ruso, NICOLAI LOBACHEVSKI (1793-1856), los cuales llevan a cabo, independientemente

nuevas geometrías que se empiezan a desarrollar, como la *hiperbólica* de Lobachevski, por ejemplo, se obtienen sustituyendo el postulado de las paralelas por su pura y simple negación. El desarrollo del sistema así modificado dio origen a una nueva geometría en sentido estricto, coherente, compleja y llena de teoremas muy interesantes.

Pocos años después de la geometría hiperbólica, Riemann (1826-1866) construía un sistema geométrico llamado geometría *elíptica* en el que substituía el postulado de la paralela por otro, según el cual, dos rectas cualesquiera de un plano siempre tienen por lo menos un punto en común<sup>14</sup>. De todo esto surge una distinción importante, la distinción entre *geometría matemática* y *geometría física*: la primera desarrolla sus teoremas a partir de premisas cuya relación con los objetos del mundo se vuelve irrelevante, mientras que la segunda se configura como una rama de la física y trata de describir y racionalizar distintos ámbitos de la experiencia sensible, de manera especial en el ámbito de la experiencia espacial<sup>15</sup>. Por otra parte, se dio otro ámbito científico en el cual se produjeron elaboraciones teóricas que tendrían repercusión directa en el trabajo filosófico de Bergson. Me refiero a la teoría de la evolución biológica.

### b) La evolución biológica

Desde Anaximandro el pensamiento clásico había tanteado la cuestión de la evolución de las especies vivas, pero fue a principios del siglo XIX cuando esta teoría se empieza a desarrollar. Linneo (1707-1778), autor de la nomenclatura binaria que se usa actualmente en botánica y zoología, sostenía una teoría

---

el uno del otro, la construcción de una geometría donde ya no se aplica el postulado de las paralelas.

<sup>14</sup> Este axioma de RIEMANN significa que no existen rectas paralelas. También este autor desarrolló con coherencia su sistema, obteniendo de este modo otra geometría no euclídea.

<sup>15</sup> Cfr. REALE, G., HPFC, vol. III, 333. Estas cuestiones van a estar presentes en la enseñanza secundaria y universitaria que recibirá BERGSON en el Liceo Enrique IV y después en L'Ecole Normale. Cfr. MOSSE-BASTIDE, M. R., *Bergson, éducateur*, (BE), PUF, París, 1955.

muy influyente, que afirmaba la fijeza de las especies<sup>16</sup>. Fue en 1809 cuando Jean-Baptiste Monet, caballero de Lamarck, publicó su obra *Filosofía zoológica*<sup>17</sup>. La teoría de Lamarck sostenía lo siguiente: no es la forma del cuerpo o de cada una de sus partes la que da lugar a las costumbres y modo de vida de los animales, sino que al contrario, las costumbres, el modo de vida y todas las demás circunstancias influyentes han ido constituyendo a lo largo del tiempo la forma del cuerpo y de cada una de las partes de los animales. A través de nuevas formas se han adquirido facultades nuevas, y poco a poco la naturaleza ha llegado a formar los animales tal como los vemos actualmente<sup>18</sup>.

Aunque era ingeniosa y sencilla, la teoría de Lamarck no tuvo mucho éxito, pues fue combatida por varios contemporáneos suyos dentro del ámbito francófono, entre otros por George Cuvier (1769-1832), fundador de la anatomía comparada y de la paleontología<sup>19</sup>. Si bien el debate sobre la evolución de las especies se inicia en Francia, será un inglés, Charles Darwin (1809-1882), quien lo continúe y lo introduzca en los ámbitos anglosajones y en la reflexión científica europea<sup>20</sup>. Después de la

<sup>16</sup> Los términos de la teoría son éstos: *Species tot numeramus quot in principio creavit infinitum ens*. LINNEO sostenía que las especies animales y vegetales fueron creadas por Dios, probablemente antes de la creación del hombre, y se han perpetuado como tales inmutables a lo largo de las generaciones siguientes.

<sup>17</sup> Se le conoce con nombre de LAMARCK simplemente.

<sup>18</sup> En opinión de LAMARCK la evolución de la especie ocurre debido al estímulo proveniente del ambiente, éste instruye al organismo, que se transforma adaptándose a su medio. Formula dos leyes, la del uso y desuso de los órganos, y la de la heredabilidad de los caracteres adquiridos. Para un desarrollo claro y sintético de ambas: cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 335

<sup>19</sup> CUVIER había encontrado yacimientos fósiles que contenían diferentes tipos de fósiles: revelaban ambientes diversos que pertenecían a distintas épocas. Sostuvo que a lo largo de distintos momentos de la historia de la tierra se habrían producido cataclismos que provocaron la muerte de todos o casi todos los organismos que vivían en determinada región, a la cual después de dicha catástrofe se habrían trasladado otras especies procedentes de regiones diferentes. Negaba pues la evolución de las especies propuesta por LAMARCK.

<sup>20</sup> DARWIN intentó estudiar medicina, hasta que en 1831 se embarcó como naturalista a bordo del Beagle, un bergantín inglés cuyo capitán, ROBERT FITZ-ROY se preparaba para realizar una expedición científica alrededor del mundo. En 1839 publica su aventura científica en la obra *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Durante este viaje DARWIN estudió una obra, *Principios de geología* de CHARLES LYELL, la cual influyó poderosamente en él y en la gestación de sus teorías.

travesía a bordo del *Beagle*, en la cual había llegado a las islas Galápagos, encontrando allí una especie de pinzones que tenían picos de tamaños diferentes según la isla que habitasen, empezó a elaborar su teoría sobre la influencia del ambiente en los organismos vivos. Recogió para ello gran cantidad de hechos que tuviesen relación con la variación de los animales y de las plantas<sup>21</sup>.

Lo que saltó a la vista de Darwin fue, en primer lugar, la selección: esta era la clave gracias a la cual el hombre había logrado obtener razas útiles de animales y de plantas. Sin embargo, no lograba comprender cómo podía aplicarse la selección a los organismos que vivían en la naturaleza<sup>22</sup>. Finalmente en 1859 Darwin entrega a la imprenta *El origen de las especies mediante la selección natural* donde sostiene que las especies se originan a través de una selección que efectúa el medio ambiente entre las más idóneas de las variaciones hereditarias existentes<sup>23</sup>. El éxito del libro fue grande y se agotaron el mismo día en que se puso a la venta la primera edición que constó de 1250 ejemplares. Los 3000 de la segunda edición también se acabaron enseguida. Son agudas las observaciones de Gilson al respecto, pues hace notar que parte del éxito se habría debido a la ignorancia del público culto sobre cuestiones de geología, paleontología, botánica y zoología, en torno a las cuales Darwin describía innumerables hechos con

---

<sup>21</sup> En su *Autobiografía*, publicada en 1887, cinco años después de la muerte de DARWIN, se lee: "Recogí la mayor cantidad de hechos que me fue posible, en especial aquellos que estaban relacionados con las formas domésticas, enviando formularios impresos, hablando con los más hábiles jardineros y criadores de animales y documentándome con amplias lecturas".

<sup>22</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 337. Serán la lectura de MALTHUS y un ensayo de un joven naturalista que se encontraba en las islas Molucas, ALFRED RUSSELL, las que le darán la clave para decidirse a publicar sus propias ideas sobre la evolución de las especies vegetales y animales.

<sup>23</sup> La selección implica una orientación de la evolución, porque determina que los organismos se adapten a su medio ambiente. En otras palabras, puede decirse que la evolución consiste en una serie de adaptaciones, cada una de las cuales es adquirida o descartada por una especie determinada.

precisión erudita, y sobre los que basaba su doctrina de la evolución<sup>24</sup>.

Darwin clasificó cinco tipos de argumentos a favor de la teoría evolucionista a modo de *pruebas*: en relación a la herencia y crianza de los animales domésticos; sobre la distribución geográfica; sobre los testimonios fósiles; sobre la afinidad recíproca entre los seres vivos y sobre la embriología y los órganos rudimentarios<sup>25</sup>. En la parte final del libro Darwin sostiene que en su opinión la evolución proviene de las leyes impuestas por el Creador en la materia, las cuales tomadas en sentido general son el desarrollo mediante reproducción, la variabilidad ligada a la acción indirecta y directa de las condiciones de vida y del uso y desuso, y un ritmo de incremento cuantitativo lo bastante alto como para llevar a la lucha por la vida, y por consiguiente a la selección natural, la cual a su vez comporta una divergencia de los caracteres y la extinción de las formas menos perfeccionadas<sup>26</sup>.

La publicación de los dos volúmenes sobre *El origen del hombre* en 1871, obra en la que Darwin intenta aportar pruebas sobre ese origen en una *forma inferior*, incluyendo consideraciones de tipo ético y cultural, levantó una polémica

---

<sup>24</sup> GILSON escribe: “Tal éxito es sorprendente en un libro tan austero. Al leerlo por tercera vez, constatando una vez más qué poco preparado estaba para leerlo, no encontré más que dos explicaciones aceptables de esta popularidad: o bien yo mismo era excepcionalmente ignorante en materia de geología, paleontología, botánica y zoología, o la notable difusión del libro se debía a razones extra-científicas”. GILSON, E., *De Aristóteles a Darwin y regreso*, (AD), Eunsa, Pamplona, 1950, 308. Más adelante sostiene que si bien es cierto que DARWIN tuvo lectores cualificados, al menos en parte entre los biólogos, “también millones de filósofos, teólogos, periodistas, publicistas e incluso políticos de toda índole discutieron libremente sobre Darwin y el darwinismo, como partidarios o como adversarios, sin haber examinado nunca un solo esqueleto o una simple flor... Para limitarnos a la especie de lectores filósofos ¿cuántos de entre ellos pueden seguir las demostraciones de Darwin fundadas sobre las branquias de los cirrópodos?”. GILSON, E., (AD), 309-310

<sup>25</sup> REALE sostiene que al leer *El origen de las especies* no surge la menor duda de que DARWIN incluía al hombre entre los productos de la selección natural. Sin embargo tuvieron que transcurrir doce años para que en 1871 DARWIN publicase sus dos volúmenes sobre *El origen del hombre*.

<sup>26</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 33



feroz<sup>27</sup>. Huxley, un convencido de las ideas de Darwin, sostuvo muchas controversias, también porque pensaba que una teoría es una especie de pensamiento y tiene derecho a la existencia en la medida en que tiene el poder de resistirse a la extinción que pretenden sus especies rivales. Durante una controversia muy famosa, en 1860, su adversario Samuel Wilberforce de Oxford, le dirigió las siguientes palabras: “¿Me permite preguntarle si es por parte de padre o por parte de madre que usted reclama sus derechos de sucesión de un mono?”<sup>28</sup> El apasionamiento suscitado entre los defensores del darwinismo, les llevó también a leer en el desarrollo social las leyes de la selección, pese a que todo ello eran extrapolaciones indebidas y nada científicas.

### c) La física

La física clásica, planteada por Galileo y Newton, había revolucionado durante los inicios de la Edad Moderna el modo de representarse el cosmos, dejando atrás por precarias, las visiones cosmológicas del mundo antiguo. Fue precisamente éste, uno de los motivos de desprestigio de Aristóteles entre los modernos<sup>29</sup>. Sin embargo, el desarrollo de la física en el siglo XIX, puede esquematizarse de manera bastante sencilla en términos de éxito

---

<sup>27</sup> Hubo defensores convencidos en todas partes: el botánico ASA GRAY (1810-1873) en los Estados Unidos, y ERNST HAECKEL (1843-1919) en Alemania, por ejemplo, pero también numerosos combatientes. Entre ellos están el naturalista JEAN AGASSIZ (1807-1873), los biólogos alemanes WIRCHOW Y KARL VON BAER (1792-1876) y los biólogos franceses seguidores del anti-evolucionismo de CUVIER. En Inglaterra, el zoólogo RICHARD OWEN (1804-1892) fue quien encabezó la oposición. No rechazaba la evolución, sino que negaba que ésta se hubiese producido al azar. Sin embargo, el llamado “mastín de Darwin” fue THOMAS HUXLEY quien lo defendió y divulgó en los ambientes académicos ingleses y ante la opinión pública en general.

<sup>28</sup> REALE, G., (HPFC), vol. III, 341

<sup>29</sup> Como veremos más adelante, esta visión despectiva alcanzó a toda la especulación aristotélica. Ha constituido uno de los “ídola” modernos más reiterativos. También, el derrumbamiento de la física newtoniana a comienzos del presente siglo, es el origen de una relectura que empieza a hacerse de la física de *causas* propuesta por ARISTÓTELES, la cual estaría vigente, pues se halla en otra dimensión, más allá de la física experimental. Para un estudio contemporáneo de la cuestión. Cfr. POSADA, J. M., *La física de causas en Leonardo Polo*, (FC) Eunsa, Pamplona, 1996.

y subsiguiente hundimiento del programa de investigación mecanicista<sup>30</sup>. La formación académica de Bergson coincidirá con los avatares del auge y fracaso del mecanicismo en los ambientes científicos.

En efecto, el estudio de la mecánica, tal como había sido planteado por Galileo y Newton, y en la forma que había asumido a continuación, condujo a una noción rígidamente determinista del mundo físico y, debido a la condición central de la mecánica, se la consideró la clave para descifrar toda la realidad natural. Como es sabido, la mecánica clásica se basa en la ley de gravitación universal y en las tres leyes de la dinámica: desde el punto de vista teórico, cabe deducir de éstas con toda precisión, y sin ningún margen de indeterminación, la evolución real de un sistema material cualquiera, siempre que se conozcan las condiciones iniciales y las características mecánicas de éste. La noción de determinismo mecanicista, pues, penetró toda la cultura decimonónica, y el personaje más representativo del determinismo más extremo es Laplace<sup>31</sup>.

Sin embargo, el origen del mecanicismo era aún anterior y se remonta hasta el propio Descartes. No obstante, la realización del programa mecanicista se intenta precisamente en el siglo XIX<sup>32</sup>. Después de los iniciales éxitos obtenidos en el sector de la acústica y la termología, empezaron a aflorar las dificultades en forma de teorías contradictorias. Se hacía cada vez más necesario enfrentarse con el fundamento teórico del problema de la energía, que en otras palabras, significaba un enfrentamiento contra Newton. El primer obstáculo insuperable apareció al ir

---

<sup>30</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 894.

<sup>31</sup> La precisión alcanzada por la mecánica deslumbraba a los científicos, y prácticamente ninguno ponía en duda el hecho de que todos los fenómenos naturales, físicos, químicos, biológicos, podían explicarse a través de la mecánica clásica. Algo de esta mentalidad todavía está presente en muchos ambientes nuestros, pese a haber pasado tanto tiempo ya.

<sup>32</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 344. Se lleva a cabo sin ninguna dificultad en el sector de la acústica en cuanto estudio mecánico de las ondas en un medio material. Con unas características similares se lleva a cabo en el sector de la termología, aunque ya empiezan a aparecer problemas con los estudios teóricos de la consecución del calor que parecen contradecir la mecánica clásica. En la óptica, el éxito resultó también factible durante largo tiempo, aunque ya se habían formulado las teorías corpusculares y ondulatorias sobre la luz, contrarias entre sí.

avanzando los estudios y las investigaciones sobre la electricidad. La fabricación de la pila, gracias a Volta, tuvo una importancia fundamental, en la medida en que permitió apreciar cargas eléctricas relevantes durante un tiempo lo suficientemente largo como para captar sus movimientos, es decir, la corriente eléctrica. En otros términos, con Volta pasamos desde la electrostática a la electrodinámica<sup>33</sup>.

Thomas Young (1773-1829) por su parte, llevó a cabo una experiencia histórica con la interferencia de los rayos luminosos. Junto a una serie de observaciones y controles de las ecuaciones de Maxwell, especialmente la que fue llevada a cabo por Hertz, quien comprobó que las ondas electromagnéticas poseen todas las propiedades geométricas de las ondas luminosas –reflexión, refracción, difracción, etc.–, se logró corroborar la hipótesis propuesta por Maxwell, según la cual la luz no era más que un caso particular de onda electromagnética<sup>34</sup>.

Estaban pues dadas las condiciones que desencadenaron la crisis de fundamentación de la física moderna, crisis que habría sido impensable en los ambientes contemporáneos a Newton y Galileo<sup>35</sup>. Será Ernst Mach quien realice una crítica radical a los principios de la mecánica clásica poniendo de manifiesto sus contradicciones más graves, sobre todo, en relación con la hipótesis del movimiento absoluto<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 346 Los experimentos sobre los efectos magnéticos de la electricidad, al inventarse la pila, hicieron posible realizar experimentaciones más detenidas, comprobándose experimentalmente el efecto de una corriente eléctrica sobre una aguja magnética. Finalmente será NEUMANN, en 1830, quien formulará la primera ley cuantitativa de las corrientes inducidas. Las aplicaciones técnicas y prácticas de esta ley tuvieron un impacto gigantesco sobre la sociedad, desde los motores hasta los generadores eléctricos, desde el teléfono hasta las lámparas eléctricas.

<sup>34</sup> MAXWELL (1831-1879) concentró su atención sobre el electromagnetismo. Entre 1861 y 1873 en una serie de trabajos expuso toda la teoría clásica del campo magnético que lleva su nombre y se compendia en cuatro fórmulas vectoriales, llamadas las ecuaciones de Maxwell.

<sup>35</sup> En muchos ambientes contemporáneos se sigue manejando, sin embargo, convicciones decimonónicas sobre la explicabilidad de la realidad material en términos deterministas, inspirados en esta ley de la gravedad de Newton, que habría que complementar, al menos, con los descubrimientos de la electromagnética y la óptica.

<sup>36</sup> Se hicieron numerosos intentos a fines del XIX para tratar de salvar la crisis de la mecánica clásica, pero no lograron tener el éxito esperado. Habrá de ser ALBERT EINSTEIN

d) *La psicología experimental*

Será también el siglo XIX, en ambientes alemanes sobre todo, el que verá nacer un nuevo modo de estudiar la psicología humana, vinculado particularmente a la biología, la anatomía y en especial a la fisiología. En efecto, asociado a los nombres de Ernst Weber (1795-1888), Gustav Fechner (1801-1877), Hermann von Helmholtz (1821-1894), Wilhelm Wundt (1832-1920), se desarrollan una serie de estudios experimentales de psicología, y dentro del espíritu de la época, son llamados estudios de psicología científica<sup>37</sup>.

Weber, profesor de anatomía en Leipzig, entre 1829 y 1834 se dedicó al estudio de las sensaciones táctiles y calculó que los estímulos tenían que verse aumentados en proporción a su intensidad original. En otras palabras, se propuso establecer la relación existente entre la intensidad de los estímulos y los juicios que dan los sujetos respecto a las diversas intensidades<sup>38</sup>.

Fue Wilhelm Wundt quien fundó el primer instituto de psicología experimental. En ese instituto se formaron psicólogos alemanes como Külpe, Kraepelin, Lehman, y norteamericanos como Catten, Hall, Warren y otros. Wundt sostendrá que el hecho psicológico, esto es, la experiencia inmediata, es el fundamento de la experiencia mediata del hecho físico. Estos constituirían el objeto de estudio de la nueva disciplina. Así, Wundt está afirmando que el método de la psicología consiste en la *introspección*, la observación directa de uno mismo. Puesto que tener una experiencia es lo mismo que ser consciente de ella, para

---

en el siglo XX quien formule otra teoría física, que abra nuevos rumbos al estudio experimental del cosmos. Es la teoría de la relatividad para la física.

<sup>37</sup> A esta disciplina se la llamó inicialmente *psicofísica*. Es claro que el auge del empirismo y el espíritu de la época, hará que se vea con nuevos ojos e importancia, este modo de hacer ciencia sobre el componente psicosomático del hombre.

<sup>38</sup> GUSTAV FECHNER mediante cuidadosas investigaciones experimentales perfeccionó los resultados de WEBER y llegó a formular la "Ley Weber-Fechner".

Wundt coinciden el objeto y el método de la psicología<sup>39</sup>. El investigador deberá ir determinando la ley de la causalidad psíquica, distinta de la causalidad física, o la ley de las relaciones psíquicas. El estudio de los procesos superiores sólo se puede efectuar indirectamente a través de un examen comparado de sus productos, tales como el arte, el lenguaje, las costumbres, etc.

En Francia la psicología tomó gran impulso gracias a los trabajos de Ribot (1839-1916) y Binet (1857-1911). Este último es famoso por haber creado una escala para medir la inteligencia infantil. Ribot en cambio se dedicó a estudiar psicopatologías, tales como las enfermedades de la memoria, por ejemplo. En Inglaterra, Francis Galton (1822-1911), primo de Darwin, se dedicó a estudiar la transmisión de la genialidad por vía genética. Galton, curiosamente hace coincidir el genio con el éxito en la vida, y deja de lado el influjo del ambiente y la educación en la formación de las personalidades excepcionales. En los Estados Unidos es William James quien impulsa la psicología experimental y Stanley Hall (1844-1924), formado en el Laboratorio de Leipzig con Wundt, funda el primer laboratorio de psicología experimental en América<sup>40</sup>.

#### *e) Ciencias y técnica*

El siglo XIX se caracteriza también por la gran cantidad de resultados técnicos obtenidos gracias al desarrollo científico, que influyen en el contexto más amplio de la sociedad, y a la renovación de la enseñanza vinculada a la gran revolución industrial<sup>41</sup>. Es por ello que algunos sostienen que en este siglo el vínculo entre ciencia y sociedad se vuelve macroscópico<sup>42</sup>. Para

---

<sup>39</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 352. Esta visión de los hechos de la conciencia, de su inmediatez, es la que influirá notablemente en la concepción bergsoniana del espíritu, tal como veremos más adelante.

<sup>40</sup> Todos estos autores serán contemporáneos a BERGSON, quien estaba al tanto de los avances de la psicología experimental.

<sup>41</sup> En Francia la Revolución Francesa crea la Escuela Politécnica. En Alemania se reforman los centros de segunda enseñanza, y nacen en Dresde y Munich escuelas inspiradas en el modelo francés.

<sup>42</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 352.

convencernos de ello acuden a ejemplos tales como el desarrollo de la microbiología que vence a las enfermedades infecciosas, o a la aplicación práctica de los conocimientos acerca de la electricidad, que llevan al teléfono eléctrico. También a los experimentos de electromagnetismo de Faraday, que conducen al dinamo y la gran industria de las máquinas eléctricas; o a las ecuaciones electromagnéticas de Maxwell, que después de cincuenta años de experimentos, llevan a inventar el teléfono sin hilos y, más tarde a la radio y al radar<sup>43</sup>.

### 3. Los Bergson-Lewison

En esta sociedad decimonona nace en París el 18 de octubre de 1859 Henri Bergson, segundo hijo de Michael Bergson natural de Polonia oriental y de Catherine Lewison, inglesa. Artista, músico y compositor, Michael Bergson estimula en sus hijos, cuatro hombres y tres mujeres, a alcanzar la notoriedad. Pronto, al ser nombrado profesor del Conservatorio de Ginebra y director de la orquesta de Kursaal, debe trasladarse a Ginebra con toda la familia.

El pequeño Henri se mostrará como un alumno aventajado a los 6 años, y la familia guardará los bellos cuadernos de caligrafía escritos en Suiza, en su casa, situada en una calle con un nombre significativo para el futuro del niño, *El boulevard de los filósofos*<sup>44</sup>. La madre, inglesa de sangre y de corazón, hablará a sus hijos en su lengua, y les escribirá siempre en inglés. Les transmite, asimismo, algunos rasgos del carácter británico: pudor de sentimientos, sentido del humor, buen gusto al vestir, espíritu práctico<sup>45</sup>. Los Bergson regresan transitoriamente a París en 1866. Henri-Louis, que así fue llamado por sus padres, ingresa en el Liceo Condorcet gracias a una bolsa obtenida por el rabino Wertheimer. Dos años después la familia debe trasladarse a vivir

---

<sup>43</sup> Esta relación entre saber y sociedad se hará más estrecha en el siglo XX, llegándose al extremo, en algunos ambientes, de que la sociedad industrial favorezca únicamente el desarrollo de disciplinas útiles desde el punto de vista de la industria. Esto es frecuente en los países en vías de desarrollo.

<sup>44</sup> Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, M. R., (BE), 14.

<sup>45</sup> Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, M. R., (BE), 15.

en Londres. El niño de 9 años se quedará sólo en París y vive en una pensión israelita. Los expedientes administrativos del alumno son brillantes, y dan idea de su primera formación escolar<sup>46</sup>.

Los rasgos de su personalidad, en pleno proceso de formación, acusarán esa ausencia de la familia. Independiente frente a sus jóvenes camaradas, con una cortesía extrema, éstos lo verán un poco separado y distinto de ellos. Comenta Mossé-Bastide que ellos no necesitaban hacer un esfuerzo especial para reconocerse en su propia familia. Sin embargo, el pequeño condiscípulo debía “buscar su propia personalidad” y se entiende esa distancia reflexiva suya<sup>47</sup>.

La formación del Liceo es la que más repercute en él. El estudio de las lenguas antiguas, el latín y el griego, genera en Bergson una alta estima por los estudios grecolatinos. Fueron a sus ojos una escuela de precisión y una introducción al espíritu clásico<sup>48</sup>. También de esta época datan sus opiniones sobre los ejercicios de gramática. Debía dedicarles largas horas y, sostiene, restan tiempo para conocer mejor a los autores. Sus primeras impresiones sobre la filosofía en el Liceo no fueron muy favorables. Su profesor, Benjamín Aubé, un ecléctico muy amable, preocupado por algunos problemas históricos concretos, no le inspiró una alta idea de esta disciplina, la cual se le aparecía como un verbalismo sin solidez<sup>49</sup>. En cambio, las matemáticas atraen poderosamente su atención y demuestra gran facilidad para ellas.

Durante la formación universitaria de Bergson aparecerán nítidas tanto las líneas del pensamiento filosófico de la tradición francesa del XIX, como el espíritu y la temática científica que he descrito en las páginas que anteceden<sup>50</sup>. Ahora me detendré ante

<sup>46</sup> Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, M. R., (BE), 16.

<sup>47</sup> Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, M. R., (BE), 19.

<sup>48</sup> Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, (BE) M. R., 19. Una relación detallada de los planes de estudios en los liceos parisinos de estos años se encuentra en el capítulo que venimos citando para estos primeros años de la formación de BERGSON.

<sup>49</sup> Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, M. R., (BE), 20.

<sup>50</sup> BERGSON realizó tales estudios en La Escuela Normal Superior de París, institución de gran prestigio creada el año 1794 durante la Revolución Francesa, cuyos alumnos se convierten en profesores universitarios o investigadores de alto nivel. Varios de los antiguos alumnos han obtenido el Premio Nobel, como es el caso del propio BERGSON.

los *idola* más extendidos en la Europa decimonónica, en torno a la filosofía clásica y en particular a la aristotélica. También podría utilizarse el vocablo *prejuicios* en el sentido que la hermenéutica ha propuesto durante las últimas décadas<sup>51</sup>.

## B. LOS PREJUICIOS MODERNOS SOBRE LA FILOSOFÍA CLÁSICA

La filosofía, como es bien sabido, nació en Grecia, en el período maduro de la cultura que floreció en la península ática, alrededor del siglo V antes de Cristo y arranca con la admiración<sup>52</sup>, actitud que expresa una disposición radicalmente humana: el deseo de conocer la verdad. Un filósofo contemporáneo, Leonardo Polo, advierte que “caer en la admiración es caer en la cuenta de que no sólo entra en juego el tiempo; al admirarse se vislumbra lo extratemporal, lo actual. Esto es lo que tiene de acicate la admiración”<sup>53</sup>. Por ello la filosofía griega hace notar que no sólo existe el movimiento, no sólo existe el tiempo, no todo es proceso: se da lo actual, lo que no está surcado por ninguna inquietud, advierte lo estable.<sup>54</sup>

La admiración descubre algo medular: cae en cuenta de que no todo pasa, no todo fluye, no todo es efímero. Polo explica que “lo temporal no es admirable, porque nos trae azacanados y nos gasta, es el reino del gasto. La admiración nos libra del imperio tiránico del tiempo. Lo más primario no es temporal”<sup>55</sup>. Lo prodigioso y lo que está en el centro de la admiración, es que no sólo haya tiempo, y la filosofía nace advirtiéndolo. Con ello sólo empieza porque “después vienen las formulaciones y las aporías”<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Me refiero al sentido de juicio previo, tal como lo propone GADAMER. Cfr. (VM).

<sup>52</sup> Es la actitud que los griegos denominaron *taumatzein*.

<sup>53</sup> POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 28. La advertencia tan clara de que la admiración capta lo extratemporal, de un modo directo, corresponde al profesor POLO.

<sup>54</sup> Los filósofos presocráticos plantean ya estas cuestiones.

<sup>55</sup> POLO, L., *Introducción*, 29. En una cultura que vive el frenesí del activismo productivo, ese modo de plantear la advertencia de lo temporal es sugestivo.

<sup>56</sup> POLO, L., *Introducción*, 29.



Sin embargo, la filosofía no es sólo un acontecimiento que tuvo lugar una vez en Grecia, en las costas del mar Egeo. Surgió con la admiración, que es la carta fundacional de la filosofía, pero “versa sobre cualquier otra cosa, también sobre el tiempo”<sup>57</sup>, y sobre las múltiples cuestiones que el futuro presentará. La admiración es un acicate para saber más, y en todos los grandes filósofos la admiración aparece, aunque con variantes. Entre los clásicos el caer en la cuenta de que existe lo intemporal, lo que permanece, siempre dio lugar a una nueva formulación de la verdad: “La verdad es lo que no es mordido por el tiempo”<sup>58</sup>.

### 1. *Aletheia y psiché.*

La verdad, *aletheia*, para los clásicos, no es espacio ni tiempo, sino aquello que no tiene nada que ver con el pasar ni con la distancia, lo no susceptible de olvido. Por eso en su primera versión filosófica, la verdad se asimila al descubrimiento de lo actual. “Lo verdadero es lo siempre igual a sí mismo”, no desgastado por el tiempo. Por eso dice Polo que el paso de la historia no le afecta. Una consecuencia de esto es que la verdad puede ser conocida por todos los hombres. Esta es una de las connotaciones humanistas de la filosofía nacida de la admiración. De la constancia de la verdad se sigue la universalidad<sup>59</sup>.

Desde su desencadenamiento en la admiración, la filosofía desarrolla, pues, una temática que aparece de una manera u otra en la mente de todos los filósofos: el asunto de la verdad y del tiempo. No considerar a la filosofía desde su inicio sería como “tomar un tranvía en marcha”<sup>60</sup>. Por eso –sostiene Polo– al considerarla desde su inicio, se advierte que la filosofía no ha

---

<sup>57</sup> Los primeros filósofos llegaron a la conclusión de que el tiempo es irreal, como un sueño. Que hay tiempo, decía PARMÉNIDES, es doxa, opinión, sólo es verdad lo intemporal, lo eterno. Cfr. POLO, L., *Introducción*, 31.

<sup>58</sup> POLO, L., *Introducción*, 33.

<sup>59</sup> POLO, L., *Introducción*, 34.

<sup>60</sup> La expresión es del filósofo que se viene citando. La educación moderna francesa iniciaba la enseñanza de la filosofía con DESCARTES. El pensamiento clásico se consideraba sobrepasado por el pensamiento moderno. Por su parte GUITTON ve esa perspectiva decimonónica como un horizonte cerrado en el cual vivía instalada una generación de intelectuales. Cfr. GUITTON, J., *Mi testamento filosófico*, (TF), Encuentro, Madrid, 1998.

cambiado mucho. A pesar de las discusiones y discrepancias, la temática de fondo, independientemente de cómo sea tratada, es un patrimonio común. Aunque hay muchas diferencias entre los filósofos, si se profundiza un poco, se advierte que siempre se trata el mismo género de problemas<sup>61</sup>.

El filosofar en el tiempo implica tener presente los orígenes de la filosofía y con ella comparece la verdad y lo que no es temporal. Sin embargo no sólo aparece esto: los griegos, al descubrir que la verdad no es temporal, se dieron cuenta también de que el hombre no es un mero espectador de ella, sino que tiene que ver con ella, es capaz de verdad. De ahí que uno de los primeros descubrimientos de los filósofos sea la *psykhé*: “Si existe la verdad, existe el alma humana; el hombre tiene alma. Esto quiere decir que en el hombre hay algo constante, consistente, algo que puede estar en el tiempo, pero que en sí mismo no es temporal”<sup>62</sup>.

La filosofía clásica considera que el alma es ante todo lo que permite al hombre una correspondencia con la verdad, por eso es intelectual. Así la admiración no se desarrolla en una sola dirección sino en dos: una dirección, según la cual la realidad es estable y verdadera, y otra, en la que el hombre sabe que su interior también es estable, y que esa estabilidad le permite corresponderse con la estabilidad de lo real y, por tanto, entenderla<sup>63</sup>.

## 2. El descubrimiento de la *episteme*

La admiración ejercida por varias generaciones en la antigüedad clásica alcanzó notables desarrollos y entró en una etapa de esplendor con la fundación de la Academia platónica y

<sup>61</sup> “Que siempre tratemos de lo mismo quiere decir que nunca acabamos de llegar al fondo de la verdad, que la filosofía es una tarea inagotable, lo cual, por lo demás es una gran suerte”. POLO, L., *Introducción*, 36.

<sup>62</sup> POLO, L., *Introducción*, 39.

<sup>63</sup> POLO, L., *Introducción*, 39. Explica POLO que *psykhe* es lo estante en el hombre. La vida está en el movimiento, y por tanto es un trozo de tiempo, pero hay algo en el hombre que, estando en el tiempo, no es temporal, y eso es el alma.

posteriormente con el Liceo de Aristóteles<sup>64</sup>. Las conquistas de Platón se centran en dos averiguaciones: primera, que la filosofía se ocupa de esencias y de la verdad intrínseca a la realidad descubre que la realidad es ontológica; y segunda, que todo tiene que ver con todo. Es lo que llama *sinopsis*, es decir visión global, sintética, universal<sup>65</sup>.

El siguiente nivel de maduración de la tradición griega corresponde a Aristóteles que es, al mismo tiempo, la madurez de la filosofía griega: “La filosofía se reanuda con él”<sup>66</sup>. Aristóteles señala que el conocer humano admite varios modos, entre otros la *symploké*<sup>67</sup>. Aristóteles “es el receptor de la gran tradición griega, la cual es pensada de nuevo por él. Al hacer ese balance, Aristóteles da un paso adelante”<sup>68</sup>. Ese paso adelante es la distinción potencia-acto, que permite resolver dificultades que permanecían en estado aporético en la tradición platónica. Por eso, indica Polo, el descubrimiento más importante de Aristóteles es la solución a la pregunta de cómo se pasa del no conocer al conocer: “la diferencia entre el *nous* dormido y el *nous* despierto es la diferencia entre potencia y acto. Ambas nociones son originariamente encontradas por el Estagirita y a una edad muy

<sup>64</sup> Como es bien sabido se desarrollaron diversas escuelas filosóficas, hasta alcanzar su esplendor en el siglo V a. C., en Atenas.

<sup>65</sup> Cfr. POLO, L., *Introducción*, 61. POLO sostiene que la averiguación platónica consistió en ver que la filosofía se ocupa de esencias o de cuestiones clave, de meollos, dice.

<sup>66</sup> POLO, L., *Introducción*, 62. Pasa revista a los hallazgos anteriores y resalta la importancia del descubrimiento del universal que se atribuye a SÓCRATES y hace el balance del saber heredado: concluye que el *nous* humano conoce de modo *epagógico* el universal socrático y la *sinopsis* platónica. Sobre estas cuestiones volveremos más adelante. Sin embargo, se encuentra una exposición clara de los sentidos de la *epagogé* aristotélica en la página 62 de esta obra de POLO.

<sup>67</sup> Este término designa la unión de objetos conocidos, el juicio que está regido por el conocimiento intuitivo del principio de contradicción y la apodeixis o *conexión* lógica demostrativa.

<sup>68</sup> POLO, L., *Introducción*, 66. “La distinción potencia-acto es la aportación más importante de Aristóteles y, al mismo tiempo un poderoso modo de resolver dificultades”. Se refiere a la aporía platónica que aparece en el *Teetetos*: una mente que no conoce es semejante a un hombre dormido; y conocer es similar a un hombre despierto. Es patente que esa distinción plantea una pregunta ¿cómo se pasa del no conocer al conocer?, ¿cuál es la índole estricta de la distinción entre esos dos estados de la mente?

temprana. El *nous* dormido es *nous* como capacidad de conocer, como potencia *dynamis*, capacidad, aptitud: se puede, pero todavía no se actúa<sup>69</sup>.

Esta distinción entre potencia y acto tendrá consecuencias importantes para la averiguación de qué sea la ciencia, ya que la tradición platónica había planteado el problema de *la ciencia en sí*. La solución de Platón era la noción de *participación en las ideas*<sup>70</sup>. Con la distinción de *enérgeia* y de *entelécheia* Aristóteles resuelve la difícil aporía de la ciencia en sí: “La *enérgeia* es la solución del problema de la relación de la mente con las ideas, y la *entelécheia* es la solución del problema de la realidad en sí. La *enérgeia* es el acto del *nous* en tanto que posee la verdad. La realidad en tanto que verdadera en sí es la *entelécheia*. Dicha distinción, los dos sentidos del acto, insisto, se corresponden respectivamente con la solución del problema del hombre dormido y de la realidad como *ousía*. Si esto no se tiene en cuenta, no se entiende a Aristóteles, y no se sabe a qué obedecen ambas nociones ni cómo juegan en la filosofía aristotélica<sup>71</sup>.”

Efectivamente la noción de *enérgeia* recorre toda la filosofía de Aristóteles, desde los fragmentos de sus obras juveniles hasta sus libros tardíos. Desde muy pronto la aporía del hombre

<sup>69</sup> POLO, L., *Introducción*, 66. Acto-potencia es un par de espléndidas nociones pero difíciles de entender. Las nociones con las que se resuelven las grandes aporías no son fáciles. Y se suelen trivializar al usar ejemplos inadecuados.

<sup>70</sup> La participación la llama PLATÓN *koinonía*, y el problema del conocimiento se disuelve en una dirección mística: PLATÓN recurre al bien para unir la mente y la verdad. Cfr. POLO, L., *Introducción*, 68. ARISTÓTELES por su parte da a las nociones de potencia y acto varios sentidos. Unas veces es *enérgeia* y otras *entelécheia* lo que nosotros llamamos acto. Y con la noción de potencia sucede lo mismo. La solución de la alternativa platónica de la participación es la *enérgeia* no la *entelécheia*.

<sup>71</sup> POLO, L., *Introducción*, 69. *Ousia* en griego es la realidad en sí, o la sustancia. POLO ha redescubierto la noción de *enérgeia* en ARISTÓTELES que no se encuentra en los comentaristas del XIX, como RAVAISSON, por ejemplo. La noción aristotélica de *enérgeia* ofrece claves para una nueva lectura de ARISTÓTELES, capaz de abrir líneas de investigación al pensamiento contemporáneo. También ha mostrado que el problema de la comunicación entre la mente y la verdad en sí se plantea en PLATÓN sosteniendo que la mente es una realidad en sí, pero dicho supuesto es falso: la mente no es real como una realidad en sí. Añade, además, que “el problema estaba mal planteado, pues no se puede resolver en términos de inseidad; una inseidad no conoce otra inseidad, y por eso hay que acudir a un tertium como hace Platón”. POLO, L., *Introducción*, 70.

despierto y el hombre dormido es resuelta con la distinción del *nous* como potencia y como acto<sup>72</sup>. Por lo demás, al conocer la índole del acto nos damos cuenta de qué es conocer, pues lo conocido es conocido en simultaneidad con el conocer, y no un término por alcanzar o al que llegar<sup>73</sup>. Igualmente el acto nos abre a los diversos modos de ser de aquello que tiene ser: se puede decir ser de muchas maneras. Y ello comporta que la filosofía se abra a una pluralidad temática: “Aristóteles es el gran organizador, el autor de la primera constitución de las diversas ciencias filosóficas que se han mantenido a lo largo de la historia”<sup>74</sup>.

El fundador de la *psicología* es Aristóteles. El filósofo debe estudiar el ser vivo, y el cognoscente necesita estar vivo pues conocer es una forma de vida. Por eso el ente vivo justifica una investigación que constituye un bloque temático. Pero no existe solamente lo vivo. Se contrapone a algo que siendo real no está vivo: es otra temática, otra ciencia, la física. “Psicología y física, de entrada no son lo mismo: una cosa es el estudio de la realidad en tanto que viviente, y otra el estudio de la realidad física”<sup>75</sup>. El animal dotado de *nous* es el hombre y esto permite otras filosofías segundas, propias de él, como la *ética* y la *política*<sup>76</sup>.

Aristóteles también es el fundador de la *episteme* y es quien representa el momento de madurez filosófica necesario para que la filosofía pueda aspirar al estatuto de ciencia, a partir del cual es

---

<sup>72</sup> Cfr. POLO, L., *Introducción*, 73. El hombre despierto sería el hombre con el *nous* (la capacidad de conocer) en acto; el hombre dormido tiene el *nous* en potencia. La *enérgeia* no es la *koinonía*, una comunicación en virtud de un tercero superior.

<sup>73</sup> Cfr. POLO, L., *Introducción*, 75. ARISTÓTELES descubre en el seno de la aporía platónica de la ciencia en sí la gran averiguación: conocer significa estar conociendo, *enérgeia*. Lo que ha sucedido es que estas nociones quedaron cristalizadas, pues los pensadores posteriores las dieron por supuestas y así se acartonaron, como sostiene POLO. El siglo XIX olvidará estas nociones que consideraba obsoletas.

<sup>74</sup> POLO, L., *Introducción*, 79. En primer lugar se descubre que el ejercicio de conocer es la forma superior de vida. Así nace la *psicología* que estudia al ser vivo. Es una filosofía segunda, según sostiene ARISTÓTELES.

<sup>75</sup> POLO, L., *Introducción*, 80. La *biología* trata sobre todo del animal, también del vegetal que es un viviente de nivel inferior del animal.

<sup>76</sup> POLO, L., *Introducción*, 80. Desde ARISTÓTELES la filosofía se transforma en investigación. O dicho de otro modo: la admiración se disciplina y hace posible la ciencia, la *episteme*.

posible discernir campos para la investigación científica<sup>77</sup>. Los orígenes de la ciencia se remontan pues al Estagirita. A partir de él se pueden discernir cuatro grandes campos: “La ciencia del ser vivo (psicología); la del ser no vivo (física); las ciencias del hombre (antropología); y la ciencia de la realidad radical de lo primero (metafísica). Para la consideración de la ciencia aparece otra ciencia, el órgano de toda ella, es decir la lógica”<sup>78</sup>.

### 3. El conflicto entre los saberes

Perfilado el saber filosófico que dejó Aristóteles, atenderemos ahora al avance de la filosofía desde entonces. Uno de los momentos difíciles acontece cuando la noción aristotélica de *episteme*, estructurada con la ciencia primordial de los primeros principios, la metafísica, es rechazada por algunos autores que trabajan filosofías segundas, la física sobre todo. Esto sucede después de muchos siglos de vigencia, al terminar la Edad Media. En palabras de Polo, “la noción de ciencia pone en duda la hegemonía de la filosofía primera, la cual empieza a ser cultivada en una situación de extraño aislamiento”<sup>79</sup>.

El divorcio de las ciencias respecto de la metafísica tiene lugar en Occidente con el nacimiento de la ciencia física moderna. A partir de Galileo, la física se olvida de la metafísica y ya no se habla de filósofos, sino de científicos. Más tarde se independiza la biología y después la psicología. En buena parte caracteriza a la Edad Moderna la aparición de ciencias que recaban su autosuficiencia y correlativamente niegan su subordinación y la estructuración con que se había constituido el orden del saber filosófico humano<sup>80</sup>. Ese momento de rebelión es paralelo al

<sup>77</sup> POLO, L., *Introducción*, 80. Advierte POLO que el nacimiento de la *episteme* se da cuando ha quedado convenientemente esclarecido lo ontológico.

<sup>78</sup> POLO, L., *Introducción*, 81. En el *Corpus Aristotelicum* hay libros acerca de la vida y de física que contienen líneas de investigación meramente tentativas. ARISTÓTELES era consciente de ello, pero la tradición posterior no lo fue, sino que las convirtió en dogmas. Es un caso patente de tradición rígida, como sostiene POLO.

<sup>79</sup> POLO, L., *Introducción*, 89.

<sup>80</sup> Cfr. POLO, L., *Introducción*, 89.

encuentro de una nueva metodología, esto es, el recurso a la matemática: “Como la matemática no plantea problemas de fundamentación, permite prescindir de la metafísica”<sup>81</sup>. Así, la consagración de la ciencia como el único modo riguroso y válido del saber humano lleva consigo un cierto descenso, que por otra parte se compensa por el rigor matemático y por el hecho de que estas ciencias, que por ser ciencias del movimiento siguen siendo segundas, independizadas de la metafísica se vinculan con la práctica y resultan extraordinariamente favorables para la acción humana<sup>82</sup>.

Nos acercamos al siglo XIX, cuyo ambiente cultural ya se ha referido. La industrialización de la sociedad, la producción en serie, el progreso técnico y material estarán basados en el desarrollo de las ciencias segundas. Las filosofías segundas se montarán sobre las primeras esgrimiendo argumentos exitosos<sup>83</sup>. Los prejuicios modernos hacia el pensamiento clásico, y en particular al aristotélico, nacen en gran parte de este éxito práctico de las filosofías segundas, y originarán un cambio de mentalidad una pretensión de superioridad de la racionalidad práctica, y un uso de la racionalidad teórica polarizado exclusivamente a descifrar el mundo de los fenómenos. Ello conducirá al auge del *empirismo*, al *positivismo* y a la fe ciega en la vigencia de las leyes físicas. A través de éstas se tratará de explicar todos los seres vivos e inertes. La formación universitaria de Bergson se inspira en este contexto cultural y se traducirá también en su obra filosófica<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> POLO, L., *Introducción*, 89.

<sup>82</sup> El progreso técnico y material está basado en el desarrollo de estas ciencias, como hemos visto ya al referimos al ambiente cultural europeo del siglo XIX. La industrialización de la sociedad, la producción en serie, todo eso nace como consecuencia del desarrollo de estas ciencias segundas.

<sup>83</sup> Gracias a nosotras se han logrado construir trenes, vapores, pronto lo serán aviones, y en siglo XX se alcanzará a pisar la luna. Sin nosotras el hombre usaba carretas o caminaba a pie sobre las montañas. Estos son algunos argumentos exitosos que se usaban en el siglo XIX y, por supuesto, en el XX.

<sup>84</sup> También hay otra cuestión que afectaba especialmente a la cultura francesa y que había dividido a Francia en dos: el *laicismo*. Un discípulo de BERGSON, JEAN GUITTON, refiere lo que éste significó para su país, y para él como filósofo. Cfr. GUITTON, J, *Un siècle, une vie*, (SV) Laffont, Paris, 1988.

## C. LA RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES

Las obras juveniles de Bergson dan noticia de su familiaridad con la cultura antigua y su dominio de las lenguas clásicas<sup>85</sup>. Su tesis para obtener la *Agregation* en L'École Normale la presenta en latín en 1889 y versa sobre el lugar en la *Física* aristotélica: *Quid Aristoteles de loco senserit*<sup>86</sup>. La publica ese mismo año y, según Mosse-Bastide, es el primer estudio contemporáneo de tal obra del Estagirita<sup>87</sup>.

En otra publicación temprana revela lecturas suyas de otros libros aristotélicos y, aunque el aparato crítico no señala citas exactas, seguramente se trata de *Política* y, posiblemente, *Ética a Nicómaco*. En efecto, en *La Politesse*, discurso que pronuncia durante una entrega de premios en el Liceo Blaise Pascal, en Clermont-Ferrand, del cual fue profesor de filosofía desde 1883 a 1888, se refiere a la vida social, y propone a sus oyentes el modelo de la *polis* ateniense, cuyas relaciones humanas se inspiran en las *virtudes*, de las cuales, la amistad basada en el cultivo de la ciencia y la filosofía, es la más alta<sup>88</sup>. Añade una aguda observación: la *cortesía* es la elegancia de la virtud<sup>89</sup>, pues

<sup>85</sup> En los expedientes académicos del Liceo Henri IV, revisados por ROSE-MARIE MOSSÉ-BASTIDE, se tienen datos sobre las habilidades y la brillantez de este joven alumno en sus estudios de las lenguas clásicas, particularmente el latín. Cfr. MOSSE-BASTIDE, M. R., (BE). GUITTON señala que BERGSON era un extraordinario traductor del latín. Cfr. GUITTON, J. (SV), 75.

<sup>86</sup> BERGSON, H., *Quid Aristoteles de loco senserit*, Thesim Facultati Litterarum Parisiensi, Lutetiae Parisiorum, Edebat F. Alcan, Fibiopola, MDCCCLXXXIX.

<sup>87</sup> Cfr. MOSSE-BASTIDE, M. R., *Les Etudes Bergsoniennes*, (LEB), vol. II, PUF, Paris, 1968, 13. Comenta esta autora que los trabajos de HAMELIN (1907 a 1920), de MANSION (1913), de DUHEM (1913), de CARTERON (1924), siguen la perspectiva indicada por BERGSON.

<sup>88</sup> “Une republique ou tous les citoyens serain amis de la science et de la speculation philosophique, tous les citoyen serain amis les uns des autres”, BERGSON, H., *La Politesse*, (LP), en *Melanges*, PUF, Paris, 1972, 330.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 331. Sobre este rasgo del carácter de BERGSON es significativa la anécdota que refiere GUITTON, alumno de la ENS en 1922. Le visitó por primera vez en rue Vitale, 32. Tenía el encargo de invitarle a un baile organizado por los alumnos. Le impresionó su exquisita cortesía. En esa época estaba atacado de reuma, pero se excusó de asistir



hace muy grata la convivencia. Si se fija la atención en estas referencias juveniles, podemos observar que se cumple en Bergson lo que se aplica a los grandes autores: sus primeros trabajos dan muestra del clima intelectual en el cual un pensador se ha formado y presentan en germen los desarrollos posteriores<sup>90</sup>.

Conviene ahora preguntar ¿cuál es el Aristóteles que conoció el joven universitario durante la penúltima década del siglo XIX, en el ambiente parisino? ¿Cómo se presentaba al Estagirita ante estos alumnos? ¿Qué decían sus maestros sobre el fundador de la *episteme*? Lo que sabemos es que Bergson maneja la edición Bekker de Berlín. Su dominio del griego le permite leer la *Física* aristotélica, y las citas de su tesis corresponden a esta edición berlinesa<sup>91</sup>. Es de suponer que estos textos los leyó en París, aunque la redacción de la tesis latina la hizo en Clermont-Ferrand, donde también podría haber dispuesto de un ejemplar de la misma.

Es posible sostener que el Aristóteles conocido por los alumnos de París era el presentado por un comentarista francés, Felix Ravaisson<sup>92</sup>. Este sería el intérprete del Estagirita que escucha Bergson en la Universidad, y del cual recibe una fuerte influencia. Pasados los años lo considera uno de sus más apreciados maestros. En su tesis latina deja constancia de su influencia temprana: toma algunos elementos, “peu de choses, mais precieuses”<sup>93</sup>. Esto significa, también, que a este autor hay que atribuirle no sólo influencias juveniles sino posteriores. Los juicios que hará en *La evolución creadora* sobre la metafísica aristotélica estarán influenciados por el punto de vista de un aristotelismo de cuño ravaissonian.

---

añadiendo que le habría gustado ciertamente estar con ellos en el baile. GUITTON, J., (SV), 137.

<sup>90</sup> Cfr. MOSSE-BASTIDE, M. R., (LEB), 14.

<sup>91</sup> Cfr. MOSSE-BASTIDE, M. R., (LEB), 14.

<sup>92</sup> FELIX RAVAISSON realizó una interpretación particular de esa obra del Estagirita.

<sup>93</sup> Años más tarde comentará BERGSON a CHARLES DU BOS que durante la sustentación del *Essai* para obtener su grado de Doctor en Filosofía, el Jurado estuvo presidido por FELIX RAVAISSON, quien se habría complacido por la refutación hecha allí a la argumentación mecanicista. Cfr. *Les Études Bergsoniennes*, vol II, PUF, 1968, 14.

Ravaisson, además, era leído por los alumnos de París. En una disertación de 1904, al incorporarse Bergson a la Academia de Ciencias Sociales y Políticas, ocupando precisamente la sede vacante dejada por Ravaisson, titula su discurso *Vida y obra de Felix Ravaisson*. Allí da razón del *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, obra presentada por Ravaisson a un concurso en 1832, abierto por esa Academia, cuyo primer premio obtuvo. Este estudio sobre la *Metafísica* del Estagirita y su influencia en la cultura del siglo XIX, lo leyó Bergson durante su formación académica y de él obtuvo perspectivas para interpretar la metafísica aristotélica. La veía como una forma más de intelectualismo<sup>94</sup>. Posiblemente recibió de Ravaisson ese aristotelismo “mal entendido” al que se referirá Gilson años después<sup>95</sup>, y que le hizo difícil acceder al pensamiento metafísico del Estagirita. Por eso, sin duda, Zubiri afirma que Ravaisson fue un maestro de gran sensibilidad, pero de poco relieve.

Hay que dejar constancia de que Bergson cita en su tesis latina cuatro estudios aristotélicos en lengua alemana de los siguientes autores: Brandis, Zeller, Ule y Wolter<sup>96</sup>. Por su parte, Mossé-Bastide considera que autores ingleses, tales como David Ross, confirmaron posteriormente la interpretación bergsoniana del lugar. También sostiene que en la tesis latina Bergson sólo interpreta Aristóteles con Aristóteles y sus comentaristas griegos Simplicius y Philopon<sup>97</sup>. Sin embargo, lo que no aparece claro es que Bergson conociera durante sus años de formación académica

<sup>94</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, PUF, Paris, 1970, 1450. En efecto, allí se refiere al manuscrito de RAVAISSON que se guarda en los archivos de la Academia de Ciencias Morales, con el cual ganó el premio. Es un análisis y comentario detallado a cada uno de los libros de la *Metafísica*. Sin embargo, se publicará en 1837 con el título de *Essai sur la Métaphysique*, en el cual BERGSON encuentra *admirable* el modo como RAVAISSON ha profundizado en esa obra del Estagirita. XAVIER ZUBIRI por su parte, considera a RAVAISSON un personaje de gran sensibilidad, maestro de BERGSON, pero de poco relieve filosófico. Cfr. ZUBIRI, X., *Cinco Lecciones de Filosofía*, (LF) Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

<sup>95</sup> GILSON critica a BERGSON su deficiente conocimiento del Estagirita.

<sup>96</sup> Las obras a las que se refiere son: *Aristotelis Opera*, Berlin; *Philosophie der Griechen*, ed. Tertia; *Untersuchung über den Raum und die Raumtheorie des Aristoteles und Kant*; y *De Spatio et Tempore, quam praecipua Aristotelis ratione habita*.

<sup>97</sup> Cfr. MOSSE-BASTIDE, M. R., (LEB), 14.

en la ENS<sup>98</sup> la noción aristotélica del acto como *enérgeia* a la cual ya hemos aludido<sup>99</sup>. La distinción del acto como *enérgeia* y como *entelecheia* no estuvo clara en el siglo XIX como la crítica reciente lo ha demostrado. Este hecho tiene consecuencias importantes, pues exige replantear la interpretación del pensamiento aristotélico<sup>100</sup>.

En la última década del siglo XX, el valioso estudio de Ricardo Yepes aporta luz sobre esta distinción en el *corpus* aristotélico, y en particular en el libro VII de la *Metafísica* del Estagirita. La interpretación de estos pasajes son decisivos para la recepción posterior de la filosofía aristotélica<sup>101</sup>. *El status quaestionis* que ha fijado Yepes abre un horizonte amplio, en el cual es posible despejar otras interpretaciones inexactas del pensamiento aristotélico hechas en el pasado remoto y también en el siglo XIX. Sostiene Yepes, después de estudiar minuciosamente a los intérpretes antiguos, medievales y modernos, que sería un error hoy día acercarse a Aristóteles sin tener en cuenta los abundantes estudios críticos que ofrece la bibliografía del siglo XX<sup>102</sup>.

Volvamos ahora sobre las referencias bergsonianas al pensamiento del Estagirita en sus obras maduras. Tal es el caso de sus comentarios a la distinción aristotélica de los niveles de vida en *La Evolución Creadora*<sup>103</sup>. Lo que aparece evidente, después de estudiar el *corpus* bergsoniano, es que nuestro filósofo

<sup>98</sup> Esta es la abreviatura usual para referirse hoy a la Escuela Normal Superior.

<sup>99</sup> Una síntesis de la importancia de esta noción en el pensamiento aristotélico puede encontrarla el lector en el *Prólogo* de LEONARDO POLO al libro de RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, (DAA), Eunsa, Pamplona, 1993.

<sup>100</sup> Vista desde esta perspectiva se abre la posibilidad de una lectura diversa que podría haber hecho BERGSON de su hallazgo primero, la *duración*.

<sup>101</sup> En el ya citado *Prólogo* al libro de RICARDO YEPES (DAA) se explicita la razón de la importancia de este asunto. Tiene que ver, entre otros aspectos, con el modo de entender la noción de *sustancia*.

<sup>102</sup> Cfr. YEPES, R., (DAA), 25.

<sup>103</sup> Allí considera BERGSON que a ARISTÓTELES habría que colocarlo junto a LEIBNIZ y otros filósofos modernos por su actitud intelectualista frente a la vida. Sobre la obra de PLOTINO, hace notar GUITTON que para este autor había unos niveles o capas en nuestra conciencia que ningún otro clásico había hecho notar. Le servirán a BERGSON para exponer su teoría de la evolución creadora. Cfr. GUITTON, J., *La Vocation de Bergson*, (VB), Gallimard, París, 1960, 143.

se inclinaba por Platón. Hay citas en sus obras mayores y menores en las cuales manifiesta abiertamente su preferencia por la línea platónica y particularmente por Plotino. Ello tendrá consecuencias en el itinerario de Bergson hacia la metafísica. Cuando en la madurez se enfrente con la necesidad de acceder a ella, avanzará por la dirección trazada un día por Platón en su segunda navegación<sup>104</sup>. Más aún, en ese camino hacia lo primero se notará la influencia de Plotino, cuya visión de las emanaciones y el retorno al uno –con fuertes acentos místicos– va a estar presente en *La Evolución Creadora*.

---

<sup>104</sup> Los navegantes griegos denominaban 2ª navegación a aquella que debían hacer a fuerza de remar contra el viento. Con esta metáfora PLATÓN se refería a su trabajo por indagar lo que sustentaba el mundo sensible.

## II

### LA TRADICIÓN FRANCESA

Bergson recibe su formación universitaria en una de las más antiguas y famosas Universidades del mundo, la de París. La vida universitaria es un espacio en la vida del ser humano de gran importancia. A su modo, cada quien busca en esos años la respuesta a los interrogantes esenciales, ¿quién soy? ¿qué es el universo? ¿cuál es el sentido de la vida humana?, ¿por qué la vida social? Es tiempo humano de descubrir tanto el sentido de la existencia, como de vislumbrar la situación histórica con los contornos precisos en los cuales transcurrirá la propia biografía.

Otra de las dimensiones de la institución universitaria, la investigación científica, cruza la vida tanto de los profesores como de los alumnos. En las universidades de más antigua creación el patrimonio cultural y científico que un alumno puede encontrarse ya hecho es rico: las sucesivas generaciones se van beneficiando de los descubrimientos de quienes les precedieron. No es ocioso reafirmar que junto a esa función espléndida de hacer crecer el saber, la universidad tiene otra gran tarea: la formación del hombre. Esta tiene, obviamente, un natural anclaje en la tradición local, pues de ella provienen rasgos de la propia identidad cultural. Fue posible esa tradición gracias a los aportes de quienes protagonizaron la vida académica en esas instituciones, con sus personales búsquedas y encuentros con la verdad.

En el caso de Bergson la universidad francesa dejó una huella muy definida en su personal modo de situarse en la cultura de su tiempo. Durante los años decisivos de su formación universitaria, posteriores a los del Liceo Henri IV, los biógrafos sostienen que, pese a su ascendencia judía, era francés hasta la médula. Tanto éstos como sus alumnos o discípulos mencionan con frecuencia, tres nombres: L'École Normale, El Colegio de Francia y La

Sorbona: son los centros que dejaron una huella indeleble en el espíritu de este brillante alumno.

Las raíces de estas tres instituciones están vinculadas a las vicisitudes históricas de la vida académica en París. Como es bien sabido la tradición universitaria en Francia data de 1214, cuando se da inicio jurídico a lo que ya venía siendo terreno preparado: unos alumnos que querían saber eligen a los maestros más doctos y que estaban dispuestos a transmitirles su ciencia. El Estudio General de París nació con un claro espíritu humanista y adquiere pronto renombre en todo el continente. Un factor decisivo son sus brillantes profesores. Tanto la Facultad de Teología como la de Artes Liberales atraían a estudiantes de toda Europa. Sto. Tomás de Aquino y San Buenaventura son algunos de los más renombrados y geniales maestros, pero a la vez, serán los más eminentes filósofos del medioevo. En París se seguirán el *trivium* y el *quadrivium* que constituían la organización del saber de la época. Se reflejará en la Universidad la vida social, los estamentos y los vientos reformadores. Poco a poco, también, el saber irá adquiriendo un creciente poder social, al cual se intentará aliar el poder político. Todo eso va a dar sus frutos con el paso del tiempo.

Los historiadores refieren el origen de otro nombre, la Sorbona, con el cual hoy se suele identificar a la Universidad de París. Se designaba así a uno de los Colegios para estudiantes universitarios foráneos, construido en un terreno donado a este fin por San Luis, Rey de Francia, en 1257. Estos Colegios, entre los cuales destacaba la Sorbona, eran espacios en los cuales se podía debatir con real independencia todo tipo de cuestiones, entre maestros y alumnos. Allí se realizaban debates intelectuales de gran vigor, los cuales eran apreciados por los monarcas, quienes les prestaban su apoyo.

El Colegio de Francia, por su parte, se crea en 1530, independiente de la Sorbona, a solicitud de un gran humanista, Guillaume Budé. En este colegio se enseñaba a los lectores reales griego y hebreo, además del latín. Después del siglo XVII estará abierto a todos los ciudadanos y se añadirán poco a poco nuevas materias: matemáticas, física, ciencias históricas, y ciencias sociales. Allí dictará un día Bergson sus famosos seminarios sobre Plotino en 1897.

Pero queda un tercer nombre, La Escuela Normal. Esta institución de enseñanza superior creada durante la Revolución Francesa en 1794, por un Comité de Instrucción Pública, establecía ese centro para que acudieran a él ciudadanos de todas partes de la República y aprendieran ciencias útiles, bajo la dirección de los profesores más hábiles, quienes les transmitirían, sobre todo, *el arte de enseñar*. Situada en el corazón del Quartier Latin, en la rue d'Ulm a partir de 1847, y después de desplazarse por diversos establecimientos, admitía a sus alumnos por concurso, dado el alto prestigio alcanzado y el elevado número de aspirantes. Bergson ingresará allí con el tercer puesto en 1878. A partir de entonces formará parte de un grupo selecto de universitarios, que en lenguaje juvenil, serán llamados los Khâgues.

La École formará a sus alumnos en Letras y Ciencias y fomentará los cursos interdisciplinarios, lo cual hoy día es una realidad viva. La mayor parte de sus exalumnos se convierten en profesores universitarios o investigadores científicos de alto nivel. Algunos nombres famosos dan idea de ello: Louis Pasteur, Romain Rolland o el propio Henri Bergson. En el bicentenario de su creación, en 1994, se han publicado diversas investigaciones sobre el espíritu fundacional de la Escuela, sobre el papel que jugó en la configuración de la identidad cultural de Francia, sobre sus planes de estudio, sus influencias ideológicas, etc. El volumen que recoge las más importantes ha estado dirigido por Jean Francois Sirinelli.

## **1. La Universidad de París**

¿Cómo era el ambiente intelectual en la Universidad de París al terminar el siglo XIX? Se puede reconstruir a grandes rasgos a través de testimonios escritos por antiguos alumnos que frecuentaron las aulas de La Sorbona, el Colegio de Francia o L'École Normal. Dan noticia directa de la situación cultural que se vivía entonces en París, y manifiestan las inquietudes y búsquedas intelectuales que ocupaban a esa nueva generación de universitarios franceses.

Una joven de ascendencia judía, que busca el sentido de la existencia, describe así su contacto con los maestros de la Sorbona: “Les maîtres dont j’évoque ici la responsabilité à l’égard de nombreuses générations d’étudiants, n’étaient pas tant les savants que les philosophes”<sup>1</sup>. Los filósofos de la Sorbona profesaban –a sus atentos ojos– una metafísica informe, en la cual reencontraba ella “l’empirisme naïf, le mécanisme et le matérialisme que j’avais déjà entendu professer par quelques uns de leurs élèves”<sup>2</sup>. Deja constancia, asimismo, de un quiebro en el tiempo dentro de la propia institución, de la tradición parisina y de un olvido de sus propias raíces: “Voici la Sorbonne que j’ai connue. Elle n’a gardé aucun vestige, aucun souvenir, de ses maîtres de moyen âge”<sup>3</sup>. Se trasluce en el testimonio de esta joven la escisión con su pasado, el corte con sus orígenes, y está conectado con las convicciones modernas sobre la filosofía hecha antes de Descartes: era inútil ocuparse de ella porque era ya antigua. Dicho de otro modo, para filosofar no importaría dejar de lado los orígenes de la filosofía, con su inicial inspiración. Bastaría partir de Descartes, sabiendo que lo anterior ha sido superado ya. O, bastaría con subirse al tranvía en marcha, como ha señalado Polo<sup>4</sup>.

El testimonio de otro joven parisino, contemporáneo a Raissa Maritain, da una perspectiva diversa de la Facultad de Letras de la Universidad de París: “Nos habían educado en el respeto de los maestros de gran saber que un día serían los nuestros, y por tanto se llegaba a ellos con confianza, con impaciencia por ponerse bajo su dirección”<sup>5</sup>. Sin embargo, sabía que debería tener una cierta reserva ante la filosofía que allí se cultivaba: no esperaba de

<sup>1</sup> La lengua francesa, como es bien sabido, distingue con el vocablo *savant* al científico del filósofo. La alumna de la Sorbona es RAISSA MARITAIN, con 17 años, quien describe así su ansia de encontrar el sentido de la existencia humana. Cfr. *Les Grandes Amitiés*, (GA), Desclée, Paris, 1959, 50.

<sup>2</sup> MARITAIN, R., (GA), 50.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>4</sup> Ya he citado anteriormente esta expresión que se encuentra en su libro *Introducción a la Filosofía*.

<sup>5</sup> Este joven francés, ETIENNE GILSON, será después un renombrado historiador de la filosofía medieval.



ella la revelación de lo que debía pensar y crear<sup>6</sup>. En efecto, cada uno de los maestros de la Sorbona, varios de ascendencia judía, Brunschvicg, Durkheim, Levy-Bruhl, Alcan, Halevy, Lachelier, Delbos, Boutroux, se tenía por un filósofo puro, libre de toda opinión que no fuese exclusivamente racional: “En esto había una especie de armonía preestablecida que hacía de ellos los filósofos designados por un Estado partidario de la filosofía neutra”<sup>7</sup>.

¿Qué significa una *filosofía neutra*<sup>8</sup>? Es un asunto cuyos orígenes se conectan con la historia de Francia, pero el acuerdo de los maestros de París para lograrla, se realizaba precisamente sobre negaciones, abstenciones, reservas tácitas. Para asegurar escrupulosamente la neutralidad reducían la filosofía a las disciplinas que se alejaban más de la metafísica y con mayor razón de la fe: “La psicología se convirtió en fisiología y psiquiatría, la lógica era una metodología, la moral desapareció ante la ciencia de las costumbres, y no había problemas de metafísica cuya liquidación definitiva no fuese de la incumbencia de la sociología, que los interpretaba como representaciones colectivas”<sup>9</sup>.

La neutralidad que se respiraba en el ambiente parisino, implicaba abstenciones en el trabajo intelectual. Algunas de ellas es posible rastrearlas en los testimonios de los alumnos. Raissa Maritain, como hemos visto, señala la abolición de la tradición medieval en la palabra y en el pensamiento de sus maestros. Gilson, por su parte, explicita lo sucedido con la filosofía griega. El aprecio por la cultura clásica, por su precisión y belleza formal,

---

<sup>6</sup> Estas cuestiones las desarrolla ETIENNE GILSON en un libro autobiográfico que publicó al cumplir sus 75 años y que tituló *El Filósofo y la Teología* (FT), ed. Guadarrama, Madrid, 1962.

<sup>7</sup> GILSON, (FT), 47. Hace notar este filósofo que protegían cuidadosamente su pensamiento filosófico contra toda contaminación religiosa. Allí relata también una anécdota con la que muestra la persecución de la que fue objeto por haber expuesto en la Universidad de París la filosofía de TOMÁS DE AQUINO, un antiguo y célebre maestro – precisamente– de esa Universidad.

<sup>8</sup> A esa neutralidad se la ha llamado *laicismo*. Es una actitud que va de la mano con el *positivismo*: no se puede aceptar ningún dato que no haya pasado por el tamiz de la experimentación. Eso es civilizado, diríamos. La Universidad parisina es considerada un baluarte del laicismo desde fines del siglo XIX.

<sup>9</sup> Se intentaba borrar de las mentes la idea de la metafísica. Se enseñaba sobre todo a aprender a filosofar sin metafísica, y era, a su modo, todo un programa.

será una constante. Sin embargo, en los cursos y seminarios de la universidad parisina, Aristóteles brillará por su ausencia: “Durante esos años, no recuerdo haber visto anunciado ni escuchado un solo curso reservado a la filosofía de Aristóteles, pero en cambio triunfaba Platón, padre del idealismo”<sup>10</sup>. Este dato confirma una hipótesis formulada al leer el *corpus* bergsoniano: la tradición francesa no gustaba del pensamiento aristotélico. La noción del conocimiento como *enérgeia*, a la cual ya nos hemos referido, estaba ausente en las aulas parisinas durante el siglo XIX<sup>11</sup>.

Si todo esto acontece en la Sorbona, ¿qué sucedía en L'École Normale y en el Colegio de Francia? El propio Bergson refirió lo que acontecía en L'École Normale en los años en los cuales él fue alumno y preparaba su agregación, exactamente en 1889: “A l'époque où je préparais mon agrégation, il y avait pour ainsi dire deux camps dans l'Université: celui, de beaucoup le plus nombreux, qui estimait que Kant avait posé les questions sous leurs formes définitives, et celui qui se ralliait à l'évolutionnisme de Spencer”<sup>12</sup>. En la última década del siglo XIX el ambiente filosófico de la Facultad de Letras en París acusa una fuerte influencia de Kant y la tradición alemana. Kant representa el punto de mayor atracción y, así, se suponen varias cuestiones fundamentales: que la ciencia debía hacerse bajo el régimen de los juicios sintéticos a priori y que la metafísica debía seguir el método de la ciencia física utilizado por Newton. El profesor que mostraba su adhesión incondicionada a Kant era Boutroux, discípulo de Zeller y de Kuno Fischer, a quienes había tenido como maestros en Heidelberg<sup>13</sup>.

Por otro lado Herbert Spencer, un inglés representante del *positivismo evolucionista*, atraerá a una minoría entre los cuales se encuentra el joven Bergson, quien prefiere, según su propio

<sup>10</sup> GILSON, E., (FT), 52. Pese a todo ello este pensador reconoce que se dejaba a cada quien buscar su alimento espiritual y que reconquistase lo que debería haber recibido como legítima herencia.

<sup>11</sup> Hemos tratado sobre ello en el apartado acerca de la recepción de ARISTÓTELES.

<sup>12</sup> Entrevista concedida a CHARLES DU BOS, publicada el 22-II-1922 en el diario *Corréa* de ese día en París, recogida en las *Notas Históricas* de la edición de *Obras Completas*, PUF, París, 1970, 1541.

<sup>13</sup> Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, M. R., (BE), 24.

testimonio, el carácter concreto de las afirmaciones, y no las vagas generalidades<sup>14</sup>. En este ambiente transcurren los años universitarios de la formación filosófica de Bergson. Mossé-Bastide hace notar que la preferencia por Spencer refleja su ascendencia británica<sup>15</sup>, de tal modo que sus camaradas de L'École Normale le conocían como *el anti-kantiano*<sup>16</sup>.

Hubo otro profesor que ejerció fuerte influencia y se conectó con las preocupaciones de la naciente *sociología positivista* en la tradición francesa: Emile Durkheim. Autoritario e inspirado, no parece una personalidad apropiada para suscitar la admiración del joven Bergson, pese a tener puntos en común. Según testimonios de condiscípulos suyos, prefería a Spencer y pasaba horas enteras penetrando en las arduas cuestiones de los primeros principios<sup>17</sup>.

Ese espíritu independiente le permitirá abrirse un camino propio. Lo inicia con un distanciamiento del *mecanicismo* aplicado a la psicología y luego irá abordando cuestiones de índole metafísica. Su actitud decidida le ganará la adhesión de innumerables jóvenes universitarios parisinos e influirá poderosamente en la filosofía en Francia. Después de obtener sus grados académicos, con todos los honores, Bergson optará por la enseñanza, y durante 6 años será profesor en los Liceos de Angers, Clermont Ferrand y Enrique IV. En 1897 obtiene una plaza en el Colegio de Francia, cuyo espíritu abierto a todas las tendencias permitirá al joven filósofo desarrollar con libertad su propio pensamiento. Ese mismo año su candidatura a la Sorbona había sido rechazada, pese a tener todos los méritos. En 1900 es elegido por unanimidad en el Colegio de Francia para la Cátedra de Filosofía Moderna.

Voy a referirme al ambiente intelectual del Colegio de Francia, también a través de testimonios de universitarios que lo frecuentaron esos años, pero siendo ya un actor influyente el

---

<sup>14</sup> Manifiesta esto en la misma entrevista a CHARLES DU BOS. Lo abstracto resultará para BERGSON algo ajeno a la realidad vital, y por eso evita caer en esas "vaguedades".

<sup>15</sup> Cfr. MOSSE BASTIDE, M. R., (BE), 22.

<sup>16</sup> Cfr. MOSSE BASTIDE, M. R., (BE), 24.

<sup>17</sup> BERGSON pasaba horas alejado de sus compañeros en la Biblioteca, con SPENCER entre manos. Era tenido por materialista y positivista porque se negaba a ver otra cosa que palabras en las nociones de la psicología. Cfr. DOUMIC, R, *Discours de reception de Bergson a la Academie Francaise*, en BERGSON, *Œuvres*, 51.

propio Henri Bergson. Anoto en primer lugar lo que refiere Raissa Maritain. Un grupo de alumnos de la Sorbona oye hablar de Bergson y de unas clases, famosas ya entre 1897 y 1898, dictadas por él en el Colegio de Francia. El edificio está frente a la Sorbona, pero los prejuicios y desconfianzas entre ambas instituciones, establecían enormes distancias. Ella dice: “Il y avait justement entre les deux institutions une montagne de préjugés et méfiance; et particulièrement de la part des philosophes de la Sorbonne à l’égard de la philosophie de Bergson”<sup>18</sup>.

Resultaba inimaginable que estudiantes de la Facultad de Letras, tanto de la Sorbona como de L’Ecole Normale, se interesaran por asistir a cursos en el Colegio de Francia. Pese a ello, movidos por una curiosidad turbadora, este grupo cruza la rue Saint-Jacques y unos pasos mas adelante, en la rue Les Écoles, asisten a esas clases de Bergson. Al escribir Raissa Maritain sus memorias en New York en 1940, refiere lo que significaron para ella y sus condiscípulos tales clases: Péguy, Psichari, Jacques Maritain y ella misma formaban un cuarteto exultante, pues las perspectivas de certezas intelectuales se habían abierto nuevamente ante sus ojos: “Bergson... nous rendait la possibilité même du travail métaphysique”<sup>19</sup>. Veo a Bergson, reflejado en el testimonio de esta joven, como un profesor que enfrenta con valentía los problemas filosóficos no tocados por sus colegas de la Sorbona. Sin duda, por las reservas tácitas a las cuales les llevaba la neutralidad que se les exigía. En 1889 había sustentado ya su famoso *Essai* y estaba trabajando *Matière et Memoire*: su enfrentamiento con el *mecanismo* suscitaba, pues, fundadas suspicacias en el ambiente oficial de la Universidad de París, pero el coraje de su búsqueda intelectual era más fuerte que ese clima oficial de pensamiento.

Etienne Gilson, en sus memorias, recordará también esas clases del Colegio de Francia. El asistía junto a otros compañeros, pese a ser alumno de la Sorbona: “Cuántas horas consumíamos

<sup>18</sup> MARITAIN, R., (GA), 90. MOSSÉ-BASTIDE, al estudiar la trayectoria de BERGSON como educador, refiere las dificultades puestas en su día a éste para obtener una cátedra en la Sorbona. Ello concuerda con estas afirmaciones de RAISSA MARITAIN.

<sup>19</sup> “Par un critique merveilleusement pénétrante Bergson dissipait les préjugés antimétaphysiques du positivisme pseudo-scientifique, et rappelait l’esprit à sa fonction réelle, à son essentielle liberté”. MARITAIN, R., (GA), 95-97.

en apasionadas discusiones sobre la última lección de Bergson que acabábamos de oír, o sobre el libro recién releído... sentíamos una devoción completamente personal hacia él, en el buen sentido que nuestros padres daban a esta palabra, de reconocimiento afectuoso por todos los bienes que le debíamos<sup>20</sup>. La libertad interior que adquirirían estos alumnos, después de escuchar las clases de Bergson, es algo que hoy nos puede parecer inimaginable. Sin embargo, subraya Gilson, “hay que haber vivido aquellos años para saber qué gran liberación fue la enseñanza de Bergson... él mismo no había tenido clara conciencia del alcance revolucionario que iba a tener”<sup>21</sup>.

Esos años de búsqueda de la verdad y de certezas exigían entonces, como hoy, sinceridad. Eso es lo que en la madurez ambos universitarios recogen en sus memorias. Gilson comentará: “cuanto reconocimiento se merece el Colegio de Francia, la única enseñanza del Estado que era, a la vez, una enseñanza libre para los jóvenes amigos de la metafísica que Bergson había encontrado errantes en el desierto del cientificismo, y del que los ayudó a salir”<sup>22</sup>. Estamos, pues, ante un maestro y filósofo nato en busca de la verdad, con el tesón de los sabios griegos, pero con los condicionamientos de la ciencia de su época y con los elementos que la tradición cultural de su tiempo le ponía al alcance.

## **2. El positivismo**

El espíritu revolucionario de la Ilustración Francesa dio origen a diversas instituciones de enseñanza. Precisamente la Escuela Normal Superior fue constituida en pleno Brumario<sup>23</sup> con la

---

<sup>20</sup> GILSON, E., (FT), 61, también señala la visión que tenían entonces esos maestros sobre la filosofía desarrollada en los inicios mismos de la Universidad de París: “Es una filosofía que no vale la pena conocer, puesto que Descartes la ha cambiado por completo, y que bastaba con saber que es un aristotelismo mal comprendido”. *Ibidem*, 62.

<sup>21</sup> GILSON, E., (FT), 149.

<sup>22</sup> GILSON, E., (FT), 151.

<sup>23</sup> Como es sabido el 9 de setiembre de 1799, BONAPARTE inauguró el sistema del Consulado, cambiando la denominación a los meses del año. El enfrentamiento de la Iglesia y el Estado que se había iniciado durante el reinado de LUIS XVI, por razones de

finalidad de democratizar el saber y formar maestros que instruyeran a otros muchos en *el arte de enseñar*, porque así llegaría el conocimiento a todos los ciudadanos de la naciente República.

Pero también este espíritu revolucionario va a estar en la base de la inspiración que dio origen a teorías y planteamientos filosóficos de la tradición francesa del siglo XIX, y en cierto modo la mantendrán en una cierta independencia de las líneas de interés del *idealismo* europeo del momento. En efecto, un joven llamado Augusto Comte, nacido en Montpellier en 1798, inicia sus estudios en la Escuela Politécnica de París en 1814, y cuatro años después comienza su colaboración con Saint-Simon, uno de los reformadores que integraba el grupo de los llamados socialistas utópicos. Es secretario suyo durante siete años.

Saint-Simon, a su vez, tuvo como preceptor a D'Alambert, uno de los más destacados *enciclopedistas*, y recibió de su mano el espíritu de estos pensadores. No pretendía recuperar el pasado, sino que se dedicó a sentar las bases de un nuevo orden social: una sociedad industrial y cooperativa regida científicamente. Predicó una fraternidad universal laica que no se realizaría ya en la unidad de la fe cristiana sino en la común acción productiva<sup>24</sup>.

La influencia de Saint-Simon en Comte será inmediata: recoge de él la teoría de los tres estados, el término *filosofía positiva* y la impronta laica de las relaciones humanas, que presidirá con el correr del siglo esa neutralidad oficial que reinaba en la enseñanza universitaria francesa, de la cual dan cuenta los jóvenes estudiantes que hemos citado. Augusto Comte elabora su pensamiento separado de la corriente idealista, que desconoció por completo. El gran caudal de ideas que le proporcionó su contacto con Saint Simón le permitió concebir un *Plan de trabajos científicos para reorganizar la sociedad*, que publicó en 1822. A partir de esta fecha concluye su relación con Saint Simon y publica en 1830 su *Curso de filosofía positiva*, con el cual empieza a alcanzar gran prestigio. En 1844 publica su *Discurso*

---

carencias de la hacienda pública y la intención de obtener tributos del clero francés, muy numeroso entonces, dio pie a ingerencias del Estado en los asuntos internos de la Iglesia. Originó un cisma interno en 1791. Cfr. REDONDO, G., *La Iglesia en la Edad Contemporánea*, Madrid, 1985.

<sup>24</sup> Cfr. CRUZ PRADOS, A., (HFC), 106.

sobre el espíritu positivo y en años sucesivos da un giro de orientación religiosa, en el cual instituye una nueva religión para la humanidad. Intentó en los últimos años de su vida una gran síntesis de todas las ciencias y saberes que debían componer el nuevo espíritu positivista.

El espíritu positivista de Comte consistirá en llevar a cabo, en primer lugar, una reforma de las ciencias, de la mentalidad y de la forma de pensamiento vigente. Esa sería la sólida base para la posterior configuración de la sociedad. La trascendencia social que vio en el conocimiento científico fue el verdadero motor de su tarea de rectificación de las ciencias<sup>26</sup>. Comte dota a todas las ciencias de unas directrices generales, unos principios metodológicos comunes y una serie de características esenciales que deben respetar como condición de su propio estatuto epistemológico. Pero, mirando a la reforma de la sociedad, funda una nueva ciencia, la *sociología*, que tiene por objeto el fenómeno social mismo. Esta ciencia, para Comte, será la culminación del saber y, a la vez, el principio rector del cuerpo social<sup>27</sup>.

Con el correr del tiempo este espíritu positivo va a impregnar el ambiente científico en Francia, y también durante la segunda mitad del siglo en Inglaterra y en el mundo anglosajón. Las ciencias animadas por este espíritu positivo tomarán por objeto de su investigación únicamente los fenómenos o datos sensibles, con el único fin de establecer las leyes que regulan las relaciones entre ellos, su sucesión y su regularidad. Únicamente es objeto de conocimiento científico aquello que es observable y verificable empíricamente, lo que admite cuantificación y expresión en forma de ley. Toda cuestión acerca de la naturaleza o constitución íntima del hecho empírico carece de verdad científica<sup>28</sup>.

El *positivismo* rechaza toda metafísica y el sentido de sus preguntas, limitándose a explicar cómo acaecen los fenómenos. Da por supuesto que el hecho empírico posee realidad, y no mera representación subjetiva, como sostenía Kant. La ciencia se ordena a la utilidad, a la satisfacción de necesidades. Su finalidad

---

<sup>26</sup> Cfr. *Ibidem*, 108.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibidem*, 112.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibidem*, 114.

es prever los hechos futuros y la practicidad es una de las notas esenciales del conocimiento positivo. Por eso todas las ciencias positivas se hacen solidarias en este común objetivo de servir a las necesidades humanas.

Comte ejerció una fuerte influencia en la segunda mitad del siglo XIX. Falleció en 1857 y ya entonces el espíritu positivista había calado en muchos espíritus. Lo continuará Littré, Renan, Lévy-Bruhl y Durkheim en Francia. En Inglaterra alcanza gran difusión a través de Stuart Mill. Sin embargo, el positivismo posterior tomará caracteres diferentes al comtiano. También adoptará en su día la forma del *pragmatismo* americano de William James. En el París de fines de siglo, Durkheim, profesor de Bergson en la Sorbona, será el representante del espíritu positivo con el cual tomará contacto nuestro filósofo durante sus años juveniles. Su preferencia por los datos y los hechos que le inclinan a Spencer, tiene una común filiación positivista, que lo conecta también con esta vertiente del pensamiento francés.

### 3. El empirismo evolucionista

Desde que Descartes propuso a la Filosofía Moderna la escisión metodológica del estudio de la *res extensa* y la *res cogitans*, la filosofía posterior, particularmente en Inglaterra, se sumió en una actitud netamente empirista, es decir, trabajaba para desentrañar la *res extensa*, exclusivamente con los datos que la realidad ofrecía a los sentidos humanos. Lo inmediato, lo sensible, lo recibido por la experiencia, para el empirismo británico, no podía ser trascendido. El postulado central de toda la filosofía empirista sostiene esta tesis: no se puede ir más allá de la experiencia.

El método empirista se basa en la inducción, mediante la cual se pueden formular principios generales a partir de los hechos comprobados, con independencia de todo presupuesto metafísico. Pero el empirismo no admite propiamente la universalidad, sino tan sólo la generalización. El empirismo, al absolutizar la experiencia y el papel asignado al conocimiento sensible, negando toda posibilidad de superarlo, acaba por reducir el



conocimiento a las percepciones sensibles del propio sujeto, que es lo único inmediato que se percibe<sup>29</sup>.

He mencionado al describir el ambiente científico anglosajón del XIX, cuál era el clima reinante sobre la cuestión de la evolución biológica durante la primera mitad de ese siglo. Ahora me referiré a un autor conectado con ese ambiente, que atrae la atención del joven Bergson: Herbert Spencer. Precisamente, la obra que leía en sus años universitarios, *Los Primeros Principios*, apareció en 1862, y allí presenta Spencer, por primera vez en los ambientes empiristas, la teoría de la evolución del universo, como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, y da lugar a una concepción optimista del devenir, considerado como un progreso imparable<sup>30</sup>.

Spencer había introducido, también por primera vez en 1857, el término *evolución* en el lenguaje filosófico-científico, antes de que Darwin lo aplicara a las especies vivas. La evolución del universo es para Spencer un proceso necesario, y la homogeneidad es el punto de partida de la evolución. El universo progresa y lo hace en dirección a un mejoramiento. En esto reside el optimismo característico del *positivismo evolucionista* de Spencer<sup>31</sup>.

Estamos ante un autor que, pese a su ascendencia británica empirista, acusa ya la influencia del programa positivista de Comte. Es probable que Spencer leyera el *Curso de filosofía positiva* publicado en 1830, y el *Discurso sobre el espíritu positivo* de 1844. De ser así, tendríamos una versión del empirismo calzado en el espíritu positivista, con unas aspiraciones de explicación general del universo, de tipo filosófico<sup>32</sup>. En efecto, para Spencer la Filosofía debía partir de los *primeros principios*, que son desde su punto de vista, los principios más vastos y más generales a los que ha llegado la

---

<sup>29</sup> Cfr. SANZ, V., *Historia de la Filosofía Moderna*, (HFM), Eunsa, Pamplona, 1991, 34.

<sup>30</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 289.

<sup>31</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 289.

<sup>32</sup> Sostiene REALE que SPENCER leyó a WILLIAM HAMILTON, un filósofo inglés que había dado a conocer en Inglaterra la filosofía alemana del *romanticismo*. Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 298.

ciencia. Estos principios serían: la indestructibilidad de la materia, la continuidad del movimiento y la persistencia de la fuerza<sup>33</sup>.

En Spencer también se estaría proponiendo una reforma de las ciencias dirigida a la configuración posterior de la vida social. Así, el pensamiento científico tendría, al igual que en Comte, el papel de un motor para la configuración de la sociedad del futuro<sup>34</sup>. Pero hay también en Spencer un rasgo que muestra la influencia del idealismo alemán de su tiempo. Sostiene en el primer capítulo de *Los primeros principios* que la realidad última es incognoscible y que el universo es un misterio<sup>35</sup>. Este modo de plantear las relaciones de la ciencia experimental y la fe, que implican un agnosticismo de fondo, vendría a fundirse en este autor –procedente tanto del ambiente empirista inglés como de la corriente positivista francesa– con elementos de un neo-kantismo en clave romántica que le habría llegado a través de Hamilton<sup>36</sup>.

Posiblemente, nuestro joven estudiante, desvalido de una sólida formación metafísica<sup>37</sup>, desconociendo además las tesis aristotélicas del acto como *enérgeia* y *entelecheia*, es decir, habiendo tomado el tranvía ya en marcha, experimentaba serias dificultades para poder orientarse en ese ambiente intelectual:

<sup>33</sup> Estaríamos pues ante otra versión del positivismo.

<sup>34</sup> REALE reseña el pensamiento de SPENCER sobre la biología, la ética y la sociología que, de hecho, tiene semejanzas con el programa inicial de COMTE. Este autor, sin embargo, subraya los puntos en los cuales acusa algunas variantes. Cfr. REALE G., (HPFC), vol. III, 301.

<sup>35</sup> Trata la cuestión de las relaciones de la ciencia y fe en esta clave: toda explicación religiosa “es una teoría a priori del universo”. Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. III, 298. Esto es desconocer el ámbito que corresponde al conocimiento revelado.

<sup>36</sup> Los bandos de los cuales nos habla BERGSON en la época en la cual hacía su agregación, estarían unidos, tenían puntos comunes, en la figura de SPENCER. Es posible que el joven estudiante no se diera cuenta de ello. Una relectura de ese ambiente, desde nuestra actual situación histórica, podría hacer ver tales puntos comunes: posiblemente eran más los que los unían que aquellos que los separaban.

<sup>37</sup> Para comprender mejor las perplejidades que debía haber tenido este joven estudiante, puede ser útil la cita que a continuación anoto: “En un constante movimiento de acción y reacción, (en el siglo XIX) se proponen soluciones diversas a las escisiones abiertas por la etapa anterior: sujeto y objeto, conciencia y mundo, materia y espíritu, finito e infinito, esencia y existencia. Pero tales soluciones suelen llevarse a cabo mediante un doble reduccionismo, que no supone sino la disolución de un elemento en el otro: se parte de un reduccionismo metodológico para llegar a un reduccionismo ontológico”. CRUZ PRADOS, A., (HFC), 11.

veía la necesidad de situar las ciencias experimentales en su ámbito propio; buscaba la verdad sobre la realidad con tesón, movido por una vocación filosófica muy clara, pero le faltaban las herramientas que proporciona una formación anclada en la filosofía primera<sup>38</sup>.

#### 4. El neokantismo

Ya se ha referido el testimonio de Bergson sobre los bandos filosóficos en la Universidad de París en la época en que él preparaba su *Agregation*: el grupo más numeroso de alumnos consideraba que Kant había planteado las cuestiones de un modo definitivo. En otras palabras, esto significaba que a ochenta años de la muerte de Kant (1804), el partido mayoritario de estudiantes de la Universidad de París estaba convencido que el método adecuado para la metafísica debía estar conectado con el modelo newtoniano de hacer ciencia física.

Como es conocido, el *racionalismo* inaugurado por Descartes le había llegado a Kant a través de las elaboraciones de Leibniz y de Wolff. A su vez, el *empirismo*, en su vertiente británica, escindido del racionalismo, buscando realizar por sus propios medios el estudio de la *res extensa*, le había llegado a través de Hume. Y con su acusado espíritu crítico recogió lo que consideraba pertinente en ambas tradiciones pero las sometió al tribunal de la razón y sancionó su insuficiencia, que no puede ser superada prosiguiendo el mismo camino, sino dando un golpe de timón<sup>39</sup>.

A Kant le atrajo mucho Newton, en especial el modo como había compaginado la exactitud matemática con la experiencia y la indagación de reglas con la ayuda de la geometría: razón y experiencia eran los dos elementos del método que habían de complementarse para dar fruto. El método de la metafísica había de coincidir con el de la física, con la diferencia de que ésta indagaba en los fenómenos de la experiencia externa, mientras

---

<sup>38</sup> BERGSON irá entendiéndolo a lo largo de su itinerario intelectual este tipo de reduccionismos, en el cual había incurrido el espíritu de su tiempo.

<sup>39</sup> Cfr. SANZ, V., (HFM), 388.

que la metafísica debía partir de la consideración de la experiencia interna<sup>40</sup>.

Pero si Kant le debió mucho a Newton en su reinicio de la andadura moderna, también hay otro autor que ejerció fuerte influencia sobre él: J. J. Rousseau. Según su propio testimonio, le debe el haber comprendido que el hombre no es sólo inteligencia, razón pura, sino también *razón práctica*. La primacía concedida a la razón práctica por Kant significa el sometimiento de la ciencia a la moralidad en aras del interés de la razón<sup>41</sup>. El respeto por los derechos humanos en una época en la cual hay grandes diferencias de cultura, etc., será una consecuencia de ello. La noción de *autonomía*, una de las piezas claves de la moral kantiana, es también una deuda con Rousseau. Por eso Newton y Rousseau resumen dos grandes preocupaciones de Kant: la fundamentación de la ciencia y de la moral sobre bases firmes: he aquí dos polos que constituyen el hilo conductor de la filosofía kantiana<sup>42</sup>.

Sin embargo hay otra fuerte influencia en Kant: Lutero. Le llega a través de la formación pietista que recibe en la escuela. El *pietismo* es un movimiento de renovación luterana que se caracterizaba por valorar más la *voluntad* que la inteligencia en lo que respecta a la práctica religiosa, y por acentuar el aspecto personal y *subjetivo* de la fe. Se identificaban moral y religión, por lo cual Kant sostendrá que la religión es un hecho exclusivamente moral. Otra faceta de la influencia de Lutero en Kant es el convencimiento del carácter radical y universal del mal: Kant se atiene a la actitud racionalista que no niega ni afirma la existencia de una religión revelada, pero se desentiende de ella y no se preocupa del contenido especulativo del mensaje revelado. La religión es, para Kant, ante todo, una religión moral o natural.

Finalmente, en la formación del pensamiento kantiano hay otra huella, la *actitud ilustrada*, que estimula al hombre para que salga de la minoría de edad: el ideal es que la totalidad de los

<sup>40</sup> Cfr. SANZ, V., (HFM), 389.

<sup>41</sup> ALEJANDRO LLANO sostiene, por esto, que la filosofía kantiana es una filosofía humanista. Cfr. *Fenómeno y Trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973, 27.

<sup>42</sup> Cfr. SANZ, V., (HFM), 389.

hombres estén en condiciones de pensar por sí mismos, sin necesidad de depender de nadie, y se decidan a correr el riesgo de la libertad: en otras palabras, la autonomía de la razón puesta al servicio de un fin moral que se muestra fuertemente secularizado. La preeminencia concedida a la razón y la secularización, que rechaza, o al menos pone entre paréntesis la fe, lo sobrenatural, constituyen los dos grandes temas del pensamiento ilustrado: *razón y naturaleza*<sup>43</sup>.

Podemos suponer, pues, que Boutroux, el profesor más entusiasta de Kant en París al finalizar el siglo XIX, enseñaba allí estas cuestiones que, por otro lado, vinculaban en la antigua Universidad parisina a la filosofía europea entre sí: sus diversas tradiciones llegaban a París, como la kantiana, fuertemente influida a su vez por figuras inglesas como Newton, o francesas como el mismo Rousseau.

---

<sup>43</sup> Cf. SANZ, V., (HFM), 391.



### III

#### EL *ESSAI*: GÉNESIS Y PROPUESTAS

El descubrimiento del tiempo humano está en los inicios de la reflexión propiamente bergsoniana. Y este hallazgo constituye el meollo de su famoso *Essai*. En una entrevista de 1922, Bergson reveló a Charles Du Bos las vicisitudes que le llevaron a plantearse el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, su tesis doctoral en 1888. Entre éstas se halla la del descubrimiento del tiempo humano. Evoca el ambiente filosófico que reinaba entonces en la Universidad de París, al cual ya nos hemos referido, y también cómo dos bandos –los neokantianos, que eran la mayoría y los seguidores de Spencer, la minoría– planteaban las cuestiones más debatidas en ese tiempo<sup>1</sup>.

Su penetrante inteligencia, pero sobre todo su espíritu independiente, le llevaron a pensar esos asuntos por sí mismo, utilizando elementos que iba vislumbrando, poco a poco. Uno, que va a resultar clave para descifrar el pensamiento de Bergson, –el tiempo– empieza a aflorar mientras es profesor en Clermont Ferrand<sup>2</sup>. Había accedido a esa plaza después de obtener su Agregación, y de haber cubierto otras dos más<sup>3</sup>. Le hemos visto leer durante horas los *Primeros Principios* de Spencer. Años después, en 1883, continúa esa lectura lejos de París, pero centrada ahora en los capítulos dedicados a la noción de tiempo: los medita a fondo: “Je me mis donc à examiner d’un peu plus près l’idée admise de temps, et je me rendis compte que, de quelque biais qu’on la prît, on aboutissait à des difficultés insurmontables”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 1541.

<sup>2</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 1542.

<sup>3</sup> Cfr. MOSSE-BASTIDE, M. R., (BE), 26.

<sup>4</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1541.

Asistimos al inicio de su enfrentamiento con las tesis de la filosofía oficial en París, que renovará en pocos años. Su investigación empieza a tomar una dirección concreta, tan grata a sus ojos, y que admiraba en Spencer, quien a su modo de ver colocaba siempre el espíritu sobre el terreno de los hechos. Esa actitud le resultaba connatural y por eso reuía las *vagas generalidades* de los kantianos, esto es, de Boutroux y sus seguidores. Bergson se da cuenta de que la idea de tiempo formulada por Newton, sobre la cual se había montado una buena parte de la psico-física reciente en Alemania, empezaba a resquebrajarse. Las nuevas físicas abrían grietas a la física newtoniana. No todos eran capaces de percibirlo. Pero sí este inteligente joven que estaba al tanto de los avances del saber científico, por el cual sentía un particular respeto.

Así, después de volver a meditar los *Primeros Principios*, se decidió a retomar los capítulos de Spencer en los cuales percibía ahora una cultura científica débil, desactualizada, con la finalidad de rehacerlos. Pero estando así las cosas tiene la oscura intuición de que el tiempo no puede ser aquello que allí se dice, que debía ser otra cosa, pero aún no veía claramente qué<sup>5</sup>. El mundo físico –se daba perfecta cuenta– es diverso del mundo psíquico, y pretender calzarlo y descubrirlo con métodos fabricados para desentrañar el universo físico, se le aparecía, cada vez con más nitidez, como una aventura insensata. Años después, a fines del siglo XX otro filósofo, Leonardo Polo, verá la misma dificultad, y meditando en ella la denominará *simetrización del fundamento*. Este intento de abordar las cuestiones antropológicas con categorías elaboradas para estudiar el mundo físico es una inadvertencia seria. La antropología filosófica debe utilizar sus propios métodos. El método de la física no es el modo insuperable de hacer ciencia como creía Kant<sup>6</sup>.

Así, con ese punto de partida para sus reflexiones, un tanto vago, un día mientras Bergson explicaba a sus alumnos, ante un pizarrón negro los sofismas de Zenón de Elea, empieza a ver nítidamente en qué dirección debe emprender su búsqueda sobre

<sup>5</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 1541.

<sup>6</sup> Cfr. POLO, L., “La Co-existencia del Hombre”, en *Inmanencia y Trascendencia*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1988, 33-47.



el tiempo. Y de allí, del producto de esa indagación, surgen los capítulos II y III sobre la libertad, escritos en Clermont Ferrand entre 1884 y 1886<sup>7</sup>. En la primera versión del *Essai*, Bergson no tuvo en cuenta a Kant, quien, como ya hemos visto, no ejercía ningún atractivo sobre su espíritu. Sin embargo, reconsiderando las cosas, y pensando en la posibilidad de que nadie se interesara por su trabajo si no se refería a él, modificó el esquema inicial y añadió un estudio sobre la intensidad, en el cual toma en cuenta a Kant y la psicofísica, particularmente la teoría de Fechner, cuya popularidad estaba a la orden del día. Sin embargo, él busca una explicación al tiempo, clave de los seres vivos<sup>8</sup>.

Bergson emprende su propio camino. Este itinerario deparará un método nuevo para filosofar, al que años después denominará *intuición*. Esta perspectiva filosófica nace de ese encuentro suyo con el tiempo. Pero ese famoso planteamiento –hay que notar– se está produciendo también en conexión con la filosofía griega. En este caso, con los sofismas de Zenón de Elea, que defienden la tesis de Parménides: el devenir no es. Bergson, pese a ser un moderno, ha vuelto la mirada a la tradición clásica. El sofisma, como lo explica esa misma tradición, es un mal uso del raciocinio que suele confundir las propiedades lógicas con lo real. Se equivoca al utilizar de modo inapropiado el principio lógico de no-contradicción en el paso de las premisas a la conclusión. Así, la inferencia al extraer conclusiones irreales desvía el pensamiento de la verdad.

Todo eso le va a servir de pista a Bergson, para desmontar las argumentaciones sobre el tiempo elaboradas por Spencer, siguiendo a Newton, pero también le dan luz verde para empezar a desarticular la psicofísica de Fechner: nada de lo que sostiene expresa la realidad de la vida psicológica del hombre, y en particular no explica el tiempo humano.

---

<sup>7</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 1542.

<sup>8</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 1542.

## 1. Los sofismas de Zenón de Elea

En todo género de asuntos se puede presentar el fenómeno de algo que no es así, pero parece serlo. En la operación lógica de razonar, las inferencias del pensamiento pueden caer precisamente en este fenómeno, el cual desde la antigüedad clásica fue llamado *sofisma*. El sofisma, paralogismo o falacia, es, pues, un argumento que parece concluir según verdad, pero que es erróneo. El elemento desordenado del raciocinio que mueve a sacar una conclusión falsa a partir de alguna verdad, es en algunos casos la ambigüedad de un concepto, el salto de lo particular a lo general, o tomar lo relativo como absoluto, lo parcial como total, lo accidental como esencial, lo abstracto como real. Todo ello constituye un error oculto en el razonamiento que conviene desvelar.

En el mundo clásico Sócrates fue uno de los grandes filósofos que se dedicó a desenmascarar sofismas en las calles de Atenas. Platón por su parte dedicó varios *Diálogos* a desmontar sofismas, no ocultos para quienes los sostenían. Los sofistas efectuaban la inferencia sofística a sabiendas: en la conclusión se produciría un error. En el *Gorgias* fustiga la falta de ética que significa proceder así: es degenerar el pensamiento desviándolo de la búsqueda de la verdad. El uso retórico del lenguaje, en el cual se perfeccionaron estos personajes, ocultaba más el error. Era utilizado sobre todo por los políticos atenienses en busca del voto popular.

Zenón de Elea vivió años antes que los sofistas atenienses. Nacido en Elea, ciudad de la península italiana cuyo nombre actual es Velia, fue discípulo de Parménides. La medular sentencia parmenídica “lo mismo es pensar y ser”, fue la primera y notable formulación del principio de no-contradicción, es decir, del principio que afirma la imposibilidad de que los contradictorios coexistan al mismo tiempo. Al respecto sostiene Reale que “Parménides descubre el principio sobre todo en su vertiente ontológica; a continuación, se lo estudiará también en sus vertientes lógicas, gnoseológicas y lingüísticas, y constituirá el punto de partida fundamental de toda la lógica occidental”<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> REALE, G., (HPFC), vol. I, 56.

Zenón sobrevive a su maestro. Según la tradición, surgieron vivas polémicas sobre las teorías de Parménides. La doctrina salvaba el ser, pero no los fenómenos. Y los adversarios, partiendo del principio antes expuesto, sacaban consecuencias que se imponían con necesidad lógica, pero que contradecían la observación de lo que acontecía con los fenómenos reales. Zenón encuentra un modo de enfrentarse a las refutaciones que buscaban invalidar el principio de Parménides, haciendo ver que los argumentos esgrimidos por los adversarios de Parménides eran aún más contradictorios y ridículos que las tesis que pretendían rechazar. Zenón descubrió pues *la refutación de la refutación*, es decir, la demostración mediante lo absurdo. Mostrando lo absurdo de las tesis que se le oponía, defendía el eleatismo. Fundó así el *método dialéctico* y lo utilizó con tal habilidad que los antiguos quedaban maravillados<sup>10</sup>.

Sin embargo, Zenón era un convencido de que el movimiento era pura ficción. Sus argumentos, contienen ese elemento de error oculto que caracteriza a los sofismas. Bergson se refiere en su *Essai* al argumento célebre sobre Aquiles, el de los pies ligeros, que demuestra que jamás podrá alcanzar a la tortuga, cuya lentitud es proverbial. Para mostrarlo empleaba la geometría euclídeana, que aplica segmentando el espacio en la mitad, y luego en la mitad de la mitad, y así hasta lo infinito: Aquiles no alcanzará nunca a la tortuga. Siempre cabe segmentar la mitad en la mitad, jamás se llega a cero. La geometría mide el espacio pero no el tiempo.

Otro de los sofismas de Zenón, también famoso, es el de la flecha. Lo demostraba recurriendo igualmente a la geometría euclídea, y mantenía que la flecha disparada por un arco, de acuerdo a la opinión de la mayoría se halla en movimiento. Sin embargo, Zenón sostiene que está quieta. Esto es así porque en cada uno de los instantes en los que es divisible el tiempo de vuelo, la flecha ocupa un espacio idéntico; pero aquello que ocupa un espacio idéntico se halla en reposo: entonces, si la flecha está en reposo en cada uno de los instantes, también debe estarlo en la totalidad o sea en la suma de todos los instantes<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC), vol. I, 60.

<sup>11</sup> Cfr. REALE, G., (HPFC) I, 61.

Estos sofismas le dan a Bergson una pista para comprender lo que está sucediendo con la *psicofísica*, esa psicología sin alma como hoy se la denomina, que pretendía explicar con leyes fijas los fenómenos psicológicos como la geometría euclídea era utilizada por Zenón para negar el movimiento real de Aquiles, de la flecha, de la tortuga, etc. El espíritu humano –dinámico y vivo– no es como la materia física: allí no se da el determinismo del mundo material.

El joven Bergson ve en qué dirección debe ir retomando la cuestión del tiempo, tal como aparecía en los capítulos de Spencer: *hay un tiempo humano, diferente a todas luces del tiempo físico*. Esta es la intuición de fondo que tiene el brillante joven. El deberá demostrarlo al mundo académico de su tiempo, por ardua que pudiera ser la tarea de enfrentarse al pensamiento oficial: ese audaz esfuerzo le correspondía a un verdadero filósofo y él se sentía llamado a serlo.

## 2. El tiempo humano

Su carácter reservado llevó a Bergson a guardar celosamente los vericuetos de su aventura interior. Sin embargo, entre amigos, revelaba de tarde en tarde la intimidad de su vida intelectual. Ocurría pocas veces. Pese a ello se presentó la oportunidad de manifestar en público algunos de esos episodios durante una conferencia pronunciada en 1911.

Bergson refirió un momento decisivo en su vida filosófica: su enfrentamiento con la cuestión del tiempo humano. Como acabamos de mostrar, su meditación sobre los capítulos de Spencer sobre el tiempo, redactados en clave newtoniana, se le mostraron obsoletos desde el punto de vista científico. Su búsqueda se encaminaba a consolidar y completar la debilidad de *les idées dernières de la mécanique*, en las cuales el autor, insuficientemente preparado, no habría podido profundizar<sup>12</sup>: “Nous nous y essayâmes dans la mesure de nos forces. C’est ainsi

---

<sup>12</sup> Cf. BERGSON, H., *Oeuvres*, 1254.

que nous fûmes conduit devant l'idée de Temps. Là, une surprise nous attendait"<sup>13</sup>.

Ve nuestro filósofo “comment le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l'évolution, échappe aux mathématiques"<sup>14</sup>. En efecto, “su esencia es pasar, ninguna de sus partes está allí cuando la otra se presenta. La superposición de partes sobre partes, cara a ser medido, es imposible, inimaginable, inconcebible"<sup>15</sup>. A esta propiedad de *pasar* de lo que está vivo, la llama *durée*. Ha calado en una dimensión esencial de los vivientes. Esta dimensión de la realidad que las matemáticas no habían tenido el menor escrúpulo en omitir, se le aparece esplendorosa. El espíritu geométrico inaugurado un día por Descartes había querido calzarlo todo en la evidencia matemática, también los seres vivos.

Así, el mecanicismo había introducido un reduccionismo grueso en el estudio de la vida: Descartes *redujo el orden de los cuerpos, vivos o no, al de la extensión geométrica pura*, según las tres dimensiones del espacio. Por eso, la tendencia de la explicación científica era dar por supuesto que el mismo tipo de explicación convenía para los cuerpos vivos y no vivos<sup>16</sup>.

Bergson ha visto algo obvio, pero sus contemporáneos se habían acostumbrado a no verlo. Los *idola* modernos habían configurado una mentalidad que ha sido llamada con razón *mecanicismo*. A partir de este momento, casi como el personaje legendario del mito de la caverna platónica, que alcanza la luz del día después de morar entre las sombras de las cosas, el joven filósofo va a redactar febrilmente su *Essai*. Tiene entre sus manos el tiempo tal como lo experimenta un ser consciente, capaz de darse cuenta del pasar, de la *durée*, y deberá rehacer desde allí toda la filosofía<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1254.

<sup>14</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1254.

<sup>15</sup> BERGSON, *Oeuvres*, H., 1254. Lo que aquí se dice está recogido en una Colección de conferencias, 1934, que denominó *La pensée et le Mouvant*.

<sup>16</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 31.

<sup>17</sup> En un momento de clarividencia ve que toda la filosofía moderna antes que él estaba mal hecha; había sido encorsetada la realidad en las tres dimensiones del espacio euclídeo y por eso había que rehacerla, introduciendo el tiempo, la *durée*.

Durante tres años redactó sin pausa esas cuestiones, y el fruto son dos capítulos del *Essai*: el 2º habla de la confusión de la cantidad y de la cualidad, y el 3º trata de la libertad. Cantidad y cualidad, sin embargo, son dos categorías aristotélicas formuladas en su día por el Estagirita. ¿Estamos presenciando acaso su redescubrimiento a fines del XIX? Pienso que falta aún la suficiente perspectiva histórica para sostener esto. Sin embargo, lo cierto es que el joven Bergson se da cuenta que los accidentes cantidad y cualidad son diversos y no se pueden equiparar, ni mucho menos sustituir. Esto es lo que ve con nitidez nuestro filósofo.

Bergson utilizará todos los recursos intelectuales que su formación literaria le ofrece para argumentar ante sus contemporáneos que el tiempo humano, interpretado desde las claves del tiempo físico de Newton, es un grave error. El tiempo humano se desnaturaliza con semejante hermenéutica. Como es lógico suponer, echará mano del lenguaje de su tiempo y ejemplos de la ciencia positiva. Pero el tejido de la argumentación será siempre el mismo: es preciso tomar conciencia de que hay una fundamental riqueza en el mundo y proviene de la vida. Los seres vivos no pueden ser vistos exclusivamente desde la extensión. A ellos les corresponde una cualidad llamada automoción. ¿Se daría cuenta entonces el joven filósofo que ha redescubierto dos categorías aristotélicas? Sospecho que no. Según parece no se detuvo a advertir la filiación griega de ambas nociones. Era parte de su educación moderna<sup>18</sup>.

La vida –ve nuestro joven filósofo– no puede ser reducida a espacio, no ocupa un lugar. Está en el mismo ser material, pero se mueve, cambia, *dura*. El mecanicismo se ha equivocado al borrarla de un plumazo. Así, el tratamiento matemático de la realidad reduce y empobrece a los seres vivos. El escenario privilegiado para estudiar estos fenómenos vinculados con el tiempo humano será la *conciencia psicológica*: el darse cuenta de la propia vida, de la condición de viviente, en sus diversas manifestaciones. No se puede estudiar el tiempo humano en los laboratorios de psicofísica, con instrumental métrico.

---

<sup>18</sup> BERGSON estaría pensando simplemente en la física newtoniana y la aplicación que de ella hacía la psicología.

Sin embargo, el espíritu empírico de Bergson, que estaba tan arraigado en él, –como una segunda naturaleza– declarará que sólo se atenderá a los hechos en la explicación de la realidad: *los datos inmediatos de la conciencia*. No aceptará generalidades universales, que no calcen perfectamente con las cosas concretas. Esas generalidades universales serán los conceptos, que no caben en la teoría del conocimiento de Bergson. La abstracción será un paso de la inteligencia que, siguiendo la tradición moderna, el filósofo se niega a aceptar para el discurso filosófico.

La fascinación por su descubrimiento del durar, la *durée* que mantiene en la existencia a los vivientes, le envuelve por completo, y confesó –años más tarde a Du Bos– que tuvo la impresión de que persuadiría a sus contemporáneos, con sólo mostrarla: la *durée* cambiaría la orientación del estudio de los vivientes. Sin embargo, los dos capítulos de su *Essai* que él juzga vitales, y que imaginaba atraerían el interés del pensamiento oficial de su tiempo pasaron desapercibidos, contra todas sus expectativas: el jurado se interesó exclusivamente por el primer capítulo dedicado a refutar la psicofísica y el mecanicismo.

Contrariamente a sus esperanzas “le jury porta toute son attention sur le premier chapitre pour lequel il me décerna même des éloges, mais ne vit goutte au second. J’étais furieux, car le second seul m’importait, et, sous la pression du moment, je parvins à présenter ce second chapitre sous une autre forme, je ne sais plus exactement laquelle, et à leur faire entrevoir à peu près ce que je voulais dire”<sup>19</sup>. Solamente el presidente prestó atención a lo que sostenía el joven en esos capítulos, su maestro Felix Ravaisson, cuyo *Ensayo sobre la Metafísica de Aristóteles* había leído, y de quien había tomado prestadas algunas orientaciones para su tesis latina<sup>20</sup>.

Es interesante recoger también, que Bergson considera estas cuestiones propias de la *psicología* pero también de la *metafísica*. En el prefacio de su tesis doctoral anuncia que la cuestión común a la psicología y la metafísica que él abordará es la siguiente: *el*

<sup>19</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1542.

<sup>20</sup> Relata todo esto a en 1922. Reconoce su ingenuidad: le faltaban años para darse cuenta que no todos eran capaces de captar la duración de la vida; no bastaba con enunciar las verdades para que el hombre las advirtiese. Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 1543.

*problema de la libertad*. Intentará mostrar cómo la discusión entre los deterministas y sus adversarios implica una confusión previa: “La durée avec l’étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité”<sup>21</sup>. La duración y la extensión, la cualidad y la cantidad, también la sucesión y la simultaneidad, serán categorías a distinguir y describir adecuadamente. Despejando esas confusiones relucirá el problema de la libertad: lo sofocaban, en las discusiones de su tiempo, las gruesas confusiones de la mentalidad mecanicista. Esa será la batalla que emprenderá Bergson después de obtener su grado académico. Sus clases en el Colegio de Francia tendrán estas claves de fondo.

### 3. El yo y la libertad

Contamos también con una confidencia hecha por Bergson a Du Bos que sirve de pista para entender el significado antropológico implícito en su descubrimiento de la *duración*. En su encuentro con el tiempo humano, se le apareció con claridad la conciencia de ese núcleo profundo de nuestra personalidad al que llamamos *yo*. Dice: “Jusqu’au moment où j’ai pris conscience de la durée, je puis dire que j’ai vécu à l’extérieur de moi-même”<sup>22</sup>. ¿Qué es vivir al exterior del yo? ¿Qué es el yo? ¿Qué es vivir al interior del yo? Estas preguntas servirán de guía para aclarar la noción del *yo* en Bergson.

Al indagar en los textos juveniles, aparece allí el significado del yo, y por qué la duración le resulta tan esclarecedora, la clave de la lectura de la realidad que empieza a hacer. La costumbre –sostiene– de estudiar los fenómenos que acaecen al hombre en clave empirista, describiendo lo que se manifiesta a la visión, el oído, el tacto, cuantificando, comparando, nos persuade de que somos capaces de descifrar la ley mecánica que los rige. A la costumbre empirista añade Bergson otra: el convencimiento

<sup>21</sup> BERGSON, H., *Avant-Propos*, février 1888, *Oeuvres*, 5.

<sup>22</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1542. Esta cuestión de lo exterior y lo interior, se presta para establecer un diálogo con la *Antropología Trascendental* de LEONARDO POLO.



heredado de Spencer de que todo viviente evoluciona al contacto con el medio ambiente y con la lucha por la existencia.

Hago notar que la explicación de lo que acontece en el interior del ser humano, en la conciencia psicológica, permanecía *a la sombra* en los tiempos de juventud de Bergson. No había luz suficiente en la inteligencia entrenada en el *more geometrico* para ingresar en un mundo que se resiste a ser explicado con esquemas cuantitativos: no podía ser moldeado en las dimensiones espaciales del conocimiento científico<sup>23</sup>. En este estado de cosas, la penetrante inteligencia del joven parisino, y su aguda sensibilidad, diferencian con nitidez los *datos inmediatos de la conciencia*: éstos no están afectados ni por la necesidad ni por la determinación: “Le déterminisme associationniste se représente le moi comme un assemblage d’étates psychiques, dont le plus fort exerce une influence prépondérante et entraîne les autres avec lui”<sup>24</sup>.

¿Por qué no hay determinación en los datos inmediatos de la conciencia? Es célebre el ejemplo que utilizó en el *Essai* para mostrarlo: yo aspiro el olor de una rosa y en seguida vienen a mi memoria recuerdos confusos de la infancia. A decir verdad, estos recuerdos no han sido evocados en modo alguno por el perfume de la rosa: los aspiro en el olor mismo que es todo esto para mí. Otros lo sentirán de manera diferente. Se trata siempre del mismo olor, se diría, aunque asociado a ideas diferentes. Pero no hay que olvidar que se habrá eliminado primero las impresiones diversas que produce la rosa sobre cada uno, lo que ellas tienen de personal; no se habrá conservado más que el aspecto objetivo, lo que en el olor de la rosa pertenece al dominio común, es decir, en el espacio<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> El *asociacionismo*, la forma más reciente en tiempos de Bergson del determinismo psicológico, implicaba una concepción errónea del “espíritu”, que desfiguraba el yo. Cfr. BERGSON, H., *Essai, Œuvres*, 109. BERGSON hablará constantemente de espíritu para expresar lo que es diverso de la materia.

<sup>24</sup> BERGSON, H., *Œuvres*, 109. El error del asociacionista es eliminar el elemento cualitativo del acto, para no conservar de él más que lo que tiene de geométrico e impersonal. “Esta asociación es la obra del filósofo asociacionista que estudia mi espíritu, antes que la de mi espíritu mismo”. BERGSON, H., *Essai*, 109.

<sup>25</sup> Cfr. BERGSON, H., *Œuvres*, 107.

Llama el *sí mismo*, o también *yo* al núcleo del que brotan las manifestaciones de los fenómenos más propiamente humanos<sup>26</sup>. La luz empezó a hacerse al percibir lo que él llama *durée o duración interior*: la experimentamos en nosotros como una interpenetración de lo que nos acaece. En ella no parece haber cortes: ora evocamos, hablamos, lloramos o reímos: todo eso está unido por un tenue hilo. Son las notas de una misma melodía, son armonía y música. Se equivoca el asociacionismo inglés y también la psicofísica, tan de moda en Alemania, al abstraer y disecar cada fenómeno para estudiarlo en un laboratorio: medirlo, aislarlo, es recortarlo con el análisis<sup>27</sup>. No se pueden aislar los datos inmediatos de la conciencia. Lo que él entrevé es el escenario en el cual hay que estudiarlos: es la misma conciencia psicológica, allí encontramos al *yo*, al sí mismo.

Hay diversos testimonios en el mismo *Essai* que demuestran que éste fue el camino que le indicaba su visión tanto de los sofismas de Zenón de Elea como de la geometría euclídeana. A esta última la consideraba estática, y por eso mismo incapacitada para explicar la interpenetración temporal –la duración interior– que acaece en nosotros. Esta *durée* sólo se experimenta en las zonas más profundas del *yo*. ¿Qué es pues el *yo*? Bergson intenta dar con la clave del núcleo humano fundamental, que él mismo experimentaba de un modo muy vivo: era independiente por naturaleza. Otros, no tanto, pues les bastaban las explicaciones de los neo-kantianos, que consideraban convincentes. El mecanicismo se le aparecía erróneo y grosero, mientras una mayoría oficial lo seguía a pies juntillas. Era él mismo distinto a los demás, y su propia experiencia interior era única.

Fue avanzando en esta línea, y lo que encontró como explicación y salida es la *libertad*. El determinismo psicofísico la negaba, pero era tan clara como la luz del sol. Esos dos años febriles en Clermont Ferrand, en los cuales redactó los capítulos II y III del *Essai*, le muestran la *conexión del yo y la libertad*.

<sup>26</sup> El asociacionismo comete el error de sustituir sin cesar el fenómeno concreto que transcurre en el espíritu por la reconstrucción artificial que da de él el filósofo asociacionista, confundiendo la explicación del hecho con el hecho mismo. Cfr. BERGSON, H. Oeuvres, 108.

<sup>27</sup> Sobre la incapacidad del análisis para estudiar lo humano: Cfr. POLO, L., *Quién es el hombre*, (QH), Universidad de Piura, Piura, 1993.

Dirá que afloran hacia fuera de nosotros solamente aquellos hechos que brotan desde lo profundo: “Ellos son nuestros, expresan nuestro yo, constituyen el núcleo en el cual somos nosotros mismos”. Lo somos porque la duración interior va gestando, como la melodía de los temas de una sinfonía, la creativa respuesta que damos con nuestros actos libres<sup>28</sup>. No hay el determinismo imaginado por el mecanicismo. No hay ese vivir hacia fuera, sino una vida profunda interior en mí, allí residen los resortes de esa conducta propiamente mía. Siente un gran alivio, ve que desde ahora puede explicarse ese su vivir hacia dentro.

Bergson ha penetrado en el ámbito de la *conciencia psicológica*, también en sus capas profundas: es el lugar propio para observar y estudiar los fenómenos de la experiencia humana. Allí se manifestará el yo. Aunque hable del *espíritu*<sup>29</sup> al referirse a la esencia del yo, que, tal como lo presenta, *es el núcleo de la personalidad psicológica del hombre*. Redactará el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* con el propósito de mostrar a sus contemporáneos la dirección correcta para estudiar los fenómenos psicológicos del viviente humano.

---

<sup>28</sup> Cfr. BERGSON, H., *Œuvres*, 109ª: “Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu’on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l’auteur, puisqu’elle exprimera le moi tout entier”.

<sup>29</sup> Se llamará *espiritualismo* al movimiento que defiende, frente al materialismo a ultranza, la existencia de algo que no es solo extensión.



## IV

### LAS CLAVES GNOSEOLÓGICAS

La filosofía moderna ha concedido particular importancia a la cuestión del conocimiento humano. El espíritu cartesiano con su propuesta de hacer de la filosofía un saber tan riguroso en sus explicaciones y certezas como lo eran las matemáticas de su tiempo, particularmente los modelos geométricos en los cuales Descartes era sobresaliente, marcó un itinerario y un gusto por la exactitud, la claridad y la racionalidad que sellaron el espíritu moderno. La tradición francesa recogió estas propuestas, y en ese espíritu fue educado Bergson durante el siglo XIX.

La filosofía que estudió Descartes, en su día, como alumno de La Flèche no había satisfecho sus aspiraciones intelectuales. Todo lo contrario, se le presentó como una serie de discusiones sobre lugares comunes, y no le agradó ni el formalismo ni la vaguedad de los contornos conceptuales al uso cotidiano. Se aspiraba en los ambientes intelectuales a lograr exquisitismos lógico-formales y en el fondo se desconectaba de la realidad material y de las grandes motivaciones que dieron origen a la filosofía en el siglo V antes de Cristo.

No le faltaban razones al inquieto Bergson para desilusionarse ante semejante panorama filosófico. Los arduos problemas metafísicos, entrevistos un día por Platón, algunas de cuyas aporías resolvió Aristóteles con las ricas nociones de acto y potencia –y que hoy día la hermenéutica vuelve a reconsiderar–, yacían sepultados bajo el peso de una tradición que se había desviado por los senderos del *nominalismo*, después de períodos de esplendor y enriquecimiento, como ocurrió, precisamente, en la Universidad de París durante el siglo XIII. El avance de la física y la astronomía habían hecho caer por tierra la física de Ptolomeo. Newton, al descubrir la ley de la gravedad y proponer los famosos cinco principios de la mecánica, había sentado unos

axiomas sobre los que parecía debía edificarse el saber humano. Era obvio que la teoría de los cuatro elementos –sobre la cual se había fundado la explicación clásica del mundo físico– debió pasar a la condición de una pieza de arqueología, y un puro dato para la historia de las ciencias.

El empuje de las matemáticas modernas y su poder de explicar los entresijos del mundo físico deslumbró a los espíritus y fabricó convicciones que a sus ojos eran irrefutables. Una de ellas es la creencia de que el espíritu moderno era infinitamente superior a todo lo habido antes en la historia de la cultura occidental, y desde luego en la misma filosofía. Se trataba ahora de empezar nuevos caminos para el saber a partir de lo alcanzado por el hombre en el siglo XVI. Era otra etapa de la historia humana, un siglo de luces que exigía el replanteamiento de todas las cuestiones con la sola óptica de la racionalidad humana. Nacieron así las posturas ante lo moderno y lo antiguo, protagonizando históricas querellas entre los amantes de la tradición clásica y quienes hacían *tabula rasa* de ella. Estos últimos creían que se debía empezar la andadura por el mundo de la cultura y la filosofía partiendo sólo de lo actual, a lo que llamaron *moderno*.

Es conocida la aventura del *cogito cartesiano*, con sus aspiraciones de certeza, claridad y distinción en todas las nociones. También los resultados al aplicar este modo de enfocar el conocimiento a la *res extensa* y a la *res cogitans*: se escindía la realidad en dos, y la razón debía encontrar los caminos apropiados para hacerse con la una y con la otra. Por su parte, el *voluntarismo*, que significaba forzar la realidad en aras a calzarla en un método propuesto idealmente por el filósofo, fue dejando su rastro. Mellaba, desde luego, la actitud gnoseológica de hacer el esfuerzo de alcanzar la realidad en una primera instancia, para luego intentar expresarla. Así el *cogito ergo sum* trajo una serie de consecuencias, las cuales han sido puestas de relieve por Leonardo Polo traduciéndolas por el *volo, ergo cogito*<sup>1</sup>. El voluntarismo introdujo elementos distorsionantes en la explicación del modo humano de conocer, del que no todos se

---

<sup>1</sup> Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*. Tomo I, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1987.

han percatado. En el caso de Bergson también estará presente<sup>2</sup>, pero aún sin darse cuenta él mismo.

El afán por construir una cultura moderna, superada la antigua, cometió el desliz de oscurecer con sólo una pincelada todo lo que conllevaba el pensamiento y la cultura clásica. Por ejemplo, el hecho de que Aristóteles hubiese meditado sobre una ciencia física de los cuatro elementos estaba desprestigiado completamente a los ojos modernos. La autoridad ejercida durante casi veinte siglos en diversos ámbitos de la cultura árabe y europea del medioevo parecía desvanecerse ante las convicciones modernas.

En la tradición francesa de la Universidad de París a fines del XIX, tal como hemos visto, no se daba ningún seminario sobre Aristóteles en la Sorbona. En cambio sí sobre Platón. Esto quizás significaría que en el fondo se aceptaba la tesis de la *ciencia en sí*, los *eidos* platónicos, pero no la noción aristotélica de *episteme*, pues no se acababa de entender qué significaba ya. Llamen hoy la atención, por ejemplo, un tipo de comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles, como el que hace Bergson: sobre las ideas de materia, forma, causalidad, tiempo, lugar, movimiento, el Estagirita ha construido una galería subterránea que ha llevado adelante como un ingeniero que construye un túnel inmenso. Nos damos cuenta que ha efectuado bien los cálculos, pero, dice, “la jonction n’est pas toujours faite: nous encontramos al final con le tuff y le roc”<sup>3</sup>.

A la vista de fragmentos como éste, podemos suponer que la transmisión del pensamiento clásico, en particular la filosofía aristotélica, venía cargada de una hermenéutica inadecuada, notoria en los temas conectados con las ciencias. La *episteme* de la cual Aristóteles es el fundador, rechazaba en el XIX a quien pensó el conocimiento por causas, sentando los primeros principios lógicos del saber racional. Estamos ante una revolución gnoseológica: las filosofías segundas, y en especial la

---

<sup>2</sup> Cfr. POLO, L., *Entrevista sobre Bergson*, (EB), Piura 1999, pro manuscrito.

<sup>3</sup> BERGSON, H., *La Vie et l'Œuvre de Ravaisson*, en *Œuvres*, 1453. En un riguroso estudio sobre BERGSON y PLOTINO, MOSSÉ-BASTIDE afirma que “*cette oeuvre de Ravaisson es si intimement imprégnée de la pensée de Plotin qu'on peut en contester certains développements et trouver que M. Ravaisson regarde parfois Aristote à travers les Alexandrins*”. MOSSÉ-BASTIDE, M. R., *Bergson et Plotin* (BP), PUF, Paris, 1959, 3.

física-matemática, había reclamado para sí la soberanía, desconociendo que ésta le corresponde a la filosofía primera<sup>4</sup>.

Se ha perdido la noción de la *inmanencia* del acto de conocer<sup>5</sup> al diluirse la consideración del acto como *enérgeia*. La filosofía moderna, después del *giro copernicano* operado por Descartes había legado un conocimiento reducido exclusivamente al mundo sensible. La abstracción era considerada un producto del intelectualismo, en el cual se inscribe la tradición aristotélica del conocer por causas. También Bergson lo consideraba así, y tampoco en su madurez dio marcha atrás en este punto. A partir de la herencia moderna, dejando de lado el modo antiguo de concebir la ciencia, la razón lo que tenía que hacer era explicar la realidad lo mejor posible ateniéndose sólo a los datos sensibles. Bergson es hijo de su tiempo y de esa cultura moderna que concibe el conocimiento fiado solamente en la intuición sensible y desconfiando de la capacidad de generalizar de la razón. De ello se dará cuenta al estudiar el método de la intuición bergsoniana.

## 1. La intuición

Al encontrarse con la *duración*, Bergson había seguido una ruta gnoseológica inesperada para él mismo. Volverá muchas veces sobre este modo de hallar verdades que el espíritu geométrico sepultaba. Va a constituir una senda que él recorrerá luego en sus otras búsquedas filosóficas fundamentales. En una colección de ensayos y conferencias que tituló *La Pensée et le Mouvant*, publicada tardíamente hacia 1934, va a explicar esa vía metódica, sus características, y los hallazgos que le depararon. Llamará entonces *intuición* a ese modo suyo de superar los límites del método mecanicista. Esto le permitió descubrir otras formas de acceder a la realidad, y que no están en la superficie del espacio y del tiempo físicos.

<sup>4</sup> Esta reordenación de los saberes segundos sigue siendo una cuestión abierta al trabajo científico y filosófico del milenio que estamos iniciando.

<sup>5</sup> La *inmanencia* del conocer será una cuestión clave para salir del enmarañamiento de vastos sectores del pensamiento filosófico de la segunda mitad del siglo XX.



La intuición bergsoniana es un intento de superar el conocimiento objetivo, es decir, según objeto intencional conocido, pues éste supone un límite para nuestra capacidad de conocer. Un pensador contemporáneo, refiriéndose a este límite mental al cual nos ha habituado la filosofía moderna, sostiene que hay varios autores modernos que han dado vueltas a esa cuestión, entre ellos Bergson. Sin embargo, pese a todos los esfuerzos que éste hace, no logra abandonarlo<sup>5</sup>. Volveremos sobre esta observación, pero ahora veamos las características que Bergson asigna a la intuición.

A modo de una definición descriptiva, subraya en primer lugar una característica que denominó *retroacción*: es el esfuerzo de la conciencia psicológica por retrotraerse a sus propias raíces originarias. Con este movimiento, sostiene Bergson, el espíritu humano gana una serie de virtualidades que la rutina de todos los días desvanece. Éstas son de tipo instintivo: “Intuition signifie donc d’abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l’objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence”<sup>6</sup>.

La conciencia se dilata y alcanza las capas más profundas de un inconsciente que se resiste, penetrando a través de alternancias rápidas de oscuridades y de luz, hasta arribar al *élan vital* en nosotros<sup>7</sup>. Esta compenetración con las propias raíces vitales proporcionaría al espíritu una cierta *infallibilidad* y le permitiría moverse con *libertad*, escapando a la maldición del discurso. Esa frescura de espíritu proporciona una capacidad de *invención* continuada<sup>8</sup>. Hay otro rasgo de la intuición que Bergson explicó innumerables veces, la intuición *es teoría: visión del espíritu por*

<sup>5</sup> Cfr. POLO, L., *Seminario sobre Antropología Trascendental*, (SAT), Piura, septiembre de 1999, pro-manuscrito.

<sup>6</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1273.

<sup>7</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 1273. MARITAIN llama torsión del espíritu a este rasgo de la intuición bergsoniana, especie de recuperación violenta de las virtualidades instintivas escalonadas a lo largo de la evolución zoológica cumplida mediante un esfuerzo contrario a nuestra naturaleza, al prolongar y transponer en reflexión lo que queda de instinto en el hombre. Cfr. MARITAIN J., *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, (BTA), ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, 26.

<sup>8</sup> Cfr. JANKELEVITCH, W., *Henri Bergson*, (HB), PUF, Paris, 1959, 50.

*el espíritu*<sup>9</sup>. Es teoría porque no es práctica, es decir inteligencia ordenada a satisfacer las necesidades humanas, roturando el espacio y amoldándolo a las necesidades de la vida corriente del hombre. Para Bergson la inteligencia es la que moldea la materia, es algo así como pensamiento de la realidad manejable<sup>10</sup>. Por eso subraya que se le opone la intuición, que es visión, *theoría*.

Para alcanzar esta visión hace falta remontar la pendiente de los hábitos contraídos por la inteligencia en contacto con la materia. Es un esfuerzo por ir a contrapelo de la práctica, por ir más allá de la materia, no para desasirse del mundo en que prácticamente se vive, sino para quedarse allí, sin las anteojeras con las que la necesidad vive en él. El regalo que la *theoría* hace al espíritu es *la alegría, un gozo* que nada tiene que ver con la comodidad de la existencia que la ciencia nos promete, ni con el placer de la satisfacción de las necesidades naturales: “Avec ses applications qui ne visent que la commodité de l’existence, la science nous promet le bien-être, tout au plus le plaisir. Mais la philosophie pourrait déjà nous donner la joie”<sup>12</sup>. Esta alegría proviene de una emoción profunda. Es la satisfacción de poseer la realidad aprehendida en su verdadera entidad que impulsa continuamente al espíritu a una gozosa búsqueda de la *theoría*<sup>13</sup>.

Bergson también asignó a la *intuición* otra característica que la vincula a la *durée*. La intuición parte del movimiento y es crecimiento a la vez que novedad constante: “Part du mouvement... l’intuition, attachée à une durée qui est croissance, y perçoit une continuité ininterrompue d’imprévisible nouveauté”<sup>14</sup>. A nuestro filósofo la intuición le permitirá aprehender el fluir continuo de la duración con sus ondulaciones, lo que supone una actividad intensísima. Demanda un esfuerzo notable al espíritu, no sólo por la preparación que supone, sino por su mismo ejercicio.

<sup>9</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 1273.

<sup>10</sup> Cfr. ZUBIRI, X., (CLF), 170.

<sup>12</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1365. Son los textos de una conferencia pronunciada en Oxford en 1920, reelaborados para la revista sueca *Nordish Tidskrift* en 1930, y recogida en *La Pensée et le Mouvant*.

<sup>13</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 1365.

<sup>14</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1275. Estos textos corresponden a uno de los dos ensayos introductorios escritos para el volumen titulado *La pensée et le Mouvant* en 1934.

La intuición implicaría un acto pasivo seguido de un acto activo. El acto pasivo sería una atención deliberada, un esfuerzo de atención, que se convierte en una operación activa al insertarse en el ritmo del existir o del durar: en otras palabras la intuición participaría de la voluntad creadora del *elan vital*<sup>15</sup>. La intuición bergsoniana sería como un continuo plegarse y replegarse: no es un acto puntual y único como si fuera un simple abrir los ojos y contemplar pasivamente lo que se nos ofrece, ni es una sucesión de actos múltiples en multiplicidad numérica: la intuición bergsoniana sería un acto cuya índole consiste en durar<sup>16</sup>.

El crecimiento y la continuidad van a ser las fuentes de inspiración para el espíritu creativo del hombre. La frescura del crecer continuo implicará la capacidad de incoar melodías nuevas, ensayar caminos para la improvisación en el arte, deparando infinitas posibilidades de novedad en la creación artística: “Le musicien sait toujours dans quelle direction il trouvera le poeme qui’il medite et dont les themas flottent déja dans son imagination, mail il ne soupçonne pas lui-meme, toutes les rencontres qui’il fera sur la route, les aventures merveilleuses et charmantes que lui prepare son propre genie”<sup>17</sup>.

Finalmente hay otra característica que Bergson considera propia de la intuición como método filosófico, y la llama *sympathie*, entendiéndola en sentido etimológico, es decir, sería un *co-vivir la duración* para penetrar en lo real, en la intimidad de lo real. En 1903 sostiene: “Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l’interieure d’un objet pour coïncider avec ce qu’il a d’unique et par conséquent d’inexprimable”<sup>18</sup>.

La coincidencia nos entrega lo mejor de las cosas, gracias a la amable convivencia que nos permite situarnos en la raíz misma de ellas. La simpatía va a ser una característica no sólo de la intuición sino de la filosofía, que la diferencia notoriamente de la ciencia. Años después va a pronunciar en Bolonia unas célebres palabras: “La règle de la science est celle qui a été posée par Ba-

<sup>15</sup> Cf. THEAU, J., *La critique bergsonienne du concept*, (CBC), PUF, Paris, 1968.

<sup>16</sup> Cf. ZUBIRI, X., (CLF), 185.

<sup>17</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1272.

<sup>18</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1395.

con: obéir pour commander. Le philosophe n'obéit ni ne commande; il cherche à sympathiser<sup>19</sup>. Esta simpatía que Bergson proclama como tarea propia de la filosofía sería una especie de *philia* no sólo con los hombres sino con todas las cosas. Es un *co-sentir* a una con las cosas que nos permite aprehenderlas intuitivamente. Serían una especie de potencias complementarias del entendimiento, de las cuales no tenemos más que un sentimiento confuso cuando quedamos encerrados en nosotros, pero que se iluminarán y se distinguirán cuando se aperciban de la evolución de la vida en la naturaleza<sup>20</sup>.

Es oportuno recordar el itinerario histórico de la consideración del conocimiento como intuición. El primado de la intuición viene de Platón, como ha recordado Polo<sup>21</sup>. Aparece también en la Baja Edad Media debido a la disolución de la recepción del aristotelismo, en el siglo XIV: es el intuicionismo de Escoto y Ockam. Spinoza, por su parte, considerará que el grado superior del conocimiento es intuitivo. Esa culminación intuitiva es de tipo estático, una especie de fusión con la sustancia<sup>22</sup>.

La influencia de Plotino sobre Bergson, esa especie de fascinación que traslucía nuestro filósofo en el famoso *Curso sobre las Eneadas* impartido en el Colegio de Francia, sería la clave que sacó a la luz la secreta vena mística de Bergson, que él mismo ignoraba: la intuición bergsoniana aspira a llegar a esas capas profundas de la propia conciencia, muy difíciles de asir por el yo, pero que están presentes en los místicos. En Plotino había vetas muy ricas. Es patente que Bergson meditó en torno a ello. Así, las humanidades clásicas no sólo fueron una escuela de exactitud, precisión y preparación para la cultura moderna, como

<sup>19</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 1362.

<sup>20</sup> Cfr. ZUBIRI, X., (CLF), 182. Por su parte MOSSÉ-BASTIDE señala que este aspecto de su método lo obtuvo meditando las *Enéadas* de PLOTINO. Cfr. (BP), 7.

<sup>21</sup> Cfr. POLO, L., *Curso de teoría*, I, 40.

<sup>22</sup> Cfr. POLO, L., *Curso de teoría*, I, 41. Este pensador señala que la actitud platónica es admirable y significa un salto decisivo en el progreso de la filosofía, pero al centrar su atención en lo entendido, en pretensión anhelante, descompensa la relación entre el acto de conocer y el objeto.

sostuvo en discursos oficiales: fueron los clásicos un *referente* para su propia meditación metafísica<sup>23</sup>.

## 2. La razón geométrica

La tradición griega identificó al hombre como un viviente dotado de *nous*, capaz de tener visión intelectual, esto es tener la forma más alta de vida. El hombre es pues el viviente superior. En la versión aristotélica el *nous* es la capacidad de conocer el ser, más allá de sus modalidades, –los accidentes, entre otros: uno de los cuales es la cantidad–. El *nous* es capaz de conocer el ser abstractando sus diversos modos, y puede expresarlo también con el lenguaje<sup>24</sup>. Al desvirtuarse la tradición clásica en el siglo XVI, deteniéndose en los formalismos de la lógica, perdió de vista la dimensión metafísica del *nous*, y se ejercitó en cuestiones externas al meollo del ser, reduciendo el desarrollo de sus propias capacidades.

En este contexto cultural el *nous* pasa a convertirse en razón geométrica, y la filosofía entra en conflicto con la ciencia<sup>25</sup>. La capacidad de cálculo de los aspectos espaciales de la materia, bajo fórmulas y coordenadas que representan gráficamente ese cálculo, permitía un avance científico que la física valoraba en extremo. Se cuestiona entonces, en los ambientes intelectuales, si tiene razón de ser utilizar otro modo de enfrentar el mundo. Hay disputas encendidas, pero el uso generaliza este modo reductivo de ejercitar la inteligencia.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Los manuscritos del Curso de 1902, en el Colegio de Francia, inéditos por voluntad expresa de BERGSON, han sido estudiados por MOSSÉ-BASTIDE quien sostiene lo siguiente: “Le cours de 1902 confirme la these d’une influence exercée par la théorie du *logos* et plus généralement de l’ame, dans la formation du bergsonisme. Mail il apporte bien d’autres precisions encore sur la procession, la théorie de la conscience et surtout sur la méthode philosophique...”. Cfr. (BP), 11.

<sup>24</sup> POLO ha recordado una incisiva observación de ARISTÓTELES: “El sofista es el que habla sólo de los accidentes: se mueve sobre los aspectos secundarios de la realidad, y sobre ellos versa su saber”. POLO, L., *Introducción*, 16.

<sup>25</sup> Cfr. POLO, L., *Introducción*, 18. Señala la confrontación en términos de oposición. Además hace notar: “Hoy día el panorama se ha complicado porque no sólo los sofistas se ocupan de los accidentes, sino también las ciencias especializadas, que usan métodos con los que cada vez se sabe más de ello”.

<sup>26</sup> Se ha referido ya en apartados anteriores cómo se generaliza en la historia de la ciencias este tipo de discurso racional, que deja sin utilizar las más altas potencialidades

Así las cosas, llegamos al siglo XIX. Este modo pensar y la consideración puramente geométrica de las cosas mundanas están ampliamente extendidos en la cultura en la cual nace Bergson. Es educado en las costumbres geométricas, no solamente propias de la cultura europea, sino particularmente vinculadas a la tradición francesa por su origen cartesiano. Pero después de encontrarse con el tiempo humano, Bergson reflexiona sobre el *more geometrico* de razonar. De sus largas meditaciones saca la conclusión de que semejante modo de proceder tiene un ámbito propio: la *ciencia*<sup>27</sup>. La noción de ciencia en Bergson está definida por su *utilidad 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. *La extensión es el modo como la inteligencia tematiza la materia*<sup>28</sup>.

El uso científico de la inteligencia está orientado a la solución de las necesidades humanas, y por eso es eminentemente práctico. Dirá Bergson repetidas veces que la ciencia está orientada al dominio del mundo, y que su ámbito es lo exterior. La ciencia explora en el espacio los ámbitos mecánicos accesibles a la inteligencia, y el *homo faber* los transforma en instrumentos útiles para humanizar la vida.

Pero si la extensión es la materia, ¿qué es la materia en última instancia? Utilizando la ley de la dialéctica, Bergson dirá que *es lo contrario al impulso vital. Lo contrario es el extendimiento vital, es decir una cierta descompresión*<sup>29</sup>. La ciencia, siguiendo el *more geometrico* de razonar, se mueve en el ámbito de la materia inerte, pero es incapaz de ingresar al mundo de la vida. Comentando a Bergson, Polo dice que él sostiene algo análogo en relación al conocimiento científico. Lo llama enfrentarse *con lo mismo*. “Esta es una cosa que yo digo también: la mismidad. El

---

de la razón humana, dando origen a un tipo de saber científico, en el cual están ausentes las cuestiones medulares y esenciales de la realidad.

<sup>27</sup> Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, M. R., (BE), 237. En el pensamiento de BERGSON, “la géométrie n’est pas seulement un construction a priori de l’esprit pur, modèle de toutes nos opérations logiques, elle es en meme tempes une vrai connaissance de la matiere inerte”.

<sup>28</sup> POLO, L., *Entrevista sobre Bergson*, (EB), Piura, 14-VIII-99, pro manuscrito.

<sup>29</sup> POLO, L., (EB), Piura, 14-VIII-99, pro manuscrito. Estas nociones las desarrolla BERGSON en *La Evolución Creadora*.

límite intelectual es la mismidad. Lo mismo es lo hecho, no el hacerse<sup>30</sup>. Por eso, como ya hemos anotado párrafos atrás, Polo afirma que Bergson percibió el *límite mental*, al que la filosofía moderna nos tiene acostumbrados. Dio vueltas a ese fijismo que introduce el conocimiento científico intentando asir la realidad de un ser, *pero no abandona ese límite*.

¿Qué hace Bergson frente al descubrimiento de la *durée* que la intuición le ha deparado? La convicción de la evolución como explicación del origen de la vida en el universo, que él ha recogido pronto e intacta de Spencer, le dará la clave para hablar del *mundo de la vida*. En una de sus obras maduras, *La Evolución Creadora*, sostendrá que hay una línea ascendente que arranca en lo absoluto y se mantiene como tal y otra línea descendente: “Lo descendente es la voluntad en tanto que se detiene: por eso la voluntad es duración”<sup>31</sup>.

La duración le ha mostrado la novedad, lo imprevisible del durar, por oposición al determinismo de las leyes mecánicas según las cuales se explicaba en los ambientes académicos lo interior del viviente humano<sup>32</sup>. Pero vista desde una tal perspectiva, la duración es voluntad. El crecimiento, la libertad, la espontaneidad, todo eso sería *la vida como voluntad*<sup>33</sup>. Hay, pues, claramente una disociación entre lo que la inteligencia puede darnos a conocer del mundo exterior, es decir, la ciencia *more geométrico*, y lo que la *intuición*, esa especie de sexto sentido que tendría el espíritu, nos permitiría alcanzar de la realidad en sus aspectos interiores.

Estamos ante una nueva versión de la *res extensa* y la *res cogitans*: la realidad permanece escindida por los hábitos modernos de conocer. En tal situación, Bergson adoptará una actitud análoga a la que en su día adoptó Descartes: hacer

<sup>30</sup> POLO, L., (EB), Piura, 14-VIII-99, pro manuscrito.

<sup>31</sup> POLO, L., (EB), Piura, 14-VIII-99, pro-manuscrito.

<sup>32</sup> Esa explicación de lo interior era puramente mecánica también, como lo intenta el asociacionismo, por ejemplo.

<sup>33</sup> POLO, L., (EB). “No se trataría de la vida como voluntad de poder, como en Nietzsche, pero sí como voluntad. Por ser vida, la voluntad es creadora, la voluntad crea y si pudiera mantener su estricta ascensión, en su duración unitaria, sería puramente interior no tendría exterioridad. Darse cuenta de eso es lo que llama intuición”, Entrevista del 14-IX-99, pro manuscrito.

intervenir a la voluntad para encontrar la salida. Esto es lo que va a significar el método de la intuición<sup>34</sup>.

### 3. Los alcances del método

Los testimonios de los oyentes de Bergson en el Colegio de Francia, junto a otros miles, dan cuenta de la enorme influencia de Bergson en la cultura francesa durante la primera mitad del siglo XX. Ese influjo es consecuencia de la fecundidad en tantas inteligencias del descubrimiento del tiempo humano, de la duración<sup>35</sup>. Tendía una suerte de puente a quienes querían estudiar la *res pensante* sin tener que aplicar a esa investigación los esquemas espaciales y el lenguaje matemático del *more geometrico* de razonar. En otras palabras, ofrecía una alternativa a muchas inteligencias en su proceso filosófico de búsqueda, evitando caer en la *simetrización del fundamento*.

Rota la malla de los prejuicios que el determinismo proponía como axiomas para cualquier estudio científico, incluido el de los seres vivos, dejaba libres a los espíritus para buscar a través de otras vías metódicas. Hacía notar, precisamente, que la *libertad* caracteriza los movimientos de los vivientes dotados de razón<sup>36</sup>. Sin embargo, es connatural a Bergson estudiar cualquier tipo de cuestiones, partiendo siempre de hechos y datos. Tal actitud estaba fuertemente impresa en su personalidad y en el modo intelectual de enfrentarse con la realidad. Pero por esa especie de segunda naturaleza, Bergson no logrará abandonar el *empirismo* al explicar lo real, quedando anclado a él con sus correspondientes consecuencias<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Esta interpretación de la intuición bergsoniana es nueva.

<sup>35</sup> La literatura acusa esta influencia de BERGSON y refleja el tiempo humano como un elemento clave en el desenvolvimiento de la trama literaria, especialmente claro en las obras de PROUST.

<sup>36</sup> MARITAIN, R., escribió: “Bergson nous rendait la possibilité même du travail métaphysique, et, en ce qui il avait de négatif, démasquant les sophismes sur lesquels étaient fondées les théories mécanicistes et materialistes, il déblayait le terrain philosophique d’un grand nombre de pseudo-problèmes et de fausses solutions”. (GA), 97.

<sup>37</sup> BERGSON tenía un gran respeto por el conocimiento científico-experimental. En opinión de Gilson, no ha existido otro filósofo, después de Aristóteles, que mostrara tanta afición a la experiencia y al conocimiento experimental y que tuviera verdadero interés



El valor que Bergson otorgará a la experiencia es preeminente. Su epistemología girará en torno a la experiencia sensible y aún después de descubrir la duración, seguirá siendo ésta el método por excelencia. La intuición, para ingresar en el mundo interior necesitará otro escenario, la conciencia psicológica, pero allí también operará con los *datos inmediatos*. Así, en la perspectiva bergsoniana, lo que no pueda ser experimentado entra en el nivel de cuestiones a las que llama *vagas generalidades*, es decir, un verbalismo sin solidez<sup>38</sup>. Estas alcanzarán sus cotas más altas cuando intente ingresar en la metafísica, en lo meta-biológico, como veremos en el siguiente capítulo.

La impronta empirista lo coloca dentro de la corriente positivista de su tiempo. En efecto, el positivismo como actitud ante el saber le cautivará durante su primera juventud, particularmente a través de Spencer. Aunque los *Primeros Principios* se consideraban entonces la obra de un autor evolucionista y materialista<sup>39</sup>, y el joven filósofo parecía no percatarse, lo que en realidad le atraía de Spencer era su empirismo racionalista. El fundar las teorías en hechos, interpretados luego en clave evolucionista, los convertían en una suerte de axiomas autoevidentes, muy atractivos para su modo de acercarse a la realidad. Era común al espíritu de su tiempo, esa actitud empirista, que constituyó una clara reacción ante el idealismo europeo. En el escenario universitario del joven Bergson también se dio esa contraposición: eran los dos bandos que dividían a profesores y estudiantes, los seguidores de Kant y los de Spencer.

Polo ha hecho notar que el positivismo es un término ambiguo, porque implica de una parte un enfoque empirista de la realidad frente al idealismo alemán. Por otra, es un racionalismo que confía sólo en la matemática<sup>40</sup>. En esta observación se ve

---

por ir contrastando los resultados de su filosofía con los datos del conocimiento experimental. Cfr. GILSON, E., (FT).

<sup>38</sup> Ya hemos visto lo que relataba a DU BOS sobre sus impresiones del kantismo que era la corriente más aceptada en L'Ecole Normale.

<sup>39</sup> GILSON, E., (AD), 212. "Bergson conservaba algo importante del evolucionismo de Spencer: un asentimiento sin reservas a la realidad de la evolución. Como Spencer, Bergson la consideraba una certeza cuasidemostrada".

<sup>40</sup> Cfr. POLO, L., *Introducción*, 96.

reflejada la postura bergsoniana ante el saber. *El more geometrico* es el que hace ciencia, y por tanto se mueve en el ámbito de la *res extensa*: allí, en el espacio, la matemática tiene una hegemonía científica absoluta. Pero, ¿y el ámbito de la vida? En el mundo de lo vivo se da la evolución de las especies en un devenir ascendente y descendente de la vida. Allí la *observación de los datos de la conciencia*, en los vivientes con más alto grado de evolución vital, el retrotraerse de la intuición hasta las raíces mismas del *elán vital*, sería la única clave para poder explicar lo interior<sup>41</sup>.

En lo interior se descubre que la vida es novedad, espontaneidad, creación continua, libertad, esto es, *voluntad*. A través de la intuición se llega a las raíces del espíritu, se redescubre la voluntad humana<sup>42</sup>. También es posible llegar al Absoluto<sup>43</sup>. De todo ello hablaremos en el capítulo siguiente.

#### 4. Las limitaciones

El descubrimiento de la *durée* y el método de la intuición con el cual Bergson persiguió durante toda su vida asir lo real en sus capas más profundas, renovando en ese intento la cultura filosófica en Francia y en otros lugares del mundo, ensombrecidos por el reduccionismo de las teorías mecanicistas y materialistas, o divagando en los extremismos del idealismo europeo, tuvo esas virtualidades, pero a su vez permaneció encerrado en una serie de limitaciones, propias de la cultura moderna<sup>43</sup>.

Una de esas limitaciones será lo que Leonardo Polo ha llamado el *límite mental*<sup>44</sup>. Ya nos hemos referido a la *mismidad*,

<sup>41</sup> Cfr. POLO, L., (EB), Piura, 1999.

<sup>42</sup> Cfr. POLO, L., (EB), Piura, 1999.

<sup>43</sup> De esto hablará más tarde en un libro que denominó *Las dos Fuentes de la Moral y la Religión*.

<sup>43</sup> Fue llamado *espiritualismo* a este movimiento renovador, según comentaremos más adelante.

<sup>44</sup> Sobre el límite mental existen muchas páginas en las obras de Polo, las más recientes en su *Antropología Trascendental* de 1999.

es decir, a la índole del objeto conocido, que supone una fijeza que el pensamiento científico introduce al conocer lo real, y a la cual dio vueltas Bergson: el fijismo que anula el hacerse, el ser, el estar siendo, el dinamismo –en definitiva– de aquello que es real. De todo lo visto hasta ahora se deduce que Bergson desconoció uno de los sentidos del acto en Aristóteles: la *enérgeia*, que capta precisamente el dinamismo de los seres vivos<sup>45</sup>.

Otra limitación muy clara en Bergson es el modo como ve el conocimiento del hombre: la escisión entre ciencia y filosofía. Esta escisión, a su vez, conecta con su concepción antropológica, pero específicamente con la cuestión de las facultades cognoscitivas del hombre. Bergson no ve con claridad que el hombre sea capaz de un conocimiento universal. Ese prejuicio moderno va a limitar poderosamente su modo de percibir y explicar el proceso cognoscitivo<sup>46</sup>.

Una consecuencia de lo anterior, que ya hemos apuntado colateralmente, es que Bergson va a desconocer la *intencionalidad* del conocer. Permanecerá en él la versión moderna del conocer humano: un modo de enfrentarse sujeto y objeto<sup>47</sup>. En definitiva, sobre lo que va a dar noticia la intuición, es sobre la *espontaneidad psicológica*, *los estados de conciencia*, *las emociones*, *los sentimientos*, y el ensamblaje en que todo ello consiste en el interior de nuestra conciencia psicológica, también en el *inconsciente*. Es un mundo interior cuya observación aparecía vedada a los ojos de sus contemporáneos.

Sin embargo, por quedar anclado al dato sensorial, todo aquello va a permanecer incapaz de remontarse a un nivel propiamente ontológico. Bergson se negará a hacer ciencia con los datos de la intuición, inmediatos, en un contacto casi directo con su objeto, en el escenario de la conciencia psicológica. *Se negará a que todo aquello pase a ser depurado por un proceso de abstracción*. Por eso se quedará a un nivel puramente psicológico, sin alcanzar el nivel ontológico. La limitación que

---

<sup>45</sup> Cfr. YEPES, R., (DAA), 25.

<sup>46</sup> En gran parte los prejuicios modernos tienen que ver con el *empirismo* como único canal válido para obtener conocimientos útiles y por tanto científicos.

<sup>47</sup> La formulación de la cuestión por KANT endurecerá estos prejuicios.

impide ese paso de nivel está en el método: su anulación es una decisión del propio filósofo<sup>48</sup>.

¿Podría haber llegado más allá? Un discípulo suyo en las clases del Colegio de Francia, cuya benéfica influencia personal experimentó, se expresará años más tarde en los siguientes términos: “Con las propias armas de la ciencia antimetafísica, con la experiencia –una experiencia incomparablemente más verdadera y más profunda–, Bergson quiso superar el falso culto a la experiencia científica, el experimentalismo mecanicista y determinista, que una filosofía de vulgarización pretendía eran requisitos para la ciencia moderna<sup>49</sup>. La intuición, que será esa experiencia más profunda, desde sus orígenes “fue efectuada por virtud de un empirismo radical<sup>50</sup>”.

Ese empirismo es el que limita el contenido de verdad de la intuición de la *durée*: el existir humano que permanece latente en la intuición de nosotros mismos quedará velado y no logrará formularse en un nivel propiamente metafísico. Maritain también lo ha visto: “Hay allí ciertamente una experiencia de la realidad concreta de la duración de la existencia continuada de nuestra vida psíquica profunda, en la cual está envuelta implícitamente presente el irreductible valor metafísico del ser<sup>51</sup>”.

Las limitaciones que impone el método empírico es precisamente este no dejarse purificar por la luz de la abstracción metafísica. Si no lo impidiera, “esta experiencia de la duración vivida del alma se transfiguraría, para desembocar directamente no sólo en la duración sino en la existencia, o más bien, en el existir, en su pura consistencia y amplitud inteligible, volviéndose la intuición metafísica del ser. Este umbral Bergson no lo ha traspuesto<sup>52</sup>”.

<sup>48</sup> LEONARDO POLO ha reformulado el *cogito* cartesiano explicitando toda su carga voluntarista con la sentencia: *Volo, ergo cogito*. Cfr. POLO L., *Curso de teoría del conocimiento*. Tomo II, Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 1998.

<sup>49</sup> MARITAIN, J., *De Bergson a Tomás de Aquino*, (BTA), Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, 11.

<sup>50</sup> MARITAIN, J., (BTA), 11.

<sup>51</sup> MARITAIN, J., (BTA), 15.

<sup>52</sup> MARITAIN, J., (BTA), 15.

## V

### LAS ASPIRACIONES METAFÍSICAS

Pese a las limitaciones de su método, es indudable que Bergson intentó penetrar más allá de los datos sensibles, es decir pisar terreno propiamente metafísico. Queda claro, en su actitud y en su palabra, que aspira a ir hacia los orígenes mismos de la *durée*, que le parecía penetrarlo todo<sup>1</sup>. En este anhelado intento se propuso ya en su primera juventud dar una nueva explicación de la evolución de las especies, y del origen mismo de la vida. Esta temática y la inspiración que la hace nacer le acompañarán largos años. Como fruto de esos esfuerzos publicará sendas obras: *L'Evolution Créatrice* en 1907, que redacta de un solo tirón<sup>2</sup>, y muchos años después, en 1932, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*.

Gilson observa que pese a su interés por teorizar sobre los orígenes, sobre lo primero, “su obstinación por reducir el intelecto a una simple facultad de asociar una cosa a sí misma, de percibir y producir repeticiones, le condujo a situar en otro sitio la fuente de la invención, de la creación, de todo aquello por lo que la solución de un problema sobrepasa a la simple suma de datos”<sup>3</sup>. Quizás por ello, y por su asentimiento sin reservas a la evolución, a la que consideraba igual que Spencer una certeza

---

<sup>1</sup> GILSON, en el Colegio de Francia, escuchando a Bergson, ve la posibilidad de un trabajo metafísico. “Por primera vez desde Descartes Francia tuvo la buena suerte de poseer uno de esos raros seres que son los grandes metafísicos. Entendamos por tal un hombre que posando sus miradas en el mundo y diciendo lo que ve, deja con ello en los espíritus una imagen renovada, y no como el científico, que descubre nuevas leyes o nuevas estructuras de la materia, sino más bien penetrando con mayor profundidad en la intimidad del ser. Bergson lo hizo, lo hizo a nuestra vista, en nuestra presencia, de una manera tan simple que asombra no poder hacerlo uno mismo”. GILSON, E., (FT), 138.

<sup>2</sup> GUITTON refiere que BERGSON le confió haber escrito esa obra sin releerla, de un tirón, como se escribe una epopeya. Cfr. GUITTON, J., (SV), 93.

<sup>3</sup> GILSON, E., (AD), 231.

cuasi-demostrada, Bergson va a poner el origen de la realidad en la vida<sup>4</sup>. A la vida considerada en continua evolución, –una evolución creadora– la veía actuar en la escala de los seres vivos de arriba abajo, hasta el hombre<sup>5</sup>.

Por su parte, Polo ve esta contraposición de lo vivo y lo extenso en Bergson del siguiente modo: “La *durée* es el eje de su teoría. Tiempo y espacio están jugando continuamente. Por eso acusa a Kant en el esquematismo trascendental de haber equiparado el tiempo con el espacio”<sup>6</sup>. El mecanicismo tiene que ver con el espacio y la inteligencia, con lo necesario. De allí que necesidad y libertad son opuestos. La *durée* tiene que ver con la libertad y la ciencia con la necesidad. Si hay una oposición dialéctica, con la que Bergson opera frecuentemente, tiene que haber una divergencia en la evolución, “una 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 él dice que tiene que haber, aunque eso sólo sea de vez en cuando, muy difícilmente, que el hombre es también capaz de darse cuenta de la unidad que eso supone. Cosa que también desde este punto de vista es una teoría, una distinción que también puede ser dialéctica, entre lo externo y lo interno”<sup>7</sup>.

Bergson encuentra algo parecido a la *voluntad*, aunque no tenga que ver directamente con ella, *en los instintos*, porque “es aquella dimensión de la vida con la que se organiza por dentro. La vida animal sobre todo”<sup>8</sup>. Por eso –explica Polo– hay una teoría de la conciencia en la cual la conciencia es ante todo voluntad, porque es *libertad*. Conviene reseñar en este último capítulo textos centrales en los cuales aparece el intento de

<sup>4</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 234: Dice este autor: “Bergson, que tan bien la conocía, se dejó ir, por una vez, por la vía descendente de las hipóstasis plotinianas y puso la vida por encima del intelecto”.

<sup>5</sup> También sostiene GILSON que BERGSON pretendió hacer una interpretación filosófica nueva de la evolución, heredada de SPENCER. Este a su vez había introducido esa noción filosófica en la ciencia desde fuera de ella. Cfr. GILSON, E., (AD), 206.

<sup>6</sup> POLO, L., (EB), 1999, pro manuscrito.

<sup>7</sup> POLO, L., (EB), 1999, pro manuscrito.

<sup>8</sup> POLO, L., (EB), Piura, 14-VIII-99, pro manuscrito. En cambio hay otra línea que es línea de descenso en la cual aparece la necesidad, también en la inteligencia. Aquí la libertad sucumbe y aparece dialécticamente la necesidad.

traspasar los límites de lo sensible, y lo que Bergson entiende por metafísica.

### 1. ¿A qué llama Bergson metafísica?

Rastreando en la primera obra escrita de Bergson se encuentra el vocablo metafísica como meta a la que aspira llegar. Ya en el Prólogo del *Essai*, refiriéndose al tiempo dice: “Nous avons choisi, parmi les problèmes, celui qui est commun à la métaphysique et à la psychologie, le problème de la liberté. Nous essayons d’établir que toute discussion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l’étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité: une fois cette confusion dissipée, on verrait peut-être s’évanouir les objections élevées contre la liberté, les définitions qu’on en donne, et, en un certain sens, le problème de la liberté lui-même”<sup>9</sup>.

Pero este encuentro con el tiempo es un sobre todo un encuentro con la *libertad*. Hay que notar que Bergson considera la libertad como una *cuestión metafísica*. No solamente es un asunto que interesa a la psicología de su tiempo, sino que va más allá de la experiencia directa, ésa que utiliza el empirismo al intentar explicar el viviente humano. La *durée* lo ha llevado a acercarse a la libertad humana, cuestión *antropológica* central<sup>10</sup>. El la llama, como se ve, una cuestión *metafísica*. La libertad era negada por sus contemporáneos. Vastos sectores académicos no son capaces de explicar las delicadas cuestiones que él ve, e intenta, como sabemos, una búsqueda personal, en solitario. Es muy tosco el determinismo materialista en nombre del cual sus colegas niegan la libertad, pero tampoco le convence el modo como Kant la presenta, reduciéndola al ámbito exclusivamente moral, en el cual

<sup>9</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 3.

<sup>10</sup> Cfr. GONZÁLEZ UMERES, L., “La libertad en el *Essai* de Bergson y la doctrina del libre albedrío”, en *Inmanencia y Trascendencia*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1988, 678. Allí se sostiene que la libertad redescubierta por BERGSON sería la llamada libertad de espontaneidad, nominada así por la tradición escotista.

está vigente el imperativo categórico con una rigidez que le disgusta y le parece inhumana.

Guitton sostiene que Bergson quiso dejar en la sombra su itinerario filosófico, pese a su riqueza de experiencias<sup>11</sup>. En su testamento prohíbe la publicación *post-mortem* de su epistolario, de los manuscritos anotados de clases dictadas en Clermont-Ferrand, en el Colegio de Francia y siguientes. ¿Por qué tomó esa determinación? Al parecer Bergson tenía una convicción profunda: lo biográfico y personal no tiene, no debe tener, ninguna conexión –en la memoria de los hombres– con la obra. La creación filosófica produciría hacia fuera solamente objetos puros. Estos son los que deben quedar para la posteridad. Sólo la obra debe sobrevivir al autor<sup>12</sup>.

¿Tiene que ver esto con la metafísica? A mi modo de ver indica no sólo un rasgo de su personalidad –gran reserva de la intimidad personal– sino un aspecto de una experiencia de la libertad humana: la relación entre lo externo y lo interno. La ambivalencia entre lo interior y lo exterior que percibe en los seres vivos, en particular en el ser inteligente, le lleva a un oscilar el péndulo entre estos dos ámbitos de lo real. El modo como lo hace y lo expresa está inspirado en el *esprit de finesse y de geometrie* propio de la tradición en la cual ha sido educado. El espíritu geométrico fabrica la ciencia, y ésta es capaz de ofrecer una vida cómoda, nada más. Pero el espíritu de finura intuye realidades sutiles y profundas, más allá de la superficie extensa.

<sup>11</sup> GUITTON, J., *La vocation de Bergson* (VB), Gallimard, Paris, 1960. El carácter independiente de BERGSON habría tenido que ver también con la elaboración de su pensamiento y con el aceptar o no recibir influencias de otros autores. El caso de HUSSERL, contemporáneo suyo, interesado por la *Lebenswelt* sería uno de esos. GUITTON escribe que BERGSON no leyó ninguna obra de HUSSERL. En cambio, si encontró en Bélgica, en los archivos husserlianos, notas de HUSSERL al margen de un ejemplar del *Essai* de BERGSON.

Por su parte, una discípula de Husserl, Edith Stein, también utilizaba el *Essai* y *Matiere et Memoire* en sus investigaciones. Cfr. *Autoretrato Epistolar* (1916-1942), Madrid, 1942. Es factible que en el Seminario de Göttingen se hubiese manejado las obras de Bergson como bibliografía de consulta entre los fenomenólogos.

<sup>12</sup> GUITTON, J., (VB). El autor está en desacuerdo con esta separación de la obra y el autor: no se pueden escindir. Cfr. GUITTON, J., *Un siècle, une vie*, Laffont, Paris, 1998, 125. Asimismo, la hermenéutica gadameriana ha mostrado recientemente la conexión estrecha que hay entre ambos.



También en las honduras del *elán* vital. A eso le llama *Metafísica*<sup>13</sup>.

Conviene preguntar ahora ¿hasta dónde llega el joven Bergson en 1888 a defender la libertad frente a la necesidad? ¿Qué dimensiones de la libertad logra percibir, pues efectivamente ésta es una cuestión *antropológica-metafísica* central? ¿Cómo ve la cuestión del fundamento de la libertad, esto es la autonomía, tan cara a los kantianos?<sup>14</sup>. Según lo que aparece del *Essai* la perspectiva de la libertad y su defensa se concentra en la *libertad psicológica* frente al *determinismo materialista*. Los argumentos son nítidos: es un grave error considerar que lo que acaece en la conciencia se comporta del mismo modo que una molécula de la materia inerte. Si observamos con finura –*esprit de finesse*– nos daremos cuenta que allí no hay nada predeterminado. Estamos en el reino de la espontaneidad, que al manifestarse exteriormente “ce qu’on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l’auteur, puisqu’elle exprimera le moi tout entier”<sup>15</sup>.

*La libertad está conectada con el yo* de modo indiviso, con lo que llama alma entera. De allí nace la decisión libre y el acto será tanto más libre cuanto más tienda a identificarse con el yo fundamental: “C’est de l’âme entière, en effet, que la décision libre émane; et l’acte sera d’autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s’identifier avec le moi fondamental”<sup>16</sup>. *El acto libre* es una fuerza que surge de las profundidades de la conciencia: *es el yo de abajo que sube a la superficie*. Es la corteza exterior que se hace pedazos,

<sup>13</sup> GUITTON, igual que otros biógrafos de BERGSON, subraya el carácter extremadamente reservado de éste, quien habitualmente deslindaba distancias con los interlocutores en lo relacionado, de modo particular, a los aspectos personales. Cfr. GUITTON, J., (VB), 54.

<sup>14</sup> POLO hace notar la perspectiva desde la cual se mira la libertad en la filosofía kantiana: “la filosofía moderna ha intentado entender la libertad en sentido trascendental. Para Kant la libertad es trascendental como *ratio essendi* del imperativo categórico, el cual es un imperativo puro, o no condicionado, precisamente porque el sujeto es libre. Pero Kant sigue pensando en términos fundamentales, porque la libertad funda el imperativo categórico. El sentido kantiano de lo trascendental no es el clásico, sino simétrico con el clásico”, (AT), 94.

<sup>15</sup> BERGSON, *Oeuvres*, 109.

<sup>16</sup> BERGSON, *Oeuvres*, 110.

cediendo a su irresistible empuje<sup>17</sup>. Por encima de los argumentos que se nos exponen, por intensas que sean las influencias de las opiniones de nuestros amigos y parientes, se opera en las profundidades del yo una especie de efervescencia y con ello una tensión creciente de sentimientos y de ideas<sup>18</sup>.

Cuando en vistas a un compromiso externo, dice Bergson, cedemos ante nuestro yo, y convenimos en una acción sugerida por el mundo exterior, una acción no libre, no es difícil que pasado algún tiempo cambiemos bruscamente de resolución. Entonces, en vano queremos averiguar las causas de este cambio: “Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison”<sup>19</sup>.

Para el joven Bergson ésta es la mejor de las razones, porque esa acción responde al conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras aspiraciones más íntimas<sup>20</sup>. Por eso le será tan fácil acudir al ámbito de la creación artística para explicar cómo ve él la génesis del acto libre. *En resumen, somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella esta indefinible semejanza que se encuentra a veces entre la obra y el artista*<sup>21</sup>. La referencia a la obra de arte será muy frecuente en la pluma de Bergson. Ello no sólo porque amaba la música, la pintura, la poesía, sino porque *su pensamiento encuentra en el arte el modelo privilegiado del acto creador*<sup>22</sup>.

Esta sería, pues, la *dimensión metafísica de la libertad*, propuesta por Bergson. Metafísica aquí estaría siendo entendida literalmente como *algo distinto de la materia*, como *algo*

<sup>17</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 109.

<sup>18</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 112.

<sup>19</sup> BERGSON, H., *Oeuvres*, 112.

<sup>20</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 112. La perspectiva puramente psicológica del acto libre queda patente. BERGSON no verá en el *Essai* otras dimensiones de la libertad. Estamos sin embargo al inicio de su carrera filosófica. Esas cuestiones aparecerán luego en una obra madura, *La Evolución Creadora* y en *Las dos Fuentes de la Moral y la Religión*.

<sup>21</sup> Cfr. BERGSON, *Oeuvres*, 113. Por lo visto, para BERGSON, en el ámbito artístico sí habría una conexión entre el autor y la obra. ¿Por qué no en la filosofía?

<sup>22</sup> Cfr. GOUHIER, H., *La signification historique du bergsonisme*, en *Introducción*, BERGSON, *Oeuvres*, PUF, Paris, 1970, XVIII.

*inmaterial*, pero aquí está el *quid* de su teoría: la inmaterialidad sería perceptible a esa *retroacción instintiva sobre la conciencia a la que llama intuición*. Sin embargo, las dimensiones de la libertad que recupera, siendo muy importantes para la filosofía de su tiempo, no logran desentrañar la *psyché* clásica, el acto libre que se alcanza gracias al ejercicio virtuoso de las facultades, inteligencia y voluntad.

Bergson, por ese empirismo suyo, por estar atado a la experiencia y no extraer de ella lo universal que entraña, verá la libertad en un plano estrictamente psicológico. Si bien la intuición bergsoniana será un tipo de experiencia más profunda que la sensible, y se efectuará en el ámbito de la conciencia psicológica, no logrará atisbar por su eslabonamiento con los datos inmediatos, la realidad del ser, del existir, que la experiencia de la libertad ofrece<sup>23</sup>.

Desde la nueva perspectiva que hoy ofrece la *Antropología filosófica*, esa conexión se ve con claridad. Algunos pensadores contemporáneos, remontando prejuicios modernos, han avanzado largos trechos en la línea de una reflexión antropológico-metafísica. Por eso, desde nuestra situación cultural resultan inadmisibles varias tesis bergsonianas. Tanto porque estuvieron ancladas a la física de su tiempo, hoy superada, como por su empirismo recalcitrante. Las aspiraciones metafísicas de Bergson se habrían quedado cortas, pues no llegaron a expresar la riqueza que la experiencia que el *existir* conlleva.

Llevarla más allá significaría dejar de lado la costumbre moderna de *simetrizar* el fundamento de lo humano, en la cual incurre Bergson, y abrirse a la posibilidad de ampliar los trascendentales metafísicos con los llamados *trascendentales personales*, uno de los cuales precisamente es la *libertad*<sup>24</sup>. La propuesta de Leonardo Polo considera la libertad como trascendental de la persona: “la libertad es trascendental como

<sup>23</sup> LEONARDO POLO desde el planteamiento de la *Antropología Trascendental* hace notar que el ser personal, el ser que capta el hombre en su propio existir, es en realidad un co-existir. El ser que estudia la metafísica se llama existencia sin continuación ni cese. Sienta a su vez la de que la distinción del ser que estudia la antropología, es un co-existir. El co-existir humano no prescinde del existir con el que co-existe. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*. Tomo I: La persona humana, Eunsa, Pamplona, 1999, 92.

<sup>24</sup> Cfr. POLO, L., *Antropología*, I, 92.

libertad personal. Se descubre un nuevo sentido de la libertad que se halla en el ser humano, no en el plano de su naturaleza... En definitiva, el sentido trascendental de la libertad no es susceptible de ser considerado desde la metafísica, sino que equivale a co-existir y se distingue del ser como principio. Libertad y ser principal son compatibles, pero no derivan uno del otro<sup>25</sup>.

## 2. Los intentos posteriores al *Essai*

A través de otros textos posteriores al *Essai* se aprecian nuevos intentos de asir la metafísica. Por ejemplo, en un artículo que denomina *Introducción a la Metafísica*<sup>26</sup>, escrito en una época en que el criticismo de Kant y el dogmatismo de sus sucesores estaba todavía en boga, si no como conclusión, al menos como punto de partida de la especulación filosófica, sostiene Bergson que al comparar entre sí las definiciones de la metafísica y los conceptos de lo absoluto, se advierte que los filósofos, a vueltas de sus aparentes divergencias, se hallan de acuerdo en distinguir dos modos abiertamente distintos de conocer una cosa. El primero envuelve la idea de contornear la cosa misma; el segundo, la de penetrar en ella<sup>27</sup>.

Lo que Bergson estaría diciendo es que lo común a los filósofos es reconocer un conocimiento sensible, del cual sale en su día el *more geometrico* de hacer ciencia, y otro que no se

<sup>25</sup> POLO, L., *Antropología*, I, 93.

<sup>26</sup> BERGSON, H., "El pensamiento y lo movable" (PM), ed. Ercilla, Santiago de Chile, 1936. Cito los textos en español de esta edición hecha en vida del autor. BERGSON, en una nota al artículo *Introducción de la Metafísica I*, que allí se recoge, publicado inicialmente en francés en 1903, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, dice: "A contar de aquella época, nos hemos visto precisados a puntualizar más el significado de los términos metafísica y ciencia. Uno es libre de dar a las palabras el significado que le cuadre, con tal que tenga la precaución de definirlo. No habría inconveniente alguno en llamar ciencia o filosofía, como por largo tiempo se ha hecho, a toda especie de conocimiento. Y hasta, como dejamos dicho más atrás se podría englobar el todo en la metafísica. Sin embargo, resulta incontestable que el conocimiento tiene una dirección bien definida, cuando dispone su objeto con fines de medida; y que toma un rumbo diferente, y hasta inverso, cuando se desentiende de toda prevención de relación y de comparación para simpatizar con la realidad".

<sup>27</sup> BERGSON, H., (PM), 180. BERGSON utiliza un lenguaje metafórico.

*apoya en ningún símbolo*, es decir, trata de lo inmaterial, lo no sensible, de lo que trasciende la percepción sensorial, en palabras del filósofo *lo que se tiene en el espíritu*<sup>28</sup>. Como declara párrafos más adelante, la metafísica es la ciencia que aspira a prescindir de símbolos: así lograría penetrar en el espíritu. ¿Qué es el espíritu? Lo que no es capaz de ser percibido por el análisis sino por la *simpatía*. Por ella uno se traslada a lo interno de un objeto para coincidir con lo que hay en él de único y por tanto de inexpresable. El espíritu sería pues inexpresable, y a él sólo llegamos con la *intuición*<sup>29</sup>.

La *metafísica* es la disciplina que estudia aquella realidad que “existe y que nosotros poseemos desde dentro, por intuición y no por simple análisis, y es nuestra propia persona, en su fluir a través del tiempo; nuestro yo que dura. Aunque no simpatizamos intelectualmente, o más bien, espiritualmente, con ninguna otra cosa, simpatizamos de seguro con nosotros mismos”<sup>30</sup>. Esta oposición de análisis e intuición va a constituir el *ritornello* de las imágenes y argumentos que expone: la intuición nos entrega lo interior, el espíritu, con el cual simpatizamos, pero sobre el cual no elaboramos conceptos: el espíritu está vinculado exclusivamente a esa experiencia interior de la intuición y no desemboca en ningún tipo de concepto<sup>31</sup>.

En 1907 publica *La Evolución Creadora* y allí propone un modo propio de explicar la evolución de las especies vivas<sup>32</sup>. Se enfrenta no sólo con la cuestión del origen de la vida, sino con un

<sup>28</sup> Cfr. BERGSON, H., (PM), 180 y 181.

<sup>29</sup> Cfr. BERGSON, H., (PM), 183. Esa incapacidad de ser expresado con palabras le lleva a utilizar con frecuencia las metáforas y las comparaciones. Son un aspecto particularmente áspero para el no iniciado en el pensamiento bergsoniano. MOSSÉ-BASTIDE sostiene la tesis de que BERGSON habría descubierto la simpatía meditando las *Enéadas* de PLOTINO. Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, M. R., *Bergson et Plotin* (BP), PUF, 1959.

<sup>30</sup> BERGSON, H., (PM), 183. Hay en él una constatación de la inutilidad del análisis para asir lo más propiamente humano de la persona. Se hace notar que utiliza el vocablo persona para referirse al hombre y que en el *Essai* no lo utiliza.

<sup>31</sup> Sobre este aspecto del pensamiento bergsoniano cfr. el interesante trabajo de THEAU, J., *La critique bergsonienne du concept*, (CBC), PUF, Paris, 1968.

<sup>32</sup> Gilson sostiene que el bergsonismo biológico, como el de Spencer, es un evolucionismo optimista. Inspirado sin saberlo en el optimismo de Leibniz y Condorcet. Además, Bergson confunde las nociones de evolución y progreso. Cfr. GILSON, E., (AD), 215.

asunto metafísico clásico: *la causalidad*. ¿Cuál es la causa tanto del mundo físico, exterior al yo, como de esa *duración*, interior al yo, que es como la trama fundamental de la existencia de la persona? El análisis y la intuición le darán, en un ámbito y en otro, una respuesta común: la vida es una creación continua<sup>33</sup>. Dedicaré un apartado a la causalidad metafísica, tan antigua en la historia de la filosofía, a la cual los avatares de la ciencia moderna hicieron tambalear y sobre todo oscurecieron su vigencia. Por ello el siglo XIX la recogerá desdibujada y la filosofía en boga la rechazará.

### 3. El principio de causalidad

La vida práctica así como la vida científica descansan sobre el convencimiento de que existen relaciones de dependencia efectiva entre las cosas. Ya en la antigüedad clásica, esta convicción facilitó el arranque de la filosofía. Correspondió a Aristóteles, en su introducción a la *Metafísica* hacer la primera historia de la filosofía, y la estructuró en función de la distinción de cuatro causas: material, formal, eficiente y final<sup>35</sup>. En la Edad Moderna, al caer por tierra la física de los cuatro elementos, precipitó consigo la doctrina filosófica de la tetracausalidad. Una nueva lógica empezó a imponerse en el mundo científico: los principios de la mecánica clásica serían los axiomas sobre los cuales habría que formular una explicación sustituta de la experiencia de la causalidad<sup>36</sup>.

Así, poco a poco la ciencia moderna fue adquiriendo el convencimiento de que la experiencia debía independizarse de la causalidad. El estudio de la *res extensa* fue abriendo sus propios

<sup>33</sup> GOUHIER subraya este aspecto de la intuición bergsoniana: el espíritu sería fundamentalmente creación. Cfr. GOUHIER, H., *Introducción, Bergson, Œuvres*, XVIII.

<sup>35</sup> Son bien conocidas estas cuatro causas formuladas por ARISTÓTELES, con amplia influencia en la historia del pensamiento filosófico. La Edad Moderna las va a rechazar de plano y en bloque.

<sup>36</sup> Hoy hay mentes lúcidas que han advertido la confusión que significó equiparar la física filosófica con la física matemática. Cfr. POLO, L., *Prólogo* al libro de JORGE MARIO POSADA: *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996.

itinerarios, incoando la convicción de que el azar y no una causa, también una causa final, sería el origen de los fenómenos que acontecen en el universo. Así se configuró el ambiente cultural moderno, que ve en la mecánica clásica la fuente de inspiración y fundamento para todo saber científico. Este es el origen del determinismo radical. Esa cultura es la que recibe y en la que se mueve Bergson en el siglo XIX<sup>37</sup>. Con la crisis actual de fundamentación de las ciencias físicas, vuelve el pensamiento contemporáneo a mirar la tetracausalidad como una referencia posible que permita superarla; crisis originada por el desarrollo experimental puro, vertiginoso, pero desvinculado del principio causal que permite una fundamentación sólida, y también orienta líneas nuevas de desenvolvimiento<sup>38</sup>.

¿Cómo se enfrenta Bergson con la tetracausalidad aristotélica? En la *Evolución Creadora* trata con amplitud de la causa final<sup>39</sup>. Siguiendo una táctica tradicional, en la cual sobresalía, imaginó dos adversarios opuestos, entre los cuales él definiría y centraría el problema<sup>40</sup>. Uno sería el *mecanicismo radical*, conocido desde los tiempos de Empédocles y periódicamente revivido, y el otro, el *finalismo radical*, que Gilson sostiene no haber encontrado en ningún biólogo o filósofo<sup>41</sup>. El mecanicismo puro consiste en afirmar que, una vez concebida como extensa la naturaleza y dadas las leyes del movimiento, la estructura del universo entero, incluidos los seres vivos que la pueblan y su historia, puede ser explicada exhaustivamente. Bergson cita a Laplace, a Huxley, el llamado perro guardián de Darwin, y llega a la doctrina de la evolución.

Bergson asiente sin reservas a la evolución, considerándola por él como una certeza cuasi-demostrada. Esta es una de las

<sup>37</sup> BERGSON es un moderno en sus planteamientos e inclinaciones. Sin embargo, detecta cuestiones que van más allá de los límites del pensamiento moderno.

<sup>38</sup> JORGE MARIO POSADA ha desarrollado la necesidad del replanteamiento de una física filosófica en la situación actual de la física teórica. Cfr. POSADA, J. M., *La física de causas en Leonardo Polo*, (FC), Eunsa, 1996.

<sup>39</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 209. BERGSON no dedicó ninguna obra en particular al problema de la causa final, pero era inevitable encontrar el tema en la *Evolución creadora*.

<sup>40</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 209.

<sup>41</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 209.

herencias spencerianas que conservó toda su vida, y se basa en las mismas razones de Spencer<sup>42</sup>. Rechaza el *mecanicismo radical* basándose en la evidencia de la experiencia de la duración: “En vano se hace brillar ante nuestros ojos la perspectiva de una matemática universal; no podemos sacrificar la experiencia a las exigencias de un sistema. Por ello rechazamos el mecanicismo radical”<sup>43</sup>.

Pero también rechaza el *finalismo radical*, por la misma razón<sup>44</sup>. El ejemplo que escoge esta vez para caracterizar esta postura no es un matemático como Laplace, sino a Leibniz. En ese universo sin creación ni invención, el tiempo es otra vez inútil. Como en la hipótesis mecanicista, se supone también aquí que todo está ya dicho. El finalismo así entendido no es sino un mecanicismo a contrapelo<sup>45</sup>.

¿Pero acaso Bergson no tenía una formación filosófica clásica? Sabemos que sí. Además es de suponer que no sólo por su dominio del griego clásico sino por el conocimiento que tenía del pensamiento del Estagirita, el Colegio de Francia le autorizara a dictar clases sobre la *Metafísica* de Aristóteles en 1903. Resulta obvio que leyó los pasajes relacionados con la causa final. Bergson era muy cuidadoso y honesto con lo que decía. No era un *homo loquax*<sup>46</sup>, sino que pensaba muy bien sus discursos. Pulía muy bien los textos para autorizar su publicación. Así, resulta llamativo que deformara la noción aristotélica de causa final. Mas bien el juicio desde nuestra altura histórica inclina la

<sup>42</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 212. Si hay evolución todo acontece en el tiempo. Para SPENCER el tiempo no hace nada y no es nada, es un tiempo sin duración. Para BERGSON, sin embargo, la duración es la realidad del tiempo. El tiempo matemático es una traducción de la duración en el lenguaje espacial.

<sup>43</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 497.

<sup>44</sup> BERGSON con un “estacazo dialéctico”, que le daba gran satisfacción, rechaza a un matemático que no era LAPLACE, sino LEIBNIZ, a quien considera un finalista radical. Cfr. GILSON, E., (AD), 218.

<sup>45</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 497.

<sup>46</sup> GUITTON, J., (VB), 46.



balanza sobre una defectuosa hermenéutica decimonona de los textos de la *Metafísica* aristotélica, que hizo suya Bergson<sup>47</sup>.

Gilson sostiene a finales de los años 60 que, no habiendo sido concebido todavía ningún punto medio entre el mecanicismo y la finalidad, no se puede condenar el mecanicismo radical sin aliarse a un finalismo que no sea radical, pero que sea, sin embargo, una doctrina de la finalidad<sup>48</sup>. La explicación habría que buscarla sosteniendo la hipótesis de que Bergson se dejó engañar por el sesgo de un aristotelismo mal entendido. Es por eso por lo que en la *Evolución Creadora*, después de criticar el finalismo radical de Leibniz, sostiene que la finalidad para Aristóteles asemeja el trabajo de la naturaleza al de un obrero que actúa, también, uniendo partes con vistas a la realización de un modelo<sup>49</sup>.

Es cierto, en las operaciones del arte, lo que hay en primer lugar es la presencia en el espíritu del artista de una cierta imagen o noción del objeto a producir. A partir de ahí, el artista empieza por elegir un material que se adapte a la estructura de la obra futura. Estas serían, por ejemplo, las partes heterogéneas: tela, pinturas, etc., necesarias para producir el cuadro en concreto que el pintor tiene en el espíritu. Si el cuadro a pintar es tal, los elementos constitutivos deberán ser, necesariamente tales. No es más que un ejemplo, y no sólo sería cierto en el campo de las bellas artes. Los artesanos proceden del mismo modo que los artistas: toda fabricación presupone la imagen, el concepto o la idea del objeto a fabricar<sup>50</sup>.

Aristóteles utilizó la analogía del arte para referirse a la presencia de la finalidad en el mundo de los seres vivos: hay allí una causa análoga a lo que es la inteligencia en las operaciones del hombre. Lo que sucede es que Bergson no lo entendió así. Reprocha a Aristóteles el carácter *antropomórfico* de su explicación de la finalidad<sup>51</sup>. No entiende que el Estagirita

---

<sup>47</sup> A través de RAVAISSON heredó un ARISTÓTELES visto desde los Alejandrinos. Esta hipótesis que sostiene MOSSÉ-BASTIDE es factible. Añade elementos que explicarían el origen de la interpretación bergsoniana del Estagirita.

<sup>48</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 218.

<sup>49</sup> Cfr. BERGSON, H., *Oeuvres*, 497.

<sup>50</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 219.

<sup>51</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 40.

pretenda explicar la naturaleza actuando desde dentro hacia un fin que ignora, pero que lleva consigo, y no se equivoca, no hace nada en vano. Sin prototipos ni ensayos triunfa a la primera o fracasa definitivamente. En este aspecto, la naturaleza se diferencia del trabajo del artesano humano: lo que le caracteriza es su capacidad de equivocarse.

La naturaleza no trabaja como dice Bergson –uniendo partes– sino produciendo *todos*, cuya existencia implica eso que nosotros llamamos partes<sup>52</sup>. Aquí Bergson está pensando en la inteligencia tal como él la concibe: como capaz de conocer el mundo extenso, inerte. Incapaz de conocer el mundo de los seres vivos. La inteligencia está ordenada a dominar el mundo extenso y ponerlo al servicio de las necesidades materiales del hombre. Pero ésa es la interpretación bergsoniana de la inteligencia: no es lo que Aristóteles concibe como *logos* humano. Son prejuicios culturales y personales los que le hacen leer así la psicología aristotélica. A semeja la vida a un obrero que *une partes* y, por la misma razón, ve a un ingeniero calculando poderosas galerías subterráneas que no llegan a unirse –eso serían para él los libros I a XIV– en la *Metafísica* de Aristóteles. Todo hace pensar que *estamos ante un Aristóteles interpretado por Ravaisson*, su maestro, del cual declaró haber tomado préstamos preciosos a sus ojos. Al parecer le acompañaron toda su vida<sup>53</sup>.

En la *Evolución Creadora*, Bergson se opondrá a Aristóteles y a la importancia concedida a la gradación con la cual la naturaleza y el arte proceden. Eso implica la existencia de una meta, algo ya dado y eso le parece una referencia antropomórfica inadmisibles al concebir la vida como evolución<sup>54</sup>. Sin embargo, sin saberlo, no estaba tan alejado del finalismo de Aristóteles: no era lo que él leía, pero los separaba a ambos el evolucionismo. Aristóteles no imaginó la noción, poco inteligible en sí, de que una especie se convirtiera en otra. Sin embargo, pese al tiempo

<sup>52</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 220.

<sup>53</sup> Cfr. BERGSON, H., *Felix Ravaisson, Vie et Oeuvre*, en *Oeuvres*, 1453. BERGSON elogia a su maestro RAVAISSON, y su *Essai* sobre la *Metafísica* de ARISTOTELES, pues es un intento de unificar y reorganizar la *Metafísica*. Tiene el mérito adicional de crear una lengua cuya fluidez e imágenes dejarían transparentar las ideas en sí. Las abstracciones se animarían y vivirían como vivieron en el pensamiento de ARISTOTELES. Cfr. 1453.

<sup>54</sup> Cfr. POLO, L., (EB), Piura, 1999.

transcurrido, todas las especies animales conocidas por Aristóteles siguen hoy presentes. Ni una de ellas ha cambiado perceptiblemente en estos dos mil quinientos años<sup>55</sup>.

No es Bergson quien inventó el finalismo erróneo en el cual los seres vivos sólo cambian para cumplir fines predeterminados. Pero quizá hubiera debido hacer un esfuerzo para comprender el verdadero finalismo, el de las formas inmanentes a la naturaleza que trabajan desde dentro para encarnarse en ella modelando la materia según sus leyes. Su crítica de la inteligencia concebida como algo originariamente vertido en el molde de la acción, y ocupada en proponerse fines e inventar los mecanismos necesarios para atenderlos, descuida la posibilidad de un universo aristotélico sin Ideas platónicas y sin demiurgo para imponérselas, desde fuera, a la materia<sup>56</sup>.

En una época como la suya, opina Gilson que, por una ilusión que su misma crítica del racionalismo había de contribuir a disipar, la razón era considerada el intelecto, y el finalismo artesanal que él criticaba podía pasar por la obra de una inteligencia esencialmente obrera. Este finalismo caricaturesco merecía, en efecto, ser criticado, pero desde el momento en que rechazaba el mecanicismo radical no tenía otra posibilidad que el recurso a cierta noción de la finalidad purificada de sus vicios. Esta nueva noción debía su novedad a que era una vuelta a la antigua finalidad inmanente de Aristóteles<sup>57</sup>.

Para terminar, una pregunta ¿cómo explica Bergson el origen de la vida? La respuesta es neta: el origen es el Absoluto, esa línea del impulso vital en continuo movimiento ascendente, que se mantiene como tal<sup>58</sup>. La línea descendente del impulso vital es la voluntad en tanto que se detiene: por eso la voluntad es la duración<sup>59</sup>. La intuición bergsoniana inicial del tiempo interior se puede traducir en la siguiente clave: *la vida es voluntad*<sup>60</sup>. De allí que se caracterice por varias cosas: la vida como voluntad es

<sup>55</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 223.

<sup>56</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 226.

<sup>57</sup> Cfr. GILSON, E., (AD), 227.

<sup>58</sup> Cfr. POLO, L., (EB), Piura, 1999.

<sup>59</sup> POLO, L., (EB), Piura, 1999.

<sup>60</sup> Cfr. POLO, L., (EB), Piura, 1999.

*voluntad de crecimiento*; por lo tanto, *es creadora*<sup>61</sup>. En efecto, “si la voluntad se pudiera mantener en su estricta ascensión, en su duración unitaria –esto también es 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”<sup>62</sup>.

Qué sea el Absoluto es una cuestión que abordará en *Las Dos Fuentes de la Moral y la Religión*. Enfrentará esa cuestión en términos místicos. El Absoluto es Dios. Desde sus cursos en el Colegio de Francia venía ensayando esta respuesta con elementos obtenidos del pensamiento de Plotino<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Cfr. POLO, L., (EB), Piura, 1999.

<sup>62</sup> POLO, L. (EB) Piura, 1999.

<sup>63</sup> Sobre los aspectos místicos del pensamiento de BERGSON hay un capítulo de GUITTON, (VB) dedicado a este tema. Por otra parte, MOSSÉ-BASTIDE en una investigación que tiene su origen en la lectura de los manuscritos del Curso de 1902 en el Colegio de Francia, sostiene la tesis de que hay relaciones muy estrechas entre el neoplatonismo y el bergsonismo. Cfr. (BP), 11.

## EPÍLOGO

Cerrar un tema exige una suerte de conclusiones que haré de un modo sintético para precisar más aún lo intentado en este ensayo.

El tiempo humano descubierto como *duración* en 1888 por el joven filósofo que entonces era Bergson, recorre seis décadas en el espíritu y la reflexión filosófica de este gran pensador y de numerosos discípulos suyos. No sólo Bergson, sino ellos también divulgarán la riqueza de contenido de este descubrimiento en amplios sectores de la cultura occidental, incluyendo América Latina, saturada entonces por un fuerte influjo positivista.

Los niveles del tiempo humano captados en la duración bergsoniana se refieren fundamentalmente a la esfera del *tiempo psicológico* y a la *dinámica de la libertad de espontaneidad* del ser humano.

Saltar desde allí a la libertad trascendental en términos polianos supone efectuar giros gnoseológicos y antropológicos de amplio calado.

He pretendido en este ensayo sugerir grandes líneas en ese sentido, con la esperanza de facilitar al lector actual, también al no iniciado, la orientación en la reflexión filosófica contemporánea del tiempo humano.

Tengo la convicción de que la filosofía vive de la verdad y sólo ésta le da sentido. La búsqueda de la verdad está presente en la vida y en la obra de los dos filósofos aquí estudiados, aunque la mayor parte del trabajo esté referido a la obra de Bergson y a su propuesta de la duración incoada a fines del XIX.

Sin embargo, la novedad de la obra de Polo, su reciente data, la cada vez más amplia divulgación en amplios sectores, apuntan hacia el futuro como el tiempo apropiado para su influjo en espíritus abiertos a traspasar los condicionamientos culturales de la hora presente. Ello les permitirá descubrir –en su hondura

antropológica y trascendental– el tiempo humano y su experiencia, desde la persona que transita en la temporalidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- BERGSON, H., Felix Ravaisson, *Vie et Oeuvre, Oeuvres*, PUF, París.  
–*Mélanges*, PUF, París, 1972.  
–*La Politesse*, En MELANGES, PUF, París, 1972.  
–*Quid Aristóteles de loco senserit, Thesim Facultati Litterarum Parisiensi*, Lutetiae Parisiorum, Edebat F. Alcan, Fibiopola, MDCCCLXXXIX.  
–*Oeuvres*, PUF, París, 1970.
- CRUZ PRADOS, A., *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 1991.
- ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE, *Le livre du bicentenaire publié sous la direction de Jean-François Sirinelli*, PUF, 1994, París.
- GADAMER, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- GILSON, E., *De Aristóteles a Darwin y Regreso*, Eunsa, Pamplona, 1950.  
–*El Filósofo y la Teología*, Guadarrama, Madrid, 1962.
- GONZÁLEZ UMERES, L., “*La libertad en el Essai de Bergson*”, En *El Hombre: Inmanencia y Trascendencia*, XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1988
- GOUHIER, H., *Introducción, Bergson, Oeuvres*, PUF, París.
- GUITTON, J., *Mi Testamento Filosófico*, Encuentro, Madrid, 1998.  
–*Un Siècle, une Vie*, Laffont, París, 1988.  
–*La Vocation de Bergson*, Gallimard, París, 1960.
- JANKELEVITCH, W., *Henri Bergson*, PUF, París, 1959.
- LLANO, A., *Fenómeno y Trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973.
- MARITAIN, J., *De Bergson a Tomás de Aquino*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967.
- MARITAIN, R., *Les Grandes Amitiés*, Desclée de Brouwer, 1949.

- MOSSÉ–BASTIDE, R. M., *Bergson, Éducateur*, PUF, París, 1955.  
 –*Bergson et Plotin*, PUF París, 1959.
- POLO, L., *Antropología Trascendental*, Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.  
 –*La co-existencia del Hombre*, en “El Hombre Inmanencia y Trascendencia”, XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, 1988.  
 –*Entrevista sobre Bergson*, Piura 1999, pro manuscrito.  
 –*Evidencia y Realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 1996.  
 –*Quién es el Hombre. Un espíritu en el tiempo*, Universidad de Piura, Piura, 1993.  
 –*Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995.  
 –*Seminario de Antropología Trascendental*, Piura, septiembre de 1999, pro manuscrito.  
 –*Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, Eunsa, Pamplona, 1987.
- POSADA, J. M., *La Física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- REALE, G., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Herder, Barcelona, 1988 (tres tomos).
- REDONDO, G., *La Iglesia en la Edad Contemporánea*, Madrid, 1985.
- SERTILLANGES, A., *El Cristianismo y las Filosofías*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1966.
- SANZ, V., *Historia de la Filosofía Moderna*, Eunsa, Pamplona, 1991
- STEIN, E., *Autorretrato Epistolar (1916-1942)*, Madrid, 1996.
- THEAU, J., *La Critique Bergsonnienne de Concept*, PUF, París, 1968.
- YEPES, R., *La Doctrina del Acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.
- ZUBIRI, X., *Cinco Lecciones de Filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.



Luz González Umeres es natural de Lima, Perú. Profesora Ordinaria de Filosofía de la Universidad de Piura, obtuvo el grado de Doctora en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú con la tesis “Duración y libertad en el *Essai sur les dones immediates de la conscience* de Henri Bergson”, en 1973.

Ha sido Vice Rectora de la Universidad de Piura en dos períodos 1974–1978 y 1984–1987, y Directora del Programa de Especialización en Organismos Internacionales y Regionales de Desarrollo durante 1979–1982. Actualmente es Decana de la Facultad de Ciencias y Humanidades de esa Universidad.

Desde 1997 realiza un proyecto de investigación buscando un diálogo entre Henri Bergson y Leonardo Polo. En este volumen se recogen los primeros avances de esa investigación centrados en la cuestión del tiempo humano. En el caso de Bergson, el tiempo captado como *duración* interior implicó la liberación del determinismo psicológico. Simultáneamente, esa experiencia del tiempo hizo posible el redescubrimiento de la libertad en el nivel de espontaneidad psicológica.

En la perspectiva de Leonardo Polo, el tiempo aparece como una dimensión en la cual transcurre la vida del hombre, sujeta a múltiples requerimientos prácticos que exigen de éste un continuo gasto de energías. Pero también en tal dimensión el hombre puede advertir lo que no es mordido por el tiempo, es decir, la verdad.