





CONOCIMIENTO Y TRADICIÓN  
METAFÍSICA

ESTUDIOS GNOSEOLÓGICOS  
SOBRE BERGSON, HEIDEGGER,  
HUSSERL, HEGEL, KANT  
Y TOMÁS DE AQUINO

Julio Terán Dutari  
Conocimiento y tradición metafísica  
Estudios gnoseológicos sobre Bergson, Heidegger, Husserl,  
Hegel, Kant y Tomás de Aquino  
© 2022 Pontificia Universidad Católica del Ecuador



Centro de Publicaciones  
Av. 12 de Octubre y Robles  
Apartado n.º 17-01-2184  
Telf: (593) (02) 2991 700  
publicaciones@puce.edu.ec  
www.edipuce.edu.ec

## **PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR**

**Dr. Fernando Ponce, S. J.**

Rector

**Dra. Nelly Patricia Carrera  
Burneo**

Vicerrectora

**Mtr. Paulina Barahona**

Directora General Académica

**Mtr. Santiago Vizcaino Armijos**

Director del Centro de Publicaciones

**Dr. Carlos Man Ging**

Decano de la Facultad de Ciencias

Filosófico-Teológicas

Comité Ejecutivo de Publicaciones:

**Dra. Andrea Muñoz**

**Dr. César Eduardo Carrión**

**Mtr. Santiago Vizcaino Armijos**

ISBN: 978-9978-77-605-6

Concepto de la colección y cuidado editorial: Edwin Alcarás

Diseño de colección: Rafael Castro

Impresión: 300 ejemplares. Junio de 2022

Prohibida la reproducción de este libro, por cualquier medio,  
sin la previa autorización por escrito de los propietarios del *Copyright*.

JULIO TERÁN DUTARI

CONOCIMIENTO  
Y TRADICIÓN METAFÍSICA

ESTUDIOS GNOSEOLÓGICOS  
SOBRE BERGSON,  
HEIDEGGER, HUSSERL,  
HEGEL, KANT  
Y TOMÁS DE AQUINO

CÁTEDRA ABIERTA  
PROBLEMAS DE FILOSOFÍA ECUATORIANA



A los profesores jesuitas de la Facultad de Filosofía  
“San Gregorio” de Quito, que me iniciaron  
a la tradición y arte de conocer:

Salvador Cevallos

Luis A. Cruz

José Gallegos

Luis E. Orellana

Francisco Ramos

Eduardo Rubianes

Gonzalo Villalba





# ÍNDICE

Presentación .....	17
--------------------	----

Primera Sección.

LA CORRIENTE EMPIRISTA.

ESTUDIO SOBRE BERGSON.....	23
----------------------------	----

**Estudio primero. La inteligencia  
y los conceptos. Génesis e integración  
de la doctrina de Henri Bergson sobre**

<b>los conceptos universales.....</b>	<b>25</b>
---------------------------------------	-----------

Introducción .....	25
--------------------	----

Indicaciones bibliográficas.....	29
----------------------------------	----

**Primera parte. Posición inicial**

<b>de Bergson ante los conceptos .....</b>	<b>30</b>
--	-----------

1. La <i>durée</i> y su inevitable deformación conceptual .....	31
--	----

1.1. Exposición de conjunto .....	31
-----------------------------------	----

1.2. El concepto de número y el espacio.....	33
---	----

1.3 Los conceptos abstractos y el espacio.....	39
---	----

2. Actitud general del empirismo en la base de la obra bergsoniana .....	46
---	----

2.1. Resumen de las observaciones anteriores.....	46
--	----

2.2. La <i>Introduction à la Metaphysique</i> y el símbolo de los conceptos.....	48
---	----

2.3. Últimos matices y conclusiones generales .....	56
--	----

**Segunda Parte. Integración sobre**

<b>la doctrina del concepto .....</b>	<b>66</b>
---------------------------------------	-----------

3. La existencia de conceptos universales y su significado en la inteligencia humana ..	67
--	----

3.1. Lo universal, innegable propiedad del hombre.....	67
3.2. Naturaleza representativa del concepto: exposición general.....	73
4. Desarrollo de la doctrina sobre el concepto a partir de las primeras actitudes.....	74
4.1 La <i>durée</i> irreductible a conceptos .....	74
4.2 El movimiento no espacial.....	77
4.2.1 El movimiento subjetivo, no espacial, en el <i>Essai</i> .....	77
4.2.2 El movimiento no espacial en las cosas, según la obra posterior .....	88
4.2.3 El espacio imaginativo contra el movimiento .....	96
4.2.4 Consolidación de la teoría sobre un movimiento-sustancia de toda la realidad.....	104
5. Proyecciones de esta doctrina hacia el aspecto objetivo del concepto universal.....	111
5.1 Sentido del concepto: no especulación sino acción material.....	112
5.1.1 Origen y destino del espacio y de la inteligencia .....	113
5.1.2 Labor utilitaria del concepto .....	125
5.1.3 Consideraciones generales del valor especulativo de los conceptos.....	135
5.2 Concepto, ciencias y metafísica .....	145
5.2.1 Valor de los conceptos en las ciencias .....	145
5.2.2 Metafísica conceptual y conceptos nuevos en la metafísica .....	155
6. Proyecciones hacia el aspecto subjetivo del conocimiento .....	167
6.1. La capa exterior del yo .....	168
6.2. El cono dinámico de la conciencia .....	173

6.3. El concepto: su relación con las imágenes; su definición bergsoniana .....	182
7. Conclusión.....	191
7.1. Fenomenología del dato conceptual: su trascendencia en el bergsonismo .....	192
7.2. El aporte fecundo .....	208
8. Bibliografía .....	220

Segunda sección.

LA CORRIENTE TRASCENDENTAL.

ESTUDIOS SOBRE HEIDEGGER,

HUSSERL, HEGEL Y KANT ..... 223

### **Estudio segundo. Razón y pensamiento.**

#### **La trayectoria del pensar en Martin**

**Heidegger**..... 225

1. El problema de la razón y el pensamiento dentro del filosofar heideggeriano .....	225
2. De la razón absoluta y eterna a la razón finita y temporal .....	229
2.1. La razón subordinada a la existencia.....	229
2.2. La razón enraizada en la imaginación trascendental.....	235
2.3. La razón fundada en la libertad y la nada .....	236
3. De la razón autosuficiente al pensar del ser .....	238
3.1. La razón ante el misterio .....	239
3.2. Desbloqueo de la estructura onto-to-lógica de la razón.....	243
3.3. Sometimiento de la razón al pensar del ser .....	251
4. Bibliografía .....	256

### **Estudio tercero. El conocimiento del otro.**

#### **Originalidad de la comunicación**

<b>intersubjetiva en la obra de</b>	
<b>Edmund Husserl</b> .....	257
1. Planteamiento del problema.....	257
2. Exposición de la teoría de la intersubjetividad en el libro segundo de las ideas.....	262
2.1. La persona como centro de un mundo circundante .....	263
2.2. La persona en el consorcio de personas .....	265
3. Discusión sobre lo originario del conocimiento del otro .....	270
4. Bibliografía .....	278

### **Estudio cuarto. ¿Qué es conocer?**

<b>Una lectura de Hegel en la escuela</b>	
<b>de Heidegger</b> .....	280
Introducción .....	280
1. El conocer como conocimiento del absoluto.....	283
1.1 Conocimiento es siempre conocimiento del fundamento .....	284
1.2 El fundamento que hay que conocer es el absoluto.....	285
1.3 El absoluto, en cuanto fundamento, sólo al espíritu puede revelarse .....	286
2. El conocer como presencia del absoluto en quien conoce.....	288
2.1 Conocer no es re-presentar ni apoderarse de algo .....	288
2.2 Conocer no es instrumento ni nada intermedio .....	289
2.3 El conocer no debe mirarse como algo polimorfo, ni siquiera como una facultad .....	290
3. Conclusión: implicaciones teológicas, antropológicas e históricas del conocer .....	293

4. Bibliografía .....	296
<b>Estudio quinto. La crítica y sus crisis.</b>	
<b>Inmanuel Kant frente a la razón .....</b>	<b>298</b>
Introducción .....	298
1. El sentido de la razón	
en Kant.....	299
1.1 Contexto de Ontología general:	
razón como logos especificante .....	301
1.1.1 El hombre, ser natural	
con espontaneidad.....	301
1.1.2 El hombre, ser finito	
con receptividad .....	302
1.1.3 El hombre, ser para sí c	
on trascendentalidad .....	303
1.2 Contexto de lógica: razón como	
suprema función pensante.....	303
1.2.1 Lugar de la razón dentro	
del campo cognoscitivo.....	304
1.2.2 Función unificativa en el uso lógico	
y en el trascendental .....	305
1.2.3 Relación al logos.....	306
1.3 Contexto de Psicología racional:	
razón como suprema facultad humana .....	314
1.3.1 Luz primordial que rige voluntad	
y entendimiento .....	314
1.3.2 Nueva relación al logos.....	317
2. La crisis de la razón en Kant .....	319
2.1 Crisis por Kant a la concepción	
anterior .....	320
2.1.1. La razón como teórica.....	320
2.1.2. La razón como práctica.....	321
2.1.3. La razón como crítica.....	322
2.2 Crisis para Kant desde	
concepción posterior .....	323
2.2.1 Tensión entre teoría y práctica .....	323

2.2.2 La autosuficiencia de la razón .....	324
3. Bibliografía .....	327

Tercera sección.

LA CORRIENTE ESCOLÁSTICA.

ESTUDIO SOBRE TOMÁS DE AQUINO .....	329
-------------------------------------	-----

**Estudio sexto. El hombre como conocimiento.**

**La gnoseología de Tomás de Aquino**

<b>en perspectiva antropológica</b> .....	331
---	-----

Introducción .....	331
--------------------	-----

Capítulo primero. Esquema metafísico

y esferas de lo humano.....	341
-----------------------------	-----

1.1 El marco básico de conceptos

metafísicos para nuestra antropológica .....	343
--	-----

1.2 Diferenciación de este esquema

en diversas esferas de lo humano.....	345
---------------------------------------	-----

Capítulo segundo. Punto de partida

en la cuestión del hombre.....	356
--------------------------------	-----

2.1 Acceso metódico al punto

de partida.....	356
-----------------	-----

2.1.1 El hombre como cuestión.....	357
------------------------------------	-----

2.1.2 La cuestión del hombre entraña

nuestro esquema metafísico .....	359
----------------------------------	-----

2.1.3 La cuestión del hombre como punto

de partida.....	363
-----------------	-----

2.2 Enlace con la tradición metafísica .....	364
--	-----

2.2.1 La cuestión del hombre

según San Agustín .....	365
-------------------------	-----

2.2.2 La cuestión del hombre en el

pensamiento de Tomás de Aquino .....	368
--------------------------------------	-----

Capítulo tercero. Unidad originaria

de espíritu en materia .....	372
------------------------------	-----

3.1 Las implicaciones metafísicas

de la pregunta .....	372
----------------------	-----

3.1.1 Condiciones de posibilidad.....	372
---------------------------------------	-----

3.1.2 Dualidad ontológica	
de mundo y ser .....	373
3.1.3 Dualidad cognoscitiva	
de sensibilidad y entendimiento .....	375
3.2 Relación originaria entre	
ser y conocer .....	375
3.2.1 Ser y conocimiento relacionados	
en la pregunta.....	375
3.2.2 Ser y conocimiento unidos	
originariamente .....	376
3.2.3 Conocerse es algo intrínseco	
al sentido del ser .....	376
3.3 El hombre como conocimiento:	
unidad de espíritu en la materia .....	377
3.3.1 Variabilidad intrínseca	
de la relación ser-conocerse .....	377
3.3.2 La “materia” postulada por el	
carácter receptivo del conocimiento.....	378
3.3.3 El “espíritu en la materia”,	
unidad del conocimiento humano .....	380
Capítulo cuarto. La sensibilidad.....	384
4.1 Condición de posibilidades del	
conocimiento sensitivo: la especie	
impresa .....	384
4.1.1 Distinción entre estudio	
científico-positivo y estudio metafísico.....	384
4.1.2 Pasos por los que se postula	
la especie impresa sensible.....	387
4.1.3 El problema de la producción	
de la especie .....	390
4.2 La estructura apriorística	
de la sensibilidad.....	392
4.2.1 Consideración metódica general .....	392
4.2.2 Análisis de la estructura apriorística	
de la sensibilidad.....	393

4.2.3 Consecuencias para la concepción de los sentidos y del mundo .....	397
Capítulo quinto. El entendimiento .....	401
5.1 El hecho de la reflexión del sujeto sobre sí mismo y sus manifestaciones .....	401
5.1.1 La reflexión del sujeto sobre sí mismo (subjektivación y objetivación), característica del entendimiento .....	401
5.1.2 El concepto universal como manifestación de la reflexión .....	403
5.1.3 El juicio como manifestación de la reflexión .....	405
5.2 Condiciones de posibilidad de la reflexión del sujeto sobre sí mismo ...	407
5.2.1 El entendimiento agente .....	407
5.2.2 El horizonte del ser .....	411
5.2.3 La actividad “excesiva” del entendimiento .....	415
Capítulo sexto. Dinamismo del hombre en el conocimiento .....	421
6.1 El hecho fundamental: indiscutible unidad de sensibilidad y entendimiento ....	421
6.2 Explicaciones e implicaciones del hecho fundamental .....	422
6.2.1 El entendimiento posible y el proceso originante del conocimiento .....	422
6.2.2 El pensamiento .....	428
6.2.3 La especie inteligible .....	430
7. Bibliografía .....	434

CONCLUSIÓN .....	437
------------------	-----



Los estudios gnoseológicos reunidos en este volumen forman algo más que una colección de ensayos en torno a diferentes filósofos. Es cierto que se han escrito en diversas circunstancias y llevan inconfundiblemente, aun en el estudio y en la composición, huellas de ese origen múltiple; pero se organizan en un todo unitario, después de reajustarse con algunos retoques, a fin de permitir que aparezcan mejor las líneas conductoras de pensamiento, que cohesionan el conjunto.

Han resultado así tres secciones. En la primera, que es también la más antigua, se integran los principales aportes de aquella disertación doctoral sobre Bergson con que el autor fue promovido de la Facultad de Filosofía de San Gregorio, en esta misma Pontificia Universidad Católica del Ecuador, y que debió permanecer inédita por la necesidad de atender a nuevas investigaciones y publicaciones en otro ambiente cultural muy distinto. De ese periodo europeo, que siguiera entonces, darán datos algunos estudios pertenecientes a la segunda sección: son los dedicados a Husserl y a Hegel, que se esbozaron en alemán y conservan aún reminiscencias de la Facultad de Filosofía en la Universidad de Múnich. Junto a estos estudios están ahora otros dos posteriores, que desarrollaron el tema de la razón en Kant y en Heidegger para los dos primeros encuentros filosóficos nacionales organizados por el nuevo Departamento de Filosofía de nuestra Universidad Católica; ambos han tenido ya alguna difusión, junto con los demás trabajos de esos encuentros, a través de la Revista de la Universidad. Finalmente, la tercera sección trae un estudio sobre Tomás de Aquino, elaborado a lo largo de las repetidas lecciones semestrales dentro del curso de Antropología Filosófica en este mismo departamento.

Todos los diversos trabajos se han agrupado aquí con una intención sistemática bajo el título “conocimiento y tradición metafísica”. Se requiere una explicación, ante todo sobre el primero de estos términos. Al investigar el conocer humano, obvio tema que enlaza los seis estudios, somos conscientes de no hacer sólo una filosofía sectorial llámese gnoseología, epistemología o teoría del conocimiento: lo humano no puede tratarse filosóficamente como una mera parte de la realidad; constituye, más bien, la clave para entenderla toda. Y tampoco el conocer se ofrece como simple parcela del fenómeno humano: se trata aquí sólo de un aspecto, en verdad; sin embargo, es un aspecto totalizante bajo el cual el hombre entero aparece como conocimiento. Todo el hombre queda siempre cuestionado, cualquiera sea, dentro del tema “conocimiento”, el objeto particular que se aborde en cada uno de los estudios: en el primero, sobre Bergson, serán los conceptos universales, y al discutirse su naturaleza y su función se estará jugando una concepción empirista del hombre; en el segundo estudio, sobre Heidegger, se plantea la “destrucción” de esa idea reinante acerca de una razón absoluta y autosuficiente, con lo que se está planteando también en nueva forma el problema de la contingencia radical del hombre mismo; el estudio tercero, sobre el conocimiento del otro, según la obra de Husserl, trata el tema antropológico fundamental de la comunicación y de su carácter originario dentro del fenómeno humano; por el cuarto estudio intentamos subir con Hegel hasta la pregunta esencial sobre qué es conocer, y nos hallamos frente a la cuestión del absoluto y del espíritu, como ineludibles categorías para toda síntesis antropológica; si en el quinto estudio examinamos la crítica de Kant a la razón, es también el hombre todo quien muestra su crisis; por último, con el estudio sobre Tomás de Aquino pretendemos actualizar su gnoseología en la perspectiva muy consciente de una metafísica del hombre.

El término de “metafísica” se ha escogido deliberadamente para caracterizar el tipo de reflexión filosófica que

llevan adelante estas investigaciones. Es el salto más allá de la inmediatez de las cosas. Es la búsqueda, en otro plano superior, de principios últimos o primeros; búsqueda que no se justifica sino por la manera de ser característica del hombre, gracias a la cual este siempre resiste a todo intento de quedarse en la pura superficie y vuelve a producir nuevas expresiones y métodos para penetrar en ese trasfondo que se llama el “ser”. Estamos persuadidos de que no puede renunciarse a esta manera propia de hacer filosofía que ha tenido Occidente. Manera desde la cual es dable introducirse incluso en aquel pensamiento que hoy se presenta como no metafísico y entender su sentido. Aquí nos introducimos en tres formas de pensamiento gnoseológico y antropológico que consideramos integrantes de una tradición metafísica. Porque la metafísica la vemos no tanto como un sistema acabado, que pudo configurar un siglo de oro en la antigua Grecia y renovar su apogeo en la Edad Media Cristiana, sino más bien como una tradición cuyo caudal no ha dejado de fluir y enriquecerse, dando lugar a varias corrientes que se vinculan entre sí y atraviesan etapas de formación, de florecimiento y de crisis.

Con toda su completa problemática encontramos hoy esas corrientes, de las que aparecen tres muy importantes en las tres secciones de nuestro libro. Las ordenamos en visión retrospectiva, y partimos de un filosofar muy cercano a nosotros: el de cierto empirismo contemporáneo, que no sin exponernos a causar extrañeza hemos catalogado entre las corrientes metafísicas. En el caso de Henri Bergson tenemos un empirismo que desde su propio método reencuentra grandes cuestiones tradicionales de aquella metafísica a la que inculpa por haber pretendido sobrepasar la experiencia. Pero, como lo dice el texto que hemos escogido para epígrafe de esta primera sección, Bergson intenta restituir a la metafísica su reinado, en el interior de la experiencia misma. El aporte válido con que esta corriente metafísica nos parece contribuir a la

gnoseología antropológica de toda la tradición es precisamente el de su interés por la experiencia y el tiempo.

Una segunda corriente, que nos hace remontarnos más atrás de esa tradición metafísica, es la que llamamos trascendental, por la que se concatenan en serie ascendente Heidegger con Husserl dentro del presente siglo y, antes todavía, Hegel con Kant. Todos estos filósofos han tenido su polémica con la metafísica tradicional; pero todos tienen la secreta añoranza de ella y se han dado modos de ofrecerle nuevos fundamentos. El epígrafe de la segunda sección, con el texto de Husserl, lo documenta hasta declararse metafísico él mismo en el sentido original. En consecuencia, juzgamos que el aporte de esta corriente trascendental viene sobre todo de su método, definitivamente incorporado en manera programática a este tipo de filosofar que se ha extendido por ambientes muy amplios.

Por este camino alcanzamos la corriente escolástica de la filosofía; esta corriente se ha visto recientemente en estrecha vinculación con la trascendental. Así la presentamos aquí también, encarnado en el pensamiento de Tomás de Aquino, quien se propuso acoger el programa de la metafísica griega dentro del pensamiento cristiano y fecundarla a la vez con ese encuentro. Ponemos a la sección un epígrafe en que Santo Tomás cita, con respecto del ser y el ente, la mente y la verdad, esa obra de Aristóteles cuya suerte ha dejado convertida en sutil concepto una simple designación bibliográfica: “meta-physica”, “más allá de lo que toca a la naturaleza”. Reconocido es el hecho de que el mismo Aquinate contribuyó notablemente con su propia obra a la consolidación y recepción de aquel concepto. Pero, en definitiva, el aporte de la corriente escolástica, más que una orientación como la empirista y más que un método como el trascendental, nos entrega un contenido, ese mismo del que en gran parte sigue viniendo toda la corriente metafísica.

No debe faltar, en la presentación de los estudios que siguen, una palabra sobre el sitio que buscan dentro del

panorama filosófico tan pluralista, típico de nuestro tiempo. Sería este un sitio en el pensamiento de América Latina y un sitio en el pensamiento cristiano; esta doble ubicación la quisiéramos característica del quehacer filosófico de nuestra pontificia Universidad. ¿Cómo, sin embargo, pretender que sea latinoamericana esta investigación, consagrada toda ella a los filósofos europeos? Mucho se ha dicho ya sobre el problema, como para poder concluir ahora que no es novedad de las materias y de los nombres lo que hace situado y comprometido a un pensamiento. Es más bien su preocupación por las grandes cuestiones del hombre histórico y concreto. Entre estas permítasenos insistir en una a la que nuestro trabajo presta especial interés: la de esa tradición intelectual en la que vive nuestra cultura latinoamericana y que es parte muy vigorosa del horizonte indispensable para entender todo lo nuestro. Hay entre nosotros corrientes del pensar semejantes a las corrientes trascendentales que estudiamos aquí. Y porque lo importante en filosofía es pensar lo digno del pensamiento y pensarlo bien, por eso no podemos menos de investigar, para aceptarla o rechazarla, una tradición que ha intervenido en la constitución misma de cuanto hoy se juzga digno de pensarse y de cuantas normas rigen en nuestro medio para el pensar verdadero.

Con respecto al pensamiento cristiano, pueden surgir parecidas inquietudes ante estos estudios: ¿cómo pretender que se tenga por cristiana una reflexión dirigida en su mayor parte a asimilar filósofos que no fueron cristianos o no hicieron un pensamiento de cuño netamente cristiano? ¿acaso no es más bien una amalgama inauténtica esta pretendida integración de una corriente escolástica y tomista con otras de muy diversa procedencia? Y lo que es peor: ¿no se llega en suma a subordinar un elemento al otro: el pensar cristiano al pensar moderno, o viceversa? La respuesta a las cuestiones fundamentales que se encierran en estas preguntas está dada por nuestra parte en otros estudios, que deseáramos reunir y completar algún día dentro de una misma publicación. Lo

que investigaciones de esta clase van redescubriendo en el ámbito cristiano, es ante todo la decisiva importancia de la confrontación, no polémica sino mutuamente fecunda, que puede y debe tener lugar entre la riquísima tradición de un pensamiento inspirado en la revelación divina y en la fe cristiana, por una parte, y la tradición antigua y reciente de otras formas de pensar, por otra; formas desprendidas más o menos del cristianismo, o tal vez independientes de él e incluso contrarias y hostiles. Si reunimos esta preocupación cristiana de nuestro pensamiento con aquella otra latinoamericana, encontramos que esta no sólo tiene perfecta cabida en aquella, sino también se requiere como ayuda necesaria para iluminar todo un mundo cultural que no puede prescindir de su básica componente cristiana. Es nuestro mismo pueblo quien exige a los cristianos que pensemos como se debe una realidad histórica profundamente marcada por Cristo en cuanto al tipo de hombre y al tipo de conocer.

En esta empresa tenemos la confianza de sentirnos solidarios con otros muchos. Muchos son también los que en diversas formas y desde diversas situaciones han colaborado para que se escribieran estos trabajos y apareciera este volumen; a todos ellos, por su generosidad y su constante esfuerzo, un reconocimiento muy sentido.

## PRIMERA SECCIÓN

### LA CORRIENTE EMPIRISTA

#### ESTUDIO SOBRE BERGSON

La metafísica se vio obligada a buscar la realidad de las cosas por encima del tiempo, más allá de lo que se mueve y de lo que cambia, fuera –por consiguiente– de lo que nuestros sentidos y nuestra conciencia perciben(...). Pretendía sobrepasar la experiencia, pero en realidad no hacía más que sustituir a la experiencia móvil y plena (...) un extracto fijo, disecado, vacío, un sistema de ideas generales abstractas, sacadas de estas mismas experiencias o más bien de sus capas más superficiales (...). Restituyamos al movimiento su movilidad, al cambio su fluidez, al tiempo su duración (...) La metafísica llegará a ser entonces la experiencia misma.

Herni Bergson,  
Introducción a *La pensée et le mouvant*





LA INTELIGENCIA Y LOS CONCEPTOS.

GÉNESIS E INTEGRACIÓN DE LA DOCTRINA  
DE HENRI BERGSON SOBRE LOS CONCEPTOS  
UNIVERSALES

**Introducción**

Dos grandes perspectivas parecen haber abierto la filosofía de Henri Bergson: una que podría llamarse física (pero con un carácter marcadamente psicológico) y otra que es gnoseológica (y se junta con la anterior por su misma índole psicológica —y hasta psicologista- fundamental). Si aquella perspectiva física descubre la realidad de una sucesión continua, libre y creadora, que es la conciencia y que es en alguna manera todas las cosas, esta otra perspectiva gnoseológica pretende, por su parte, patentizar la realidad y el método filosófico de una intuición que quiere ser contacto interno, inmediato y fidelísimo, con el fondo de las cosas en su esencial movimiento.

En esta última perspectiva, la de la intuición, está comprendido también el conocimiento conceptual; la doctrina del concepto en el bergsonismo tiene una importancia que no se aprecia sino a medida que se ahonda desde la cambiante capa

atractiva de problemas cautivadores hacia el núcleo rudamente filosófico del planteamiento fundamental. Tierra humilde esta en que radica la temática bergsoniana del concepto, pero tierra de grande fecundidad: lo sospechamos cuando acometimos la investigación presente, pero no supimos sino al cabo de ella cuán valioso pensamiento nacía y crecía en ese suelo, el suelo propio del bergsonismo total.

Ante todo nos ha movido la intención estrictamente justiciera de puntualizar la auténtica doctrina de Bergson en torno al tema del concepto, doctrina lamentablemente divulgada dentro de cierta simplificación descolorida de la inteligencia: como si Bergson hablase solo de una inteligencia calculadora, seca, pragmática, que por interés fabril paraliza y destruye cuanto logra tocar, que parece condenada a estarse quieta, como el pedestal sumiso en donde asiente su planta para el salto a una intuición superior, la única capaz de alcanzar y saber el movimiento... Nos hemos preguntado, pues, en primer lugar qué era, en realidad, lo que Bergson pensaba de los conceptos universales, de ese instrumento imprescindible en la vida del espíritu.

Mientras avanzábamos por este camino iban surgiendo preguntas que se proyectaban como dimensiones crecientes: toda esta visión bergsoniana del concepto ¿era realmente una consecuencia de aquella fina intuición respecto de una *durée* interior, como parecía instaurarlo el bergsonismo? Más aún ¿era acaso fruto de una intuición particular, o se incluía al menos en aquella intuición primera? Y, por otro lado, todo el desarrollo de la misma concepción de la *durée*, de una *durée* que se extendía sobre el mundo entero ¿no se hallaba de alguna manera impulsado por esta teoría tan particular del concepto? Todo lo íbamos mirando desde una posición rigurosa de examen desinteresado; y si en la base misma de la construcción bergsoniana creíamos descubrir una manera de entender el concepto distinta de la explicación clásica que nos era familiar, eso nos impulsaba solo a abrir más el interés ante

lo nuevo y lo valioso de las visiones de Bergson, mientras nos permitía ir esbozando una interpretación propia que acaso pudiera marcar senderos de alguna importancia para la crítica filosófica del bergsonismo.

En todo caso, esa excavación de fundamentos escondidos nos entusiasmaba con la ilusión de poder explicarnos un fenómeno que habíamos experimentado en la lectura del filósofo francés: sus páginas arrancan la aprobación y el respeto; parecen traducir, con ese maravilloso poder suyo de sugerencia, nuestras más vibrantes impresiones ante las realidades de la vida y el espíritu; pero ¡qué conclusiones tan desconcertantes hay en esas páginas! Y así también en esta misma doctrina bergsoniana sobre el concepto; había allí, ciertamente, tanto de atracción: aquella idea rígida y espacial del trabajo de la inteligencia parecía ofrecer un fundamento filosófico a ciertas convicciones acariciadas en el interior de nuestros oscuros presentimientos sobre las cosas; la vida del espíritu se nos ha hecho siempre inefable, indefinible; ¿por qué esa tosca lentitud de los conceptos, no sólo para lo profundo de la psicología, sino aun para la moral, para el arte?

Para el arte, sobre todo. Confieso que aquí tomé conciencia por primera vez de esa sintonía de fondo, impedida siempre por una resistencia inconforme, que despertaba en mí el bergsonismo. La visión bergsoniana de nuestras facultades de conocimiento podía explicarnos cómo el fenómeno de lo bello percibido y de su creación por el hombre -inspiración, poesía, casi toda la estética- parece sustraerse obstinadamente a los cuadros de la inteligencia y del lenguaje. ¡Y qué liberación, entonces, para nuestro espíritu, salido como de oscuros rieles extraños a la luminosidad de su propio día! Pero ¡a qué precio! ¿Se iba a sacrificar la estricta validez objetiva del conocimiento conceptual y con ella el patrimonio más ufano de nuestra especie humana? A la propuesta que quería formularse dentro de nosotros replicaba Bergson con deslumbrantes promesas, para aquietar nuestras recias presunciones racionales: la

intuición nos daría una nueva metafísica, y el esfuerzo mancomunado y riguroso de los que se resolviesen a romper con los hábitos utilitaristas del pensamiento nos insinuaría unos conceptos más ágiles, más ceñidos a la ruta móvil de la experiencia, a la vida, al espíritu...

¿De dónde había nacido, pues, esa desconcertante doctrina sobre el concepto, que los llenaba de inapreciables luces entre devastaciones tan sombrías? ¿Qué es el fondo del concepto bergsoniano? ¿Quizás una amalgama inconsciente de clarividencias y oscuridades? ¿Un acierto que no logró corregir en su dirección algún mínimo desvío inicial, proyectado después más y más lejos en ángulo implacable? ¿Acaso una desfiguración leve pero activa que, penetrando en la masa de pensamientos, es la que comunica esa potencia de dilatación por vías insospechadas?

Para dilucidar estos interrogantes, el retorno a la intuición central del bergsonismo se impone; eso es lo que queremos presentar en la primera parte de este trabajo: allí nos será posible, intalados en ese núcleo de crecimiento que es la *durée* interior, contemplar la postura primera, espontánea, de Bergson ante los conceptos universales que sirven para pensar la vida interna. Un descubrimiento importantísimo será el fruto inmediato de este examen, que ha de confiarnos el hilo conductor para entrar, en una segunda parte, dentro de la visión en que se integra la doctrina organizada sobre el concepto en el bergsonismo. Esta doctrina aparecerá determinada perpetuamente por aquella actitud primera ante los conceptos; y el estudio total nos pondrá en el camino de una conclusión que, basada en la reconstrucción precedente, se atreverá a decir una palabra sobre la esencia del concepto bergsoniano y su importancia en el bergsonismo todo; se atreverá también a discernir el aporte fecundo de estas concepciones.

## Indicaciones bibliográficas\*

Las revistas y homenajes citados aquí son los comprendidos en las abreviaturas siguientes:

<i>Arch. Phil.</i>	Archives de Philosophie, París.
<i>C. Fe</i>	Ciencia y Fe, Buenos Aires
<i>Et.</i>	Etudes, París
<i>G. di Met.</i>	Giornale di metafisica, Turín
<i>Hom. M. Bl.</i>	Hommage à Maurice Blondel, París, bloud et Gar, 1946
<i>Hom. Univ. Córdoba.</i>	Homenaje a Bergson, Universidad de Córdoba, Instituto de Filosofía, Córdoba, 1936.
<i>Lat.</i>	Latinoamérica, México.
<i>Lav. Th. Ph.</i>	Laval Théologique et Philosophique, Quebec.
<i>N. School.</i>	The New Scholasticism, Washington.
<i>Phil. Jahr.</i>	Philosophisches Jahrbuch, Múnich.
<i>Rev. Fil.</i>	Revista de Filosofía, Madrid.
<i>Rev. Mét. Mor.</i>	Revue de Métaphysique et de Morale, París.
<i>Rev. Néos. Phil.</i>	Revue Néoscholastique de Philosophie, Lovaina.
<i>Rev. Ph. F. E.</i>	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, París.
<i>Rev. Ph. l.</i>	Revue Philosophique de Louvain, Lovaina.
<i>Riv. Fil. N.S.</i>	Revista di Filosofia Neo-Scolastica, Milán.

---

\* La lista de referencias, que en el original se incluyen al inicio de este estudio, se ha actualizado según el formato APA y consta al final del presente estudio sobre Bergson. Las citas en el original incluyen la línea de la página. En la presente edición no se han incluido con el fin de agilizar el aparato de referencias. Las traducciones del francés, mientras no se especifique otra cosa, corresponden al padre Julio Terán Dutari. [Nota del editor]

### POSICIÓN INICIAL DE BERGSON ANTE LOS CONCEPTOS

En la síntesis madura de su método filosófico, que constituye la introducción a *La Pensée et le mouvant*, se queja Bergson de quienes pretenden criticarlo y refutarlo mediante el cómodo recurso a los conceptos impersonales que la sociedad tiene almacenados. Admitamos con el maestro que “la única crítica aceptable sería un nuevo estudio, más profundizado pero igualmente directo, de la cosa misma” (Bergson, 1950, pp. 90 y 91). Situemos, pues, para empezar, en el centro de la filosofía bergsoniana, la intuición de la *durée*: es la única postura de comprensión reconocida y autenticada por Bergson mismo en una célebre carta a Höffding (1916, pp. 160 y 161; en Jolivet, 1931, pp. 57, 58 y 160).<sup>2</sup> Desde este punto de observación y de avance, que nos remonta al primer libro de Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, iremos encontrando las actitudes casi inconscientes que toma nuestro autor respecto de muchos conceptos (quizá de todos los conceptos), aún no sistematizadas y por lo mismo más valiosas.

---

2 De la carta a Harald Höffding, transcrita por este en el apéndice a su obra *La Philosophie de Bergson*. (1916).

## 1. La *durée* y su inevitable deformación conceptual

### 1.1 Exposición de conjunto

En la misma carta que acabamos de citar queda caracterizada en síntesis esa intuición central del bergsonismo sobre nuestro interior, que nos va a servir de punto de partida: se nos da allí la imagen de una duración heterogénea, cualitativa, creadora; imagen absolutamente original, que es, en último término, la representación de una multiplicidad de “penetración recíproca”, diferente por completo de la multiplicidad numérica.

Desde el primer momento se le presentaron así las cosas al filósofo: una mirada nueva de los fenómenos internos, traducida por él en una antítesis respecto de la idea de multiplicidad<sup>3</sup>. Procuremos, en efecto, una visión desinteresada de nosotros mismos, sin empeño alguno de cortar, de subrayar o de olvidar nada en los datos puros de nuestra conciencia inmediata (Bergson, 1948a, pp. 74 y 75). Veremos entonces, dice Bergson, una multitud de estados en cambio perpetuo, que se organizan y se penetran en la totalidad de nuestro vivir, hasta el punto de no aparecer siquiera como un estado y otro estado añadido, sino como el desarrollo continuado sin cesar de una sola melodía siempre creciente. En una palabra, *sucesión continua*, dando a los términos su pleno valor: algo que va haciéndose, sin interrupciones de ninguna clase. Es una multiplicidad, porque hay mucho y cada vez hay más; pero de *penetración recíproca*, porque todo se funde en la perfecta indivisión de lo unitario.<sup>4</sup>

---

3 Abordar por primera vez la cuestión, en el capítulo II de esa obra, Bergson insiste en que el principal objeto del capítulo es esa distinción capital entre la multiplicidad de yuxtaposición y de la penetración mutua. Cfr. Bergson, 1948a, p. 56, nota.

4 Creemos que al interpretar esa “*pénétration réciproque*” de lo múltiple en la *durée*, se ha de insistir en que señala el aspecto de continuidad estricta entre sus elementos, mucho más que el influjo total, de todos ellos entre sí, o más en particular del pasado entero sobre el presente. Tal

Pero por otra parte se nos presenta el cuadro que el pensamiento conceptual trata siempre, cuando se aplica a nuestra duración: se nos ofrece aquí también una multiplicidad de estados, pero bien distintos unos de otros; tanto, que necesariamente se yuxtaponen, como las cosas alineadas en el espacio; y así habrá suma de unidades inertes, nunca el fluir que es organización y penetración mutua del todo. En resumen, disgregamos la continuidad y paralizamos, por lo mismo, el movimiento, que no podrá reconstruirse con estados fijos. Hemos negado, pues, lo esencial de nuestra duración; tenemos así la *multiplicidad numérica* inevitablemente esgrimida por la inteligencia cuando la abandonamos a su manera ordinaria de pensar las cosas con claridad, por conceptos bien definidos.<sup>5</sup>

Estas dos representaciones nos dan, pues, la visión inmediata de una sucesión continua y su refracción conceptual en los estados inmóviles: penetración de un lado, número del otro. ¿Cómo explicamos esta dualidad irreductible, en la que se pone de manifiesto un trabajo deformador de nuestra inteligencia?<sup>6</sup>. Aquí está ya planteado el problema de los conceptos, que nos llevará muy lejos en su avance. Repasemos el camino que ha llevado a Bergson a este punto. Lo podemos rehacer a grandes pasos de la manera siguiente: el número es una representación de unidades en un medio homogéneo, el espacio. Por tanto, si pensamos una multiplicidad de

---

influjo mutuo es el que recalca por ejemplo Fenart (1956, pp. 14, 15 y 228); pero en la mentalidad de Bergson este aspecto extrañaría ya el anterior, más fundamental y absolutamente necesario, a nuestro juicio, para entender las críticas a la reconstrucción espacial del movimiento. En todo caso, nadie puede poner en duda el carácter totalmente indiviso, continuo, de la *durée* bergsoniana.

- 5 Bergson (1948a) expone ampliamente la doble representación de nuestra *durée* en el capítulo II y a ella ha vuelto siempre en toda su obra. Cf. Bergson, 1949, pp. 206-208; 1950, pp. 128 y 189; y 1948, pp. 1-7.
- 6 Bergson lo tacha de tal desde del primer momento. Cfr. Bergson, 1948a, p. 104. En la conclusión del capítulo, condena la alteración profunda por la que sustituimos a la auténtica *durée* percibida, su símbolo conceptual todo yerto.



elementos numerables, tenemos necesariamente una visión espacial de los mismos. Y como el concepto de tiempo es el de la distinción y medida –número- de las partes de una sucesión<sup>7</sup>, toda la idea de nuestro durar que logramos formarnos así es la representación de un espacio en que ponemos juntos los diferentes momentos psicológicos de la vida interior.

Es decir que, trabajando con los conceptos bien determinados de *tiempo*, *sucesión*, *suma* y –en definitiva- con el concepto de *número*, solo podremos cortar en segmentos aislados, rígidos por consiguiente, simultáneos dentro de la unificación espacial, ese curso totalmente continuo, dinámico, en marcha incontenible hacia el futuro, que constituye nuestra duración misma, y lo más inmediato a nosotros en la conciencia.

## 1.2 El concepto de número y el espacio

¿Qué pensar de estas notables concepciones? Todas se reducen a que la representación de número encierra una vista espacial. Ahora bien, este principio nos está revelando una manera bien definida de considerar el contenido lógico del concepto de número: siempre que lo utilizamos tendríamos en la mente –según Bergson- una imagen concreta de las cosas ubicadas en el espacio; sería absolutamente imposible numerar sin separar por intervalos extensos las unidades, no sólo las que se ofrecen a nuestra experiencia naturalmente aisladas de esa manera, sino aun las que son de sí refractarias a toda división espacial. O sea que en estas afirmaciones hay una posición tajante ante un concepto básico: primero, se excluye absolutamente que la idea de número pueda prescindir del aspecto extensión; y, luego, se cataloga esa idea entre las representaciones bien concretas, aunque vaporosas

---

7 Sin haber citado la famosa definición aristotélica: “*número motus secundum prius et posterius*” (Cfr. Aristóteles IV Physica, (11), 218b, 9 hasta 219a, 10), Bergson llega prácticamente a coincidir con ella en su análisis, guardando, por supuesto, la concepción peculiar del número que exponemos a continuación. Cfr. Bergson, 1948, pp. 73-79.

quizás, dibujadas como en un fondo extendido, que se forman ese campo de conocimientos que se atribuyen a la “imaginación”.<sup>8</sup> Tal posición imaginativa —si queremos consagrar el apelativo— es la que sale al paso de quien recorre los análisis con que Bergson intenta justificar estas ideas. Veámoslo brevemente en el capítulo II de *Essai sur les données immédiates de la conscience* donde se contienen estos análisis que venimos considerando.

Se comienza allí por reducir la idea de número a sus elementos (1948a, pp. 56-58): unidad dentro de la multiplicidad; pero una multiplicidad particular: sus términos, aunque se consideran como semejantes bajo un aspecto, puesto que se los suma, deben distinguirse de alguna manera para no identificarse del todo. Los cuerpos —para comenzar con la idea de número respecto de los cuerpos— se distinguen obviamente por el lugar que ocupan en el espacio; pero aún su representación atiende necesariamente a ese modo de distinguirlos: o los contamos en bloque, y entonces dentro de una imagen única los hemos puesto juntos en un espacio ideal; o los contamos progresivamente, y tenemos que ir reteniendo las imágenes sucesivas para que pueda formarse la suma; pero si las retenemos ¿cómo se conservan sino alienadas también sobre un espacio?

Bergson concluye esta primera parte diciendo: “Se nos concederá por lo demás fácilmente que toda operación por la que se cuenta objetos materiales implica la representación simultánea de estos objetos, y que, por lo mismo, se los deja en el espacio” (1948, p. 58). Se niega así a nuestra mente la capacidad de representarse una multitud de cosas materiales por otro conocimiento que no sea el de su imagen extensa. Pero, si no podemos prescindir de la mole material en la representación de estas cosas, acaso podamos abarcar con el espíritu una multitud de cosas inextensas sin tratar de ubicarlas... Nada de

---

8 Cfr. el sentido A de la palabra imaginación en el Lalande, 1952.

eso: parece que nuestro poder intelectual estuviera condenado a esa intuición espacial, aun con el peligro de presentar deformados sus objetos. “Toda idea clara del número implica una visión en el espacio” (1948a, p. 59) será la última palabra, y esto tratándose del número abstracto (1948a, pp. 56-58). Las razones son las mismas: si examinamos el contenido mental y no su mero signo —cifras o nombres— (fijémonos la precisión con que procura proceder el filósofo), aparecerá siempre una yuxtaposición de puntos o de marcas que se proyectan, ya directamente en una imagen acabada desde el primer momento, ya sucesivamente en una progresión lineal sobre el espacio.

El estudio de las unidades que entran en la composición de una multiplicidad neta (1948a, pp. 59-63) conducirá a Bergson hasta las mismas conclusiones: las unidades de que se forma un número parecen simples, puras e irreducibles en sí mismas; las creemos opuestas a esa otra unidad total del número ya formado, unificación mejor dicho, donde la unidad es solamente subjetiva, y nace del acto único complejo, no de la materia abrazada por él. Sin embargo, el análisis nos muestra que las unidades componentes son también de esta naturaleza: su indivisibilidad es sólo provisional y se debe a las exigencias de la suma, como lo comprueban las matemáticas al dividir indefinidamente cualquier unidad tomada como base. “Ahora bien —infiere Bergson, y éste es el punto que nos interesa— desde el momento en que admitimos la posibilidad de dividir la unidad en cuantas partes queramos, la tenemos por extensa” (1948a, p. 61). Notemos bien que aquí se entrañan estos dos principios, decisivos para comprender el fondo imaginativo del pensamiento bergsoniano: lo divisible, lo que tiene partes, es, sin más, espacial. Y, fuera de eso, todas las unidades que puedan agruparse para formar un número se representan forzosamente como divisible y por lo mismo extensas.

Ambas aserciones vienen a iluminarse con la descripción del proceso por el que las unidades integran un número: puesto

que ellas son provisionalmente indivisibles, se pasa por saltos discontinuos, es verdad, de una a otra, pero el número, una vez integrado, se presta a todas las divisiones, según todas las leyes posibles de descomposición: es que las unidades, puntos indivisibles cuando se adicionan, llenan luego sus intervalos y se hacen líneas seguidas al sentirse completas dentro del total. No duda Bergson en abrir lo íntimo de su pensamiento cuando dice de estas unidades: “no son, pues, sino partes del espacio, y el espacio es la materia con la que el espíritu construye el número, el medio en que el espíritu lo coloca” (1948a, p. 63).

De todo esto queda en claro que para nuestro autor es imposible abstraer de una multiplicidad corporal la idea pura de *lo mucho, de unidades repetidas*: siempre se tratará de *mucho espacio, de moles yuxtapuestas*, o, al menos, de designaciones espaciales. Y esto, no por una exigencia del objeto material considerado, sino por una característica en la inteligencia conceptual, ya que cualquier multitud, aun incorpórea, se nos extiende sobre un espacio por el hecho mismo de sujetarse al concepto de número. Y así, necesariamente se pasa a admitir las dos maneras —siempre espaciales— de contar, que coronan estos análisis bergsonianos (1948a, pp. 63 y 65): las cosas sensibles, objeto de la vista y del tacto, que se presentan ubicadas y separadas espacialmente, nos permiten formarnos de ellas una imagen numérica inmediata y propia; los demás objetos, sobre todo los interiores a nosotros mismos, no se cuentan sino mediante una representación espacial puramente simbólica.

Y estas dos maneras de contar las cosas, por imagen propia o por símbolo, está expresada —añade Bergson— en nuestro mismo modo de ver la impenetrabilidad de la materia (1948a, p. 28 y 65): curiosísimo dato que pondrá de manifiesto en forma nueva la actitud imaginativa estudiada hasta aquí: cuando decimos que la impenetrabilidad es un atributo fundamental de los cuerpos, decimos simplemente que sólo a ellos se aplica el número con propiedad y no por un proceso simbólico de figuración. Es que el no poder ocupar dos cuerpos el mismo

sitio del espacio está ya contenido en la idea del número *dos*, que es la de *dos cuerpos*, y por tanto la de *dos objetos bien separados espacialmente* uno de otro; se trata, por eso, no de una necesidad de orden físico sino de una necesidad lógica: la afirmación contraria implica contradicción, se nos dice expresamente (Bergson, 1948a, p. 66). O sea que, según la mentalidad bergsoniana, son notas incompatibles para nuestra inteligencia la multiplicidad numérica y la inespacialidad.

Una importante conclusión se sigue para el filósofo: esta representación numérica, que es sólo un símbolo respecto de la vida psíquica, modifica nuestra percepción interna y nos hace aparecer espacial nuestra duración. Así volvemos a encontrarnos con el hilo conductor que nos trajo hasta aquí: el estudio de la *durée*; tenemos de ella una falsa idea porque la medimos como tiempo homogéneo: es decir que la *numeramos*, y con eso la dividimos y la dejamos inerte. Pero la duración inmediatamente percibida es otra cosa. ¡Toda una filosofía se prefigura ya en estas críticas!

Viene así el estudio del concepto de *tiempo* (Bergsona, 1948, pp. 68 y 79), que por ahora no nos ocupará sino brevemente, aunque para la filosofía bergsoniana tiene tanta trascendencia; veamos cómo en último término es una aplicación de la misma crítica enfocada contra el número: el tiempo y el espacio, dice Bergson, se consideran igualmente homogéneos; pero el primero se dice un medio vacío en que los fenómenos aparentan *sucederse*, mientras en el segundo se dan *simultáneamente*. Sin embargo, la representación clara y distinta del tiempo se reduce a la del espacio. Y la razón es enteramente la misma que se aducía a propósito del número. Para percibir temporalmente la sucesión, necesito ir conservando los términos que distingo como un *antes* y un *después*; pero ese conservar y añadir no se logra sino por yuxtaposición imaginada en un espacio.<sup>9</sup>

---

9 Bergson vuelve con un ejemplo (1948a, p. 78) singularmente ilustrativo a sus puntos de vista ya citados: al pensar en las sesenta oscilaciones del péndulo que constituyen la medida de un minuto, puedo darme

¿Qué significa esta yuxtaposición? De todo lo anterior fluye el sentido: yuxtaponer equivale a distinguir claramente: no podemos percibir *dos* cosas sin separarlas y verlas contiguas; por eso la íntima fusión, la ligadura sin divisiones, que son propias de la *durée*, ni pueden conocerse como multiplicidad *distinta* y bien *determinada* sin cortarse y disociarse mentalmente por medio del espacio.

El símbolo espacial deformador se esconde, pues, implacable, bajo toda idea del tiempo —y del movimiento, más en general— que pretendamos concebir “claramente”, según la costumbre de nuestro entendimiento. El movimiento es el que principalmente cargará sobre sí las consecuencias: él jugará un papel trascendental en todo el bergsonismo, también en la teoría sobre el concepto. Aunque en el libro considerado ahora se trata ampliamente la cuestión del movimiento, preferimos dejarla nosotros para un estudio en que se considere toda la trayectoria del pensamiento bergsoniana sobre la materia. Por lo demás, las conclusiones aquí son las ya conocidas: el movimiento, al ser pensado distintamente, se numera; luego se fracciona espacialmente su continuidad, y se desconoce así la movilidad misma.

Esta primera actitud tan radical ante *un concepto* (el de número) nos puede poner en la duda de si ante *cualquier concepto* se proclama Bergson tan “imaginativo”. La pregunta tiene para nosotros un interés excepcional, y afortunadamente

---

diversas imágenes: la de una multiplicidad representada globalmente desde el principio, y tengo reunidos entonces por mi mente sesenta puntos de una línea fija; o la imagen sucesiva de las oscilaciones; pero estas vendrán a mi mente de dos maneras posibles: se me puede ofrecer la vista de cada oscilación concreta, tal como se produce en el espacio y nada más; sólo que entonces nunca hay adición de unas y otras, ni hay pensar el tiempo sino sólo el presente cada vez. Puedo en cambio juntar a la imagen de la oscilación presente el recuerdo de la pasada, y lograr así una multiplicidad; pero una de dos: o me las doy yuxtapuestas, y recaigo en la hipótesis de la visión simultánea, o las penetro y organizo en multiplicidad “indistinta, cualitativa”, y tendré la imagen de la pura duración, pero sin ninguna semejanza con el número.

encontramos ya en la misma obra básica de la filosofía bergsoniana, centrados en el mismo problema de la *durée*, los elementos abundantes para dar una respuesta, y por cierto afirmativa: el *Essai* nos ha dejado ya bien definidas las relaciones entre lo abstracto y lo espacial: relaciones de parentesco estrecho, en que llegan a perfilarse las características de conocimiento deformante de la realidad que son propias de los conceptos universales.

### **1.3 Los conceptos abstractos y el espacio**

En nuestra imagen clara y distinta, conceptual, de la *durée*, no sólo el concepto de número, sino más generalmente los conceptos abstractos todos introducen una perturbación respecto de la realidad; pero en el fondo es quizás al mismo número y —en cualquier caso— a la visión espacial extendida en la base primera de nuestras ideas abstractas, a quien hay que atribuir esa perturbación.

En efecto, hemos creído mostrar que para el Bergson del *Essai* nada se concibe como netamente distinto de otra cosa sino mediante la representación de un intervalo de espacio; pero abstraer consiste en distinguir: consideremos un aspecto de la cosa, aislándolo por el pensamiento de todo lo que con él se confundía en la totalidad de lo dado; o sea que habremos de separar idealmente en un medio, concebido para este fin, esos aspectos diversos que intentamos abstraer de un objeto. Y si es así, cuando pensamos por ideas abstractas lo no espacial, llevamos otra vez el contagio de la materia hasta las regiones del espíritu: nuestra inteligencia nos aparece cada vez más obsesionada por lo corpóreo y más inepta para la traducción objetiva de nuestro durar interno. Se trata, pues, de la prolongación de esa primera actitud ante la multiplicidad; esto puede comprobarse en el texto mismo:

Al tratar sobre la naturaleza del espacio, en el capítulo segundo del *Essai*, llega Bergson a conceder que su representación se origina de un acto *sui géneris*, muy parecido a lo que

Kant llamaba una forma *a priori* de la sensibilidad (1948a, p. 70), y que este acto consiste “en la intuición o mejor en la concepción de un método vacío homogéneo” (1948a, p. 70). Tendríamos en ese medio un principio de diferenciación, de una diferenciación *cuantitativa*, por los diferentes lugares que allí asignamos a las cosas, y no *cualitativa*, como es la que se funda en las diferencias intrínsecas de las mismas cosas (1948a, pp. 70 y 71). Este espacio, pues, lo *concebimos* subjetivamente con miras a una distinción local de los objetos percibidos. Aquí insiste Bergson con Kant en que no lo *abstraemos*; y más aún, da lo que puede llamarse una sutil interpretación de Kant, al afirmar que es el espacio la condición necesaria de todas nuestras abstracciones: “Esta facultad (la de concebir el espacio) no es en absoluto la de abstraer; hay más: si se repara en que la abstracción supone distinciones netamente destacadas y una especie de exterioridad de los conceptos o de sus símbolos entre sí, hallaremos que la facultad de abstraer implica ya la intuición de un medio homogéneo (Bergson, 1948a, pp. 72 y 73). Y en la Conclusión de este primer libro dirá abiertamente el autor: “Esta intuición de un medio homogéneo, intuición propia del hombre, nos permite exteriorizar nuestros conceptos, los unos respecto de los otros” (1948a, p. 177).

Ya antes, al repasar Bergson sus conclusiones respecto a la multiplicidad numérica, nos deja oír unas palabras reveladoras en el mismo sentido:

Hay, como lo hemos mostrado, una correlación íntima entre la facultad de concebir un medio homogéneo, cual es el espacio, y la de pensar por ideas generales. Desde que buscamos darnos cuenta de un estado de conciencia, analizarlo, este estado eminentemente personal se resolverá en elementos impersonales, exteriores unos a otros, cada uno de los cuales evoca la idea de un género y se expresa por una palabra. Pero de que nuestra razón, armada con la idea del espacio y con el poder de crear símbolos separe



esos elementos múltiples del todo, no se sigue que estuvieran ellos contenidos en él. Porque en el seno del todo no ocupaban espacio y no buscaban en absoluto expresarse por símbolos; se penetraban y se fundían unos en otros (1948a, pp. 122 y 123).

Aquí no hay figuras del lenguaje: entender que los elementos, al distinguirse por la abstracción, se presentan a la mente ocupando espacio, exteriores entre sí. Y despersonalizados por lo mismo: una representación aislada de este modo, un “dolor” o un “deseo” al que doy vida independiente cuando le busco su sitio aparte en la pantalla de mi imaginación, y al que para eso mismo despojo de todas sus vestiduras propias, sus matices, su aire, queda convertido sin más en una idea universal, en un género, que se presta a las manipulaciones simples de la lógica (1948a, p. 99).

Pero la lógica fracasa de medio a medio cuando se aplica al estudio de nuestro interior: es que los conceptos abstractos, con que ella trabaja, nos los presentan siempre deformado; la consideración espacial, intrínseca a todos ellos, traduce en magnitud extensa lo que de ningún modo es extensión. Y añade, además, el terrible inconveniente de solo expresar lo fijo, lo inmóvil, lo acabado, nunca el hacerse continuo, el avance total de nuestra corriente psíquica. Al desarrollar Bergson estas ideas, sobre todo en el capítulo tercero de *Essai*, da toda la importancia práctica a la teoría sobre el proceso abstractivo que antes expusiera a propósito del espacio sin mayor empeño de teorizar. Aquí vemos ya que esa teoría invade el terreno de los demás candentes problemas filosóficos (se trata ante todo del de la libertad); que combate y destruye lo mismo a los deterministas que a los partidarios del libre albedrío, puesto que unos y otros se acogen a las representaciones abstractas del acto humano. Y todo ello no hace sino sacar a plena luz la manera de ver lo abstracto que ya es tan familiar a nuestro autor. Tomemos, para ilustración, ese resumen con que

se cierra el capítulo tercero, en que se manifiesta plenamente el fondo empirista de este pensamiento (Bergson, 1948a, pp. 165 y 166).

Al formular su idea de la libertad psicológica afirma Bergson que esta se ha de poner en algo esencialmente indefinible: en la relación del yo concreto al acto salido de sólo ese yo (1948a, pp. 129, 130 y 165). Toda definición que pretendiese determinar más de cerca las características del acto libre, deformaría su auténtica naturaleza y hasta daría razón al determinismo. Todo análisis que disuelve nuestro querer libre por medio de conceptos universales habrá hecho, de lo que era un *progreso*, una serie sólida de *cosas* (1948a, p. 165)<sup>10</sup>; veamos aquí gráficamente lo que significan estas palabras clásicas del bergsonismo.

-Defínase el acto libre como aquel que, aunque cumplido por el dominio de la voluntad, pudo por el mismo dominio no serlo (Bergson, 1948a, pp. 129-137): esta concepción, admitida por defensores y adversarios de la libertad, implica el representarse varias fases bien destacadas en la elección: algo así como un camino sinuoso, que, después de verse solicitado una y otra vez en direcciones opuestas, termina en un cruce trascendental: dos rutas se abren, cada una con su línea de motivos: nuestro yo vacila, reflexiona, se decide por fin, con la persuasión de que puede volver siempre sobre sus pasos. Pero toda esta figura —se nos dice— no es más que una grosera *desfiguración* de lo que pasa por nosotros cuando elegimos; sólo que, para el pensamiento bergsoniano, es la figura que siempre se oculta por fuerza en la mente de cuantos quieren recortar y pensar cosas abstractas, elementos bien nítidos, dentro del dinamismo voluntario. Bergson habla de que pensamos involuntariamente en esa figura geométrica, cuando se distinguen

---

10 Los términos de *progrès* (multiplicidad continua y dinámica de la duración) y *choses* (objetos espaciales inertes y yuxtapuestos en multiplicidad numérica) han quedado consagrados a través del *Essai* Cfr. v. gr. Bergson, 1948a, pp. 82, 84, 92, 93, 133, 136, 147 y 149);

fases en el acto libre; habla de una inevitable proyección en espacio, de una segmentación en *cosas*, que hace sufrir a su *progreso* electivo quien abstrae de él cualquier elemento aislado, por el mero hecho de abstraerlo. Se pretende por lo demás que un esquema concebido así no puede significarnos sino el determinismo más inflexible: puestos a dibujar nuestro acto como una línea extensa, debemos por lógica concluir que en el punto de la elección toda la línea se continúa necesariamente hacia el lado por donde de hecho ha seguido: trazar otra vía, como abierta en posibilidad pura, es quedarse a medio camino en el simbolismo geométrico que hay en todo pensamiento conceptual (1948a, pp. 133 y 134).

-Tomemos otra definición del acto libre: el que no se podría prever, aun conociéndose por adelantado todas sus condiciones. Pero concebir todas las condiciones como dadas – dice Bergson- equivale, en la *durée* concreta, al colocarse en el momento mismo del cumplimiento del acto: en efecto (como dice Bergson, 1948a, pp. 137-149), cualquier previsión que nos presente esas condiciones esquemáticas, *abstractas*, vacías de su contenido concreto, vuelve a segmentar en cosas muertas la marcha viva del tiempo interior: no podemos abstraer en la *durée* sin deformar espacialmente; nadie conocerá los antecedentes del acto libre en su alcance verdadero –ni siquiera, según la mente de Bergson, de alguna manera objetiva aunque incompleta- si no los vive íntegramente, si no es, por decirlo todo, el mismo sujeto que ejecuta el acto, puesto en el trance de la ejecución.

Los fenómenos del mundo exterior se pueden predecir, precisamente porque sus condiciones determinantes no se entrelazan ni se penetran en una solidaridad progresiva como la de nuestra duración: ninguna desproporción –se concluye- habrá en la imagen de datos yuxtapuestos formada por la mente, para representar, sacados del conjunto exterior, unos cuantos hechos claves que se encuentran, ellos también, yuxtapuestos en el espacio. Pero representarse con semejante

arbitrio (el de la abstracción esquematizadora) las condiciones del acto libre es *imaginar un rastro espacial discontinuo* (todo lo espacial es para Bergson esencialmente discontinuo), en el que no puede –por deficiencia intrínseca– expresarse la movilidad interior continua, causa única del acto libre.<sup>11</sup>

–Por eso mismo falla también la última definición de este: se dirá que es libre cuando no es determinado necesariamente por sus causas. Pero esto supone que podrían repetirse otra vez las causas del acto libre sin que determinara otro acto en este mismo sentido. Más, dentro de nuestra *durée*, así como nada es susceptible de la abstracción objetiva, nada es tampoco repetible, nada es *generalizable* (1948a, pp. 149-164): los conceptos universales pierden aquí todo valor estrictamente objetivo, pues si por un esfuerzo de figuración simbólica separamos un aspecto del todo fluyente, nunca volveremos a encontrar cristalizada esa “cosa” sino mediante un esfuerzo análogo, igualmente deformador, inobjetivo. Una vez más, los antecedentes repetibles se realizan sólo en el espacio (Bergson, 1948a, p. 164); y únicamente lo que se concibe como repetible puede expresarse en una idea universal...

De estos análisis acerca del acto libre nos queda la confirmación más absoluta de que –según el *Essai*– toda abstracción es fruto de una mirada *espacial* sobre las cosas; que las ideas abstractas son, por lo tanto, representaciones extensas, desarticuladas e inertes; que la universalidad de una idea no puede lograrse sino al precio de esa espacialidad: tales conceptos son incapaces de traducir la duración pura sin refractarla en espacio. Y de allí se sigue también que cuando pretendemos reconstruir nuestra duración con estos elementos, incurrimos en el mismo error asociacionista que es baluarte y sepultura, a un tiempo, de todo determinismo.<sup>12</sup> Todo lo que sea atribuir

---

11 Para la comparación con las previsiones de las ciencias exactas, cfr. Bergson, 1948a, pp. 144-149).

12 Para lo referente al determinismo asociacionista cfr. Bergson, 1948a, pp. 117-124,

a un sujeto consciente diversas notas impersonales, comunes por lo mismo a muchos como él, queda aquí condenado por basarse en ese método destructor de crear lo universal, que ya hemos considerado. Criticando Bergson a un autor asociacionista, concentra así su reproche: “Pone él en una balanza los gustos y las penas como otros tantos términos a los que se pudiera atribuir, al menos por abstracción, una existencia propia.” (1948a, p. 120).<sup>13</sup> Es decir que el concepto universal para Bergson no tiene objetividad alguna cuando designa a un objeto al que hay que dejar aislado en su ambiente vital para poder darle un nombre. Es este nombre común el que nos engaña, cuando creemos que por seguir usando las mismas palabras para describir tanto nuestro interior hay en él cosas idénticas o al menos repetidas: un movimiento corporal —levantarse para abrir la ventana— que aparece el mismo siempre en el espacio, es algo enteramente nuevo, cada vez, para la conciencia del que lo ejecuta. Pero el que abstrae —y el filósofo asociacionista hablaba de abstracciones— pretende explicarlo todo con juntar a la idea descolorida del acto corporal, geoméricamente considerado, una diferencia específica que lo distinga de otros muchos: el resultado nos traduce no las realidades del espíritu sino las maniobras del estudioso<sup>14</sup>, esto es: las maniobras engañosas del entendimiento en sus funciones abstractivas.

Porque, en realidad, los datos del *Essai* reunidos hasta aquí nos ofrecen ya materia suficiente para generalizaciones de mucho interés: ¿podemos concluir que hay en el punto de partida del bergosonismo una postura particular ante los conceptos universales? Creemos que sí, y vamos a intentarlo, para introducirnos luego, a través de toda la obra de nuestro filósofo, en una visión más completa del problema.

---

13 Prosigue diciendo que los adversarios del determinismo aceptan ese mismo estado de las cosas.

14 Para el ejemplo aducido y sus terribles aplicaciones a la abstracción, cfr. Bergson, 1948a, pp. 120 y 121.

## **2. Actitud general del empirismo en la base de la obra bergsoniana**

### **2.1 Resumen de las observaciones anteriores**

Bergson considera siempre los conceptos como representaciones espaciales: no nos pueden dar sino lo extenso de su determinación concreta. Esta es la conclusión más importante, que se debe tomar literalmente, pues una interpretación metafórica de los análisis anteriores equivaldría a privarlos de todo su sentido. A esta actitud general la debemos llamar actitud del empirismo; sólo queremos con este nombre distinguirla de la actitud que se dice típicamente conceptual, y que pretende explicar los conceptos de otro modo: para esta última concepción, bien identificada en la historia de la filosofía y bien difundida entre los filósofos contemporáneos y críticos del bergsonismo<sup>15</sup>, el acto de la inteligencia que nos representa una nota abstracta, libre de toda particularidad individuante, y aplicable solo por tanto del mismo modo a muchos objetos distintos, no expresa necesariamente una relación espacial. Podrán concebirse también, dado el caso, tales relaciones; pero aun entonces, nunca se trata de una determinación concreta, y concreta se entiende en referencia a las últimas determinaciones por las que una figura, un cuerpo, una extensión cualquiera se sienten personalísimas, radicalmente irrepetibles e incommunicables. Y así, cuando un ingeniero piensa en 1.500 metros de puente sobre un río, puede muy bien imaginar confusa o claramente un río en particular o cualquier otro obstáculo de aguas, pero en el fondo de su inteligencia hay,

---

15 Cfr. para algunos nombres entre estos últimos, Jacques Maritain (1948, p. 221). En esa página, como en muchas otras de su obra, Maritain nos ha puesto en guardia contra el nominalismo de Bergson; es interesante notar que el distinguido escolástico se ha fundado especialmente en las teorías bergsonianas sobre el “funcionamiento” o aspecto subjetivo de las ideas generales, más que sobre el alcance objetivo de los propios conceptos bergsonianos, punto este otro que nos parece más fundamental y decisivo en la cuestión.

según esta posición, un conocimiento irreductible a toda imagen concreta de cosa particular, irreductible también a la línea brevísima y borrosa que acaso imaginamos al decir 1.500 metros, irreductible incluso al sonido mental de esas palabras esquemáticas. Es la idea universal y exacta de 1.500 metros de puente, que se extiende a cuanto puente en el mundo, construido o por construirse, con que reúna la simple condición de tener por lo menos 1.500 metros de longitud, en el estilo y circunstancias que se quieran. Esos 1.500 metros se aplican por la identidad estrictísima a todos estos puentes, lo que no valdría para ninguna otra de las imágenes concretas que puede suscitarse, simultáneamente a la inventiva. Ni el número, pues, ni la relación del espacio, implicados en esta idea universal, obligan a que la representación conceptual, tomada en lo que es su misma esencia, se extienda en la pantalla de la mente, separe 1.500 puntos alineados, o cosa semejante. Mucho menos peligro habrá de ello cuando se trate de ideas que prescinden por completo de lo espacial. Su distinción clara no es aislamiento ni yuxtaposición de partes extensas entre las que se introduzca un intervalo. La posición que vamos exponiendo suele atribuir a otras facultades esas representaciones de magnitud, bien particularizadas, que ella distingue de todo concepto universal, y que admite sin embargo junto a él. La facultad de lo extenso y lo concreto se llama *imaginación*. El reducir en último término el entendimiento a la imaginación es característico del empirismo.

Una actitud empirista hemos descubierto en Bergson ante las ideas que indican pluralidad definida, numérica; de allí vimos que se comunicaba esa actitud a toda idea de distinción clara, y que llegaba por ese medio a penetrar todos los conceptos abstractos. Esta era la causa por la que siempre deformarían ellos la duración interna: como sin representaciones extensas y disgregadas, realizan un proceso de ruptura sobre la continuidad, la actividad y la sucesión perfectas de nuestro interior; la traducen en yuxtaposición de segmentos,

al designar cosas distintas, representan sólo lo inmóvil, pues el movimiento no es un agregado de etapas; señalan únicamente elementos simultáneos, porque la multiplicidad de partes sucesivas con que pensamos el tiempo sería en el fondo una coexistencia de localizaciones espaciales. El bergsonismo no tenía más que extender al mundo externo la naturaleza de la *durée* interior, para que los conceptos abstractos quedasen desprovistos de objetividad absoluta respecto de todos los campos del conocimiento. Y es lo que ha hecho, pero antes de examinar el desarrollo de esas teorías más elaboradas sobre el concepto en general, nos interesa ver si esa actitud primera, que hemos hallado tan presente en el *Essai*, se ha mantenido a través de la obra bergsoniana, de modo que pueda decirse una de sus auténticas bases; y no menos interesa examinar si aparecen otros matices y rasgos ulteriores igualmente decisivos.

## **2.2 La *Introduction à la Metaphysique* y el simbolismo de los conceptos**

La adjudicación de la primera obra bergsoniana fue definitiva: cuando su autor vuelve a ella después y quiere insinuar nuevamente los orígenes de la deformación conceptual de la *durée* pura, vuelve también, en una u otra forma, a la visión espacial que se incluye en todo número y en toda distinción precisa de términos abstractos. Al referirse en *Matière et mémoire* (1949b, pp. 206-208), el método inaugurado por el *Essai* resume así sus conclusiones con respecto al problema de la conciencia:

(...) nos ha parecido que el trabajo utilitario del espíritu, en lo que concierne a la percepción de nuestra vida interior, consistía en una especie de refracción de la duración pura a través del espacio, refracción que nos permite separar nuestros estados psicológicos, llevarlos a una forma más y más impersonal, imponerles nombres, en fin



hacerles entrar en una corriente de la vida social. (Bergson, 1949b, p. 206)

Y más adelante insiste en que lo forjado así es una duración cuyos elementos se disocian y yuxtaponen (1949b, p. 207). Para Bergson, pues, subsiste aún como devastadora realidad de nuestro entendimiento “la obsesión de las imágenes sacadas del espacio.” (1949b, p. 165).

En *L'Evolution Créatrice* (1948c), obra central para el bergsonismo, que se abre por una original exposición de la *durée* interna (1948c, pp. 1-7), se ha efectuado la transfusión de esta continuidad dinámica, “evolución creadora”, al campo de la vida en toda su amplitud. Y ante ese *élan vital*, concebido a la manera de una conciencia superior, se pone nuevamente, como de paso, el problema sobre la multiplicidad (1948c, pp. 258 y 259). La respuesta es la misma de antes:

En el espacio, y sólo en el espacio, sin duda alguna, es posible la multiplicidad distinta: un punto es absolutamente exterior a otro punto... Unidad y multiplicidad abstractas son, como se quiera, determinaciones del espacio o categorías del entendimiento, puesto que especialidad e intelectualidad se calcan una sobre otra. Pero lo que es de naturaleza psicológica no podría aplicarse exactamente sobre el espacio, ni entrar del todo en los cuadros del entendimiento. (1948c, p. 258)

Hallamos aquí plena conformidad con las conclusiones del *Essai*. Pero las líneas que siguen al último texto citado significan ya un nuevo modo interesante de afrontar —de expresar, al menos— la misma cuestión: se dice allí que el yo no puede decirse con plenitud ni uno ni múltiple, aunque sea cierto que estas dos ideas reunidas puedan dar una imitación aproximada de la continuidad interior (1948c, pp. 258 y 259). Estas palabras pueden sugerirnos el sesgo particular que tomó de

preferencia la crítica bergsoniana con respecto al punto que tratamos, en la famosa *Introduction à la métaphysique*<sup>16</sup>, artículo publicado entre las dos obras fundamentales a que acabamos de referirnos, *Mateiré et Mémoire* y *L'Evolution Créatrice*. Importa por lo mismo, que consagremos nuestro interés a la actitud de Bergson en esas páginas.

Trata el filósofo de elaborar una teoría sobre el método de la Metafísica: se habla de conceptos, o de ideas abstractas, o generales, o simples (1950, p. 185), tomadas en su sentido propio (1950, pp. 188 y 189). Desarrolla en antítesis la suerte de ese conocimiento relativo, exterior, compuesto, (el *análisis* conceptual), que se contrapone a la *intuición*, vista total e indivisible adentrada en lo íntimo de lo absoluto. Más por ahora nos interesa captar allí la postura ante los conceptos deformadores de la *durée*, puesto que se parte también de este centro indefectible. Pero, aunque siempre apoyado sobre él, es cierto que el nuevo planteamiento pareciera girar un poco hacia horizontes menos imaginativos: aquí el problema con las ideas universales es desde un principio el de su *inadecuación*: ¿cómo una serie de aspectos generales incompletísimos va a pretender en su propia pobreza pagar el equivalente de una pieza de oro que es el conocimiento de lo concreto con su complejidad viva? (1949b, pp. 185-211). Bergson se cuida de precisar que hay en eso un problema grave, porque el concepto *deforma siempre que generaliza* (1950, p. 187); por el hecho mismo de encuadrar su objeto en límites demasiado amplios, lo comienza a desfigurar. Y las desfiguraciones pueden presentarse apadrinadas por escuelas filosóficas muy distintas, y aun contrarias; de entre las ideas generales unos tomarán esta como fundamento, otros aquella; pero siempre un molde donde entra muy ancha la cosa misma, hasta perder su personalidad y falsear su verdadera naturaleza (1950, pp. 187 y

---

16 Cfr. la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 11 (1903), pp. 1-36. Reproducido luego, con algunas variantes que no hacen a nuestro asunto, en Bergson, 1950, p. 117-227, de donde tomamos las citas.

189). La causa de que esta generalización sea no sólo pobre sino positivamente falsa, de que nos lleve así a errores sinietros en el conocimiento del yo, está, conforme a lo que parece desprenderse del texto, en que ella hace que tomemos como partes manejables del todo, y no como simples *aspectos* de él, las representaciones abstractas. Tal es, en efecto, la conclusión a la que se llega sobre la naturaleza del concepto universal<sup>17</sup>, y sobre la ilusión que él nos hace sufrir inevitablemente.<sup>18</sup>

¿Por qué este presentarse por fuerza a nuestra mente como partes los conceptos, si el mismo Bergson cae en la cuenta y nos previene de que estos pueden ser sólo puntos de vista sobre el conjunto total, simples aspectos de todo indivisibles? ¿Por qué, dentro del problema sobre la objetividad de los conceptos, reducir el capítulo de la inadecuación deformadora al de una fragmentación injusta del objeto indivisible? La explicación obvia de la postura bergsoniana aquí, es también una visión imaginativa subyacente. Para ver si esta existe en realidad, si determina las conclusiones expuestas, es indispensable examinar los ejemplos mismos que las ilustran.

El yo no puede decirse una *multiplicidad*, porque deberíamos añadir enseguida que se trata de una multiplicidad en nada semejante a otra cualquiera: lo que equivale a darnos cuenta del *trabajo disecador* de este concepto —piensa Bergson— y decirnos que la realidad simbolizada por él es precisamente la negación de todo lo que nos ofrece el símbolo, este símbolo

17 Los conceptos son partes del símbolo, (Bergson, 1950, p. 192), es decir elementos de la traducción (Bergson, 1950, p. 196) con que figuramos la realidad; pero en la realidad misma no corresponden a ellos partes algunas, que no se dan: lo que intentan decir, afirma Bergson, los conceptos su manera es “el todo visto bajo cierto aspecto elemental” (1950, pp. 191), “notas tomadas sobre el conjunto”, “expresiones parciales” (1950, p. 192).

18 Cf. lo que se dice sobre esta ilusión, es decir que debe atribuirse a la ineptitud intrínseca del concepto y no sólo a un error reformable de quienes lo manejan (1950, pp. 193). La conclusión es que nuestra *durée* no podrá encerrarse en una representación conceptual (1950, pp. 188 y 189).

que solidifica lo que ya fluyó y nos lo divide en pedazos yuxtapuestos y numerables (1950, p. 189). La *unidad* de la duración interna es también una deformación conceptual; porque esta unidad móvil, cambiante, matizada, viva, que encontramos en el yo concreto, casi no se parece a la unidad abstracta, yerta, vacía, del concepto general (1950, p. 187). Y lo mismo sucede con la *síntesis de lo uno y de lo múltiple*: aunque, vista desde dentro, la duración puede traducirse como unidad y multiplicidad (y como otras mil cosas), el puro agregado de esos dos conceptos no me da en sí nada que se parezca a la duración misma (1950, p. 187).

¿No se insinúa aquí también una concepción imaginativa del contenido mental? Si la idea de unidad le dijera al filósofo limpiamente la indivisión del objeto y su distinción, por lo mismo, de otro cualquiera; si la idea de multiplicidad le diera este simple dato: que el objeto no se reduce a una identidad en donde no pueda señalarse de cualquier modo una cosa y otra cosa, ¿por qué tachar entonces de deformante una representación que no pretende en absoluto dar de sí nada más sino este contenido indiscutiblemente realizado en su objeto? En cambio, si “unidad” es, ante todo, la *imagen* de algo seco y vacío, visto como la condensación estática de toda la corriente interna total, claro que no hay allí más que un símbolo deformante; si “multiplicidad” es precisamente esta colección de fragmentos arbitrariamente desarticulados dentro de lo que fluye, claro que esa idea no podrá insinuar un aspecto sin desvirtuarme radicalmente el todo; y entonces la reunión de la unidad y multiplicidad resultaría por fuerza una composición de *partes* (imágenes extensas) que pretenderían recomponer el todo, cuando en realidad se limitan a sugerir una junto a otra, en simbolismo lejano, varias expresiones de aspectos del mismo todo: las ideas universales, que agrupamos para identificar un objeto particular, aparecerán así necesariamente como pedazos yuxtapuestos que, sin embargo, corresponden no a partes de la cosa, sino a partes de su

símbolo mental, conforme a lo que Bergson nos decía. Esas representaciones, como son *extensas*, buscarán integrarse en un cuadro único, y no podrán intentar la recomposición de su objeto sino por vía de agregación espacial. Si aquí se habla de la ilusión por la que juzgamos poder comprender el todo con las partes que nos darían los conceptos, es únicamente después de haber hecho referencia al modo de obtener esos conceptos universales: por ellos hemos pretendido representar, asociándola, lo que en el objeto es una *semejanza* respecto de otros; pero al abstraer (recordemos lo que en el *Essai* nos decía sobre lo abstracto), solo hemos separado espacialmente, “imaginativamente” una nota, un sector de la representación extensa, que deberá agruparse con otros sectores de imágenes cuando intente volver a construir su objeto; de allí vendría la ilusión de creer que a esas *partes del símbolo* corresponden en la realidad otras *partes del objeto*.<sup>19</sup> Parece, pues, que el nuevo planteamiento de la *Introduction à la Métaphysique* sobre la inadecuación deformante del concepto, se explica por la misma actitud empirista de “imaginación” patente desde el comienzo de la obra bergsoniana.

En todo caso, esta manera de mirar el concepto de fondo y forma a la vez, de dar un mismo alcance a “lo que se concibe” y “al modo como se concibe”, queda bien confirmada en el análisis expreso que la *Introduction à la Métaphysique* consagra a un aspecto clave de los conceptos abstractos dentro del bergsonismo: su inmovilidad, incompatible con el puro movimiento que es la *durée* (1950, pp. 200-202). Atendamos también a estas consideraciones. El estado o la cualidad interior que yo aíso por la abstracción se mantienen idénticos, inmutables, mientras los considero conceptualmente. Pero la realidad de mi conciencia es que toda ella va cambiando y renovándose en perpetua conmoción radical. No hay dos momentos del

---

19 Hay lo que se diría escolásticamente un predicar no sólo “id quod concipitur” sino también el “modus quo concipitur”

todo iguales para un ser conciente, nos ha dicho Bergson (1950, pp. 183-184). Y no acierta él a explicarse cómo una representación fija y estática puede ser conocimiento plenamente objetivo, no deformador, de lo que es movilidad e innovación; cómo pueda ninguna amalgama de esas imágenes yertas reconstruir el curso de lo que ‘dura’. Luego es evidente que, si el filósofo muestra esa desilusión ante los conceptos, esperaba de ellos algo más que lo que exigen otros: porque muchos se contentan con pedir que la representación inmutable, para que sea objetiva, corresponda a un *aspecto particular conservado* en las cosas móviles, aunque el *aspecto general* del todo haya cambiado. ¿Acaso la *durée* bergsoniana deja de ser *durée* porque a cada momento sea nueva?— Le podrían objetar a Bergson; porque ese concepto, *durée*<sup>20</sup>, *no incluye, para esta otra manera de concebir las cosas, ninguna representación especial de indeterminación, de anquilosamiento frío, añadida a su significado propio de sucesión continua, o de lo que signifique en el lenguaje bergsoniano. Ese lastre de rigidez y de aislamiento pertenece al modo inevitable de que la mente se sirve para expresar las ideas abstractas y no se incluye en absoluto dentro de sus pretensiones objetivas. La concepción ‘en espacio’ de los datos mentales, característica del Essai*, concuerda, pues, plenamente con esta actitud mental del artículo ahora comentado, actitud que podríamos llamar de una exigencia ultrarealista con respecto a la objetividad del concepto. Pero hay que reconocer que Bergson desde este momento no insistirá tanto en las abiertas concepciones imaginativas del *Essai*. Seguirá hablando siempre con mucha frecuencia de la obsesión del espacio; volverá en ocasiones a las claras imágenes espaciales de la multiplicidad y del movimiento; pero el problema de fondo respecto a los conceptos abstractos se planteará de preferencia como el de una *inadecuación deformadora*, la misma

---

20 Por más que Bergson lo llame “concepto nuevo”, fruto de la intuición y vivificado por su soplo creativo (Cf. Bergson, 1950, pp. 188, 197 y 213), es un universal aplicado a diversas conciencias, o por lo menos a los diversos momentos de la conciencia propia.

que venimos considerando en toda esta parte a propósito de la *Introduction*.

Esto es, en otras palabras, el problema del simbolismo de los conceptos. La expresión es típicamente bergsoniana y condensa todo este asunto: las ideas universales, sacadas de la realidad por vía del empobrecimiento, tienen indudablemente lo que podría llamarse un cierto fondo objetivo; me dicen algo, por más que en términos imprecisos y comunes, de la cosa misma. Con todo, estos conocimientos nunca llegan a lograr la objetividad estricta; siempre me desfiguran el tema de que tratan; dejan turbio todo lo que tocan con buena intención de expresarlo. Hay, pues, una base de verdad en sus generalidades, pero se interpone un elemento desconcertante que impide a esa verdad ser, aun en medio de su pobreza, pura y definitiva. Por consiguiente, el conocimiento conceptual es simbólico; nos lleva a las cosas, pero sólo a través de imágenes ajenas. De allí que puedan crearse antítesis en torno a él, como se hace en la *Introduction a la métaphysique* cuando se dice del concepto, casi a renglón seguido: no nos da nada parecido a la realidad, y también: nos dice algo, sí, pero ¿qué sacamos de allí para la Filosofía? Lo interesante es conocer las particularidades concretas del objeto (Bergson, 1950, p. 197). Una vez que las encontremos mediante la intuición, volveremos a descender hasta las ideas abstractas para comprender —sólo entonces— por qué pueden ellas decirse, con algún fundamento, de las cosas singulares (1950, pp. 189 y 197). Parece ser tal la naturaleza figurativa de los conceptos, que mientras no estemos en posesión de la clave imprescindible no lograremos descifrar su simbolismo. Antes de la intuición no podrían introducirnos, en rigor filosófico, dentro de su objeto; pero obtenido ese contacto íntimo con él, les hallamos algún sentido aceptable. Queda traducida, pues, en la palabra ‘simbolismo’ la actitud empirista de la *Introduction á la métaphysique* consistente en una desconfianza general hacia los conceptos universales: se reconoce su nativa inserción en la realidad, pero no

sabría decirse hasta qué punto llegue su enseñanza objetiva acerca de ella (1950, pp. 177-182)<sup>21</sup>.

### 2.3 Últimos matices y conclusiones generales

La obrita *Le rire*, que precedió no mucho a *Introduction à la métaphysique*, preludia ampliamente –en el tema concreto de la significación de lo cómico– las ideas que el célebre artículo iba a desarrollar<sup>22</sup>. Un año después de la *Introduction à la métaphysique*, la noticia sobre *La vie et L'oeuvre de Ravaisson*, ‘bergsonificando’ quizá al personaje, como se dijo (Bergson, 1950, p. 253), volvería a insistir con variaciones leves en el mismo punto de vista: el platonismo, con frecuencia muy operante en Aristóteles (1950, p. 358), –aquí está toda la crítica a las ideas universales– nos hace marchar de generalidad en generalidad a lo vacío, en el camino de la pura nada, lejos del terreno sólido de lo real (1950, pp. 157 y 258), la idea abstracta y general sólo unifica, comprendiendo juntas las diferencias particulares, en una oscuridad común; es una afirmación hecha de negaciones, una forma circumscripita del vacío (1950, p. 259).

Así llegamos nuevamente a *L'évolution créatrice*, de la que dejamos dicho que reflejaba la nueva postura de la *Introduction*. En efecto, se sigue hablando de *simbolismo* para caracterizar la obra de los conceptos universales<sup>23</sup>; y en la práctica misma

21 “Simbolismo” es una palabra característica para designar el alcance del concepto, aunque a veces haya vacilación al emplearla, reflejo quizás de una vacilación interna sobre el valor de los conocimientos abstractos.

22 Cf. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, 1947. Capítulo III, especialmente las pp. 115 a 121. Véase insiste luego el filósofo (p. 120) en el carácter de las ideas abstractas, corregido por la intuición del arte, ese arte del que hablará luego, por boca de Ravaisson (*La vie et l'oeuvre de Ravaisson*, en Bergson, 1950, p. 266)

23 Cf. v. gr. (Bergson, *L'évolution créatrice*, 1948, p. 342). En la página 368 de esa obra se califican expresamente de “symbole imaginaire” los conceptos científicos. Antes se ha descrito la naturaleza de estos conceptos (1948, pp. 328 y 329) en términos semejantes a los empleados en la *Introduction* para condenar el papel inmovilizador de la idea abstracta



del autor subsiste el empeño de evitar toda abstracción de un aspecto fijo que se pueda predicar como válido respecto a la *durée*. Porque en esta nada se repite: “la repetición no es posible sino en abstracto: lo que se repite es tal o cual aspecto que nuestros sentidos y sobre todo nuestra inteligencia han separado de la realidad” (1948, p. 46)<sup>24</sup>. Y esa separación aparece, claro está, funestamente deformada (1948, p. 46); tal es precisamente el error del mecanicismo y del finalismo clásicos<sup>25</sup>, que gracias al esfuerzo de la inteligencia trabajan falsamente, con elementos bien determinados y distintos dentro de la incontenible corriente vital. Por eso fallan también las definiciones acabadas en el campo de lo que es tendencia y proceso de realización (1948, pp. 13 y 137). En una palabra, es la naturaleza de los conceptos abstractos —representaciones cortadas, inmóviles y vacías, vistas siempre en cuanto tales— la que nos impide predicarlos con absoluta objetividad de lo que siempre cambia radicalmente; es la concepción empirista de ese fondo y esa forma considerados juntamente en los conceptos, la que sigue determinando el simbolismo de ellos.

Para cerrar ya esta revisión de los fondos conceptuales del bergsonismo y completar nuestros materiales con miras a la síntesis, debemos añadir unas líneas sobre los dos importantes

---

cuando ésta se predica de la *durée*: La ciencia trabaja con signos, más precisos y eficaces, sin duda, que los del lenguaje, pero —como todos los signos— paralizadores del movimiento al dar bajo una forma definida un aspecto fijo de la realidad; se logra, sin embargo, con los símbolos científicos una recomposición artificial de la realidad que equivale, para la práctica, al objeto móvil.

24 Cf. además (1948, 1-2 y 5-6); Es interesante notar que en este último sitio Bergson especifica en qué sentido fundamental nuestros estados son irrepetibles: aunque en superficie fueran idénticos, jamás se repetirían en profundidad, porque al menos se añadiría en la presunta repetición la memoria operante de lo vivido hasta entonces. Por aquí se ve cómo Bergson compara siempre la totalidad concreta del objeto con la forma empobrecida y desligada que es para él la idea universal; y de la comparación se deduce que esta idea inmutable no es perfectamente objetiva.

25 Para todas las relaciones de estas dos teorías científicas con el asunto de la abstracción en la *durée* Cf. 1948, pp. 23 y 53.

ensayos introductorios de *La pensée et le mouvant*, que —por el testimonio de su mismo autor— contienen un recuento personal de trascendencia sobre su método filosófico (1950, Avant-propos). Desde luego, hay allí frases particularmente expresivas, que parecen sacadas del *Essai*, por sus claras referencias a la deformación espacial obrada sobre nuestro espíritu por los conceptos; aquí tenemos una: “Si hablásemos constantemente el lenguaje abstracto, que pretende pasar por ‘científico’, no tendríamos del espíritu sino su imitación por la materia, porque las ideas abstractas han sido sacadas del mundo exterior o implican siempre una representación espacial: y sin embargo creeríamos haber analizado el espíritu” (1950, p. 42)<sup>26</sup>. Pero, aunque es indudable que estas afirmaciones siguen la línea primera del *Essai*, se hallan, con todo, muy influenciadas por la elaboración subsiguiente de las teorías con respecto al origen y finalidad de la inteligencia; y, para que todo quedase claro, tendríamos que adelantar aquí lo que tiene su sitio en un próximo capítulo, acerca del papel que en esa misma elaboración ha jugado precisamente la actitud espacial ante el concepto. Por eso será más útil considerar los enlaces con estudios anteriores del autor, y las direcciones espontáneas que su mismo trabajo intelectual nos descubre aquí.

Al rehacer en síntesis su propia ruta de filósofo Bergson nos narra su encuentro con el tiempo real, y juntamente sus primeros pasos en la nueva filosofía, cortada a la medida de las cosas (1950, pp. 1-5): el tiempo que se mide y se enumera no es el tiempo que vivimos: nuestras operaciones conceptuales no se realizan sobre el *durar*, sino sobre una línea inmóvil que *no dura* (1950, pp. 1-5)<sup>27</sup>, así, con esa imagen, queda resu-

---

26 Cf. asimismo 1950, pp. 41, 42, donde se habla sobre la insuficiencia de nuestra visión intelectual del espíritu, que consiste en dárselo “especializado”.

27 Más adelante (1950, p. 11) vuelve Bergson expresamente a su tema primitivo de la doble representación, en *durée* y en espacio, de la multiplicidad.

mido el fondo espacial de nuestro concepto de número, que se aplica a la *durée*. La transposición de esta en espacio se atribuye, por lo demás, a los hábitos del lenguaje, moldeados sobre el sentido común (1950, p. 4): “Cuando evocamos el tiempo, es el espacio quien responde a la llamada”, se nos dice (1950, p. 5). En realidad, obramos así, científica y aun espontáneamente, por buscar lo repetible, base de nuestros cálculos: pero lo repetible es lo que no dura, lo inmóvil (1950, pp. 3-4). La *durée* no entra, pues, en nuestros cuadros conceptuales; no es una ni múltiple, en rigor (1950, pp. 4-5); ni es tampoco previsible, porque todo concepto abstracto del futuro nos ocultaría su interior auténtico, y sólo nos daría su configuración externa; la acción libre no se puede predecir ni conceptualizar (1950, pp. 10-11). Bergson recuerda con agrado sus conclusiones primeras sobre el libre albedrío y sobre la numeración y la medida en intensidad de los estados de conciencia (1950, pp. 20-21)<sup>28</sup>, dos grandes cuestiones del *Essai*. Recalca que los pseudoproblemas en torno a estas cuestiones nacen de la confusión entre la *durée* y lo extenso: atribuimos a la cosa la fijeza, la discontinuidad, la generalidad de las palabras con que las designamos y, por consiguiente, de los conceptos mismos, hechos para hablarse (1950, p. 20-21).

Queda en pie, por tanto, que el concepto en su abstracción no se aplica directamente a las cosas del espíritu, donde vige la continuidad móvil, la renovación perpetua; tenemos ante los ojos esa originaria mixtificación de espacio que explicaría en muchos, acaso en todos los conceptos, su ineptitud para dar con el fondo íntimo de la *durée*. Pero también se pone fuera de duda que nada de esto quita a nuestras representaciones abstractas y universales su radiación esencial en la realidad concreta: es en el segundo de estos ensayos donde ha dado Bergson la que podría ser su última palabra respecto del valor

---

28 Lo de la intensidad de los estados de conciencia se enlaza con el capítulo I del *Essai*, que no hemos considerado expresamente.

objetivo de nuestras generalidades conceptuales (1950, pp. 55 y 64). Se nos muestra aquí un cuidado nuevo por reducir a teoría lo que vive y se mueve de tiempo atrás en los causes intelectuales del filósofo. En efecto, quizás la primera parte de la introducción expresaba todavía una actitud algo vacilante con respecto a las raíces del concepto en la realidad: se trataba de un extracto fijo, disecado, vacío; de un sistema de ideas generales abstractas sacadas de la misma experiencia, o mejor de sus capas más superficiales; con ellos plantearíamos problemas que se quedan en la envoltura de las cosas (1950, pp. 8-9); y más adelante se decía que el pensamiento conceptual nos pone en presencia de “una realidad deformada o reformada, en todo caso arreglada” por nosotros mismos (1950, p. 22). A estas dudas se ha impuesto ahora una sencilla estructuración del contenido de nuestros conceptos que, quizás por su empeño mayor de sistema, nos deja más claramente a la vista aquella concepción radical sobre la naturaleza representativa de esos conceptos generales. Destaquemos el sentido de los pasajes que más interesan (1950, pp. 57 y 58): es imposible negar en buena parte de nuestras ideas generales la cimentación objetiva. Unas las obtienen a través de largos manejos y conexiones; otras directa y como naturalmente. Pero, aun en este último caso, las exigencias del individuo y de la sociedad (exigencias *espaciales*, según el contexto bergsoniano) introducen su ganga siniestra; y si el esfuerzo científico-filosófico nos llega a librar de ella, nuestra visión seguirá siendo —en este supremo avance por vía conceptual hacia las cosas— esencialmente aproximativa. Al llegar a este punto nos queda entre las manos como adquisición fundamental un doble carácter respecto de los productos de nuestra inteligencia abstractiva: enlace original con la realidad, por lo menos tratándose de nuestras ideas primigenias, las que más nos interesan en esta investigación sobre los fondos conceptuales del bergsonismo. Por otro lado, esencial deformación, más o menos acentuada, en las ideas todas, por un influjo espacial ineludible. Este

resumen nos prepara el camino para una conclusión bien fundamentada en torno al tema de esta primera parte.

Hemos recorrido los principales pasajes de las obras de Bergson en que podemos penetrar, por debajo de la doctrina organizada, hasta el subsuelo originario de las primeras actitudes, ante el contenido conceptual; y estas, que hemos identificado más arriba como ‘empiristas’, podrían ya reducirse en lo que tienen de más propio a dos fundamentales, las que llamamos actitud imaginativa y actitud simbolista. La primera consiste en ver el concepto como una representación extensa y concreta determinada, semejante a esas imágenes que proyectamos en la pantalla de nuestras figuraciones espaciales. Todo lo abstracto sería por su naturaleza un fragmento separado dentro de un espacio ideal. En consecuencia, el concepto deforma espacialmente las realidades que no son espacio. La segunda actitud es un cierto modo de considerar el sentido del concepto: sería este una representación en que cuentan por igual el fondo y la forma, inseparablemente; hablar por conceptos de un objeto equivaldría a proyectar sobre ese objeto no sólo el significado que los conceptos pretenden manifestar, sino también ese carácter impersonal, rígido y roto con que pensamos lo abstracto. Se pretendería con esta actitud que, si los conceptos hubieran de considerarse totalmente ‘objetivos’, su objeto debería realizar en sí no sólo el contenido sino el modo de contener que se da en ellos. Pero quien reclama esta total equivalencia de fondo y forma, no podrá asignar otro carácter al conocimiento abstracto de estas cosas singularísimas y concretas que vemos, sino el de “símbolo”, por cierto deformador, aunque no desprovisto de un entronque iluminador frente a la misma realidad. Y esta es, a no dudarlo, una típica actitud bergsoniana.

Hemos podido reconocer que, en la primera obra, *Essai*, las dos actitudes se fundían, pues la primera —de imaginación— determinaba la segunda de simbolismo respecto a la *durée* interna, simbolismo entroncado de alguna manera con

la naturaleza de la *durée*, pero contaminado por la forma del espacio, que era el modo de ser imprescindible en la génesis del concepto, e imprescindible en la predicación del concepto. Con el progreso de las investigaciones, la actitud imaginativa tiende a perderse en el primer plano, se esconde tal vez tras las expresiones insistentes de la tendencia simbolista, pero ciertamente vive y actúa en las ideas de movimiento y tiempo abstracto, esenciales al bergsonismo, que sólo son el fruto de esa idea de multiplicidad por yuxtaposición en la que veía el filósofo desde el comienzo de la contradicción misma de la *durée*. En definitiva, nos parece abundantemente comprobada en los textos la conclusión de que es una peculiar postura ‘imaginativa’ ante el concepto la que determina esa base primera del bergsonismo, esa idea de una *durée* irreducible a número y a términos abstractos.

Al decir postura imaginativa ante el concepto, no queremos decir, por supuesto, que Bergson reduzca enteramente el concepto a la imagen, el conocimiento abstracto al conocimiento de lo sensible y concreto en cuanto tal; los ulteriores pasos de nuestro estudio mostrarán que él reconoce ampliamente las características exclusivas de los conceptos universales. Lo que ahora subrayamos es que él, sin encontrar para nada incompatible aquel aspecto de representación sensible y determinada (al menos difuso y vago) con el aspecto de aplicabilidad uniforme a muchos objetos diversos, no considera tampoco en la práctica dos géneros irreducibles de conocimiento en el contenido mental: no separa radicalmente en este, como hace la tradición intelectualista, la imagen y el concepto: lo que incluye una visión espacial o sensible en concreto, por una parte, y lo que la excluye totalmente, por otra. Así pues, con mayor exactitud diríamos que hemos descubierto en Bergson una postura ante el contenido mental, es decir, ante los conocimientos ordinarios que tenemos cuando pensamos ‘claramente’, ‘definidamente’, en conformidad con la pendiente natural de nuestra mente (1950, pp. 30 y

33). Entre esos conocimientos viven, claro está, también las imágenes: pero Bergson no distingue irreconciliablemente lo imaginativo de lo conceptual. De allí que, mientras cree ver siempre en el fondo del concepto una imagen extensa, no desconoce, sin embargo, la potencia significativa por la que ese concepto pretende aplicarse a muchos antes que participarían de la nota común representada o, mejor dicho, ‘simbolizada’ por esa imagen –concepto que, si bien no puede predicarse totalmente en la misma forma de todos los objetos a los que se refiere, lleva sin embargo en su misma esencia referirse a todos ellos. Parece que así se explica perfectamente ese carácter de símbolo que Bergson atribuye a los conceptos con que intentamos explicar la *durée*. Así se explicarían también las vacilaciones que hemos visto en él respecto del alcance objetivo que podemos dar a esos conceptos simbólicos.

Nada ilustrará mejor nuestro pensamiento sobre esta postura inicial de Bergson ante el contenido mental, que un párrafo de *Matière et mémoire* (1949) con toda la claridad y plasticidad bergsonianas. Se trata allí de la confusión por la que no se quiere ver sino una diferencia de intensidad y no de naturaleza entre la percepción pura y el recuerdo:

Se pretende, dice, que estos estados mixtos, compuestos – en diversas dosis- de percepción pura y de recuerdo puro, son estados simples. Con eso nos condenamos a desconocer tanto el recuerdo puro, como la percepción pura, a no conocer sino una clase de fenómeno, que llamaremos recuerdo a veces y a veces percepción, según que en él predomine uno u otro de estos dos aspectos, y por consiguiente a no encontrar entre la percepción y el recuerdo sino una diferencia de grado y no ya de naturaleza. (1949, pp. 69 y 70)

Y sigue ponderando las pésimas consecuencias de esta actitud.

Este trozo tiene el valor especial de referirse en su sentido propio también a una actitud ante contenidos mentales; más aún, se siente uno tentado de decir que se está hablando aquí de la idea y de la imagen: ¿No se designa luego ese “recuerdo puro” con el nombre de *idea* (1949, p. 140), nombre que significa la estructura intelectual completa (1949, p. 128, 129, 135 y 137), y por lo tanto también los conceptos universales?<sup>29</sup> Y esta percepción, en cuanto distinta del puro recuerdo, de la idea pura, ¿no es ella misma una imagen, como se expone aquí largamente? (1949, capítulo I). Pero claro está que Bergson no se refiere al aspecto de ‘representación extensa o sensible en concreto’ cuando vindica una diferencia de naturaleza entre idea e imagen entendida así; no ve ese aspecto: y por eso mismo no está fuera de sitio el señalar que, aun tratando de estos dos elementos así irreductibles para él, no ve inconveniente en considerarlos impregnados el uno del otro, penetrados siempre y mezclados entre sí por un fenómeno de endósmosis (1949, p. 60); concretando más su pensamiento, llega a verlos unificados dinámicamente en un “progreso”, es decir en una continuidad de movimiento que va desde la idea pura hacia la imagen, sin saltos ni cortes bruscos (1949, p. 135)<sup>30</sup>.

Por aquí vemos, pues, que en la actitud primera de Bergson ante el contenido mental no se excluye en manera alguna la distinción entre imagen y concepto; el punto está en que esa distinción no se funda en el modo espacial, sensible y determinado de representar lo concreto; más aún, precisamente quizás sobre esta base espacial, común a los contenidos mentales, se dejan puestas las cabeceras de puente para que, cuando llegue la hora de la construcción sistemática, la corriente

---

29 Cf. en el párrafo en que Bergson urge la necesidad del elemento activo con poder de universalización, que asimile en la memoria la imagen flotante del recuerdo a la percepción actual concreta (1949, pp. 130 y 131)

30 Con la palabra consagrada: *progrès*.



dinámica del ‘pensamiento’ junto esos dos contenidos dentro de un típico ‘progreso’ bergsonian. Por lo pronto hemos tratado sólo de ver las posiciones tomadas espontáneamente por el autor delante de sus propios instrumentos de trabajo intelectual; dejamos por eso a un lado la doctrina organizada que ya en *Matière et mémoire* se va destacando precisa, y que recogemos en nuestra parte segunda.

La investigación desarrollada hasta aquí abre, en efecto, el camino para que en una segunda parte tratemos de ver cómo nuestro filósofo, trabajando con la actitud que hemos creído entrever en él respecto del contenido mental, construye a pasos fuertes, presentidos ya desde la postura inicial, una doctrina sobre el concepto que se encuadra en una nueva visión del ser y del conocer donde pondrán su huella inconfundible precisamente estos mismos conceptos universales interpretados en forma tan característica.

### INTEGRACIÓN DE LA DOCTRINA SOBRE EL CONCEPTO

La meta que se propone en esta otra parte, la más extensa de nuestro estudio, es reconstruir la doctrina integral sobre los conceptos universales, que Bergson ha dejado desarrollada con abundancia a lo largo de sus obras. Pero esta reconstrucción no quiere contentarse con ordenar los elementos que aquí y allí se encuentran, para ofrecer el cuadro bien organizado de un sistema donde se estudian progresivamente el hecho mismo de la existencia de conceptos universales, su naturaleza y su valor, su estructura psicológica; el camino que emprendemos pretende ante todo seguir ‘desde dentro’ –con expresión bergsoniana- el desarrollo de esa doctrina. Para conseguirlo quisiéramos internarnos ahora en la dirección misma de esas ‘líneas de hechos’ por las que Bergson dice haber andado siempre, mientras rechazaba la tentación común de una fácil filosofía que presume poder extender a campos nuevos, por una simple generalización, las conclusiones obtenidas en un ámbito circunscrito de experiencia (1949, pp. 2-4; 1950, pp. 97 y 98): no es, con todo, un afán de acomodarnos a la manera bergsoniana, fruto acaso de una simpatía todo lo justa que se quiera, o de un empeño concienzudo de fidelidad al objeto tratado, lo que principalmente nos induce a proceder con el método que decimos, sino la exigencia misma

del trabajo que hemos propuesto: queremos llegar no sólo a las afirmaciones bien formuladas –menos interesantes mientras más generales-, sino también al movimiento íntimo de la mentalidad bergsoniana, seguido desde su fuente. Queremos sorprender el origen mismo de las teorías en el instante en que brotan desde las primeras actitudes, inconscientes acaso, de un espíritu en plena actividad. Para esta empresa creemos poseer ya las líneas orientadoras, las que guiaron espontáneamente el pensamiento de Bergson en puntos decisivos. Seguiremos, pues, las proyecciones claras de esas actitudes ya conocidas y procuraremos establecer sólidamente su influjo en la doctrina sobre el concepto, descuidado a veces, o tocando sólo de pasada, otros influjos laterales que no pretendemos negar; los que nosotros seguimos en todo caso, arrancan del centro que Bergson declara irremplazable en su filosofía: la concepción de una *durée* que no puede reducirse a los conceptos universales de una inteligencia abstractiva. Así será posible formarse una idea de conjunto, dinámica en su amplitud, que nos indique desde el interior lo que son los conceptos universales del bergsonismo. De esta manera nos sentiremos luego capacitados para decir una palabra de juicio sobre el significado y el valor de la doctrina que Bergson nos ha dejado.

### **3. La existencia de conceptos universales y su significado en la inteligencia humana**

#### **3.1 Lo universal, innegable propiedad del hombre**

Desde el comienzo de su obra, y más claramente mientras más reflexionaba sobre sí, el filósofo –como también la filosofía en su conjunto- se ha topado dentro de la mente humana con la existencia de esas representaciones típicas que son los llamados conceptos universales. Bergson nunca los ha desconocido, y con la tradición más representativa ha visto en esa clase de conocimientos una característica del hombre. Esta

convicción, desarrollada sin duda ampliamente por el sistema<sup>31</sup>, se encuentra en forma espontánea a todo lo largo de la obra bergsoniana<sup>32</sup>. Esta recalca sobre todo la diferencia que existe al respecto entre el animal y el hombre; mientras la semejanza y la generalidad dentro de las cosas pueden ser de algún modo sentidas, vividas y actuadas por uno y otro, sólo el hombre posee la facultad de concebir su inteligencia reflexivamente los géneros<sup>33</sup>; sólo con el hombre aparece la reflexión y tras ella la capacidad de observar y comparar sin interés inmediato, de inducir y generalizar (1948b, p. 136).

El proceso de abstracción y generalización lo ha descrito el filósofo en varios pasajes, muchos de los cuales se organizan ya dentro del desarrollo de la doctrina y no necesitan señalarse singularmente en este punto de nuestro trabajo. Basta decir que Bergson comprende muy bien cómo una nota que la mente concibe despojada de toda característica individuante es sin más una representación que naturalmente pretende aplicarse toda y en igual forma a muchos objetos<sup>34</sup>. A propósito de estas cuestiones mostrará luego su conocimiento a las diversas doctrinas en torno a la naturaleza de la idea universal: examinará, por ejemplo, el problema de si la semejanza expresada en el concepto se percibe antes o después de la abstracción (1948b, p. 136); el nominalismo, en particular, al que podría

---

31 Cf. principalmente Bergson, 1948c, capítulos II y III. En el capítulo IV la exposición sobre “el mecanismo cinematográfico del pensamiento”, que es el conceptual, reconocido expresamente como el modo natural y ordinario con que actúa la inteligencia humana” (1948c, pp. 49, 315 y 325).

32 Cf. v. gr. Bergson, 1949b, p. 179; 1947, p. 124; 1948b, pp. 67, 68). Se trata, sin duda, de la razón discursiva, que trabaja con conceptos, de la que enseguida dirá que alega “razones”. (Bergson, 1948b, p. 68)

33 Cf. Bergson, 1930, pp. 176 y 177; 1948c, pp. 188 y 189; Bergson, 1950, p. 41. Se sobreentiende el ideal geométrico, conceptual, en esa reflexión.

34 Véanse algunos de los lugares diseminados aquí y allá, a través de toda la obra, que entresacamos sin pretensión ninguna de escoger los más significativos: 1948a, p.19; 1949b, 176; 1950, p.187.

creerse que nuestras interpretaciones anteriores han asimilado la postura bergsoniana, aparece enteramente captado por la penetración del autor<sup>35</sup>, que tiene por su parte otras teorías, las que en seguida examinaremos, para oponerse a todas las concepciones de quienes no explican cómo existe tras el nombre común otro elemento activo de conocimiento, más poderoso, el único capaz de organizar la absoluta diversidad de los datos individuales en síntesis dinámica, en intelección y en inventiva. Pero, fuera de todas esas afirmaciones sobre la existencia de una representación estrictamente universal, pueden tener mucho más interés las reflexiones del mismo Bergson que arguyen la realidad de ese hecho de conocimiento. Se trata de ciertos datos de nuestra actividad mental puestos de relieve por Bergson dentro de estudios que propiamente no se dirigen a probar la existencia de los conceptos universales. Esos estudios nos hacen ver cuán lejos estaba nuestro autor de la tesis nominalista pura y por lo mismo nos ayudarán a completar nuestra idea de sus actitudes fundamentales ante el contenido mental, para poder seguir las a lo largo de su doctrina sobre el valor del concepto.

Digamos primero una palabra sobre el análisis de la multiplicidad numérica en el *Essai*, que nos es ya conocido. Al considerar de cerca lo que significa esa unificación de lo múltiple que es la suma, Bergson arguye: “No basta decir que el número es una colección de unidades; hay que añadir que estas unidades son idénticas entre sí, o al menos que se las supone idénticas desde que se las numera”; pero advertir esa identidad implica entonces “descuidar sus diferencias individuales para no tener en cuenta más que su función común” (1948a, p. 57). Toda suma, pues, que reduzca a simple número una muchedumbre de cosas concretas, en definitiva, la noción misma de número, supone según Bergson un conocimiento

---

35 Cf. *L'intuition philosophique*, en 1950, pp. 125-129, donde se interpreta el nominalismo de Berkeley, y 1949b, pp. 173 y 181.

que expresa algo común a muchos objetos, pero que en sí mismo excluye la representación de toda individualidad en que esté encarnado lo común. Se pone así de manifiesto lo propio e intransferible de la representación universal, que es saberse una y unificante, pero esencialmente incompleta, incapaz de realizarse en las cosas sin la totalidad de estas otras notas que ella, en cuanto representación, excluye. Esta semejanza irreductible que no existe en la mente sino para lo desemejante, es lo que ha recalcado el análisis de Bergson: “Diremos, pues, -concluye- que la idea de número implica la intuición simple de una multiplicidad de partes o de unidades, absolutamente semejantes unas a otras. Y, sin embargo, claro que ellas deben distinguirse por algún lado, puesto que no se confunden en una sola” (1948a, p. 57).

Bergson sabe muy bien, por lo demás, que en todo lo desemejante puede hallarse la semejanza: examinando la teoría de asociación de unas en *Matière et mémoire* (1949b, pp. 181 y 187), da por cosa averiguada que remontándose a los géneros más altos siempre se encuentran notas comunes, con tal de ir dejando a un lado más y más detalles concretos (1949b, pp. 182 y 187). Y precisamente en estos análisis de *Matière et mémoire* es donde tenemos las más insinuantes observaciones acerca del elemento mental insustituible que concibe lo múltiple en esa unificación de que hablamos. Ese elemento es el que en el hombre exigen los diversos fenómenos de la memoria. Ya el aprendizaje mismo, el ‘saber de memoria’ una lección, por ejemplo (1949b, pp. 83 y 96), le parece a Bergson bien significativo; porque al haberla aprendido por sucesivas lecturas no significa que las mismas imágenes, desarrolladas una y otra vez, se hayan ido recubriendo y acumulando hasta producir una imagen compuesta, que sería sólo el resultado de la superposición de todas las demás; la repetición mecánica explica sólo el que se haya contraído un hábito corporal, un mecanismo en los órganos de la articulación que producirá siempre el mismo conjunto de palabras

(1949b, pp. 84 y 86); pero la combinación mecánica entre las sucesivas imágenes que llevan en su esencia a conservar los detalles propios aún de tiempo y de lugar (1949b, p. 88), no puede producir una nueva representación que me ofrezca el hecho mismo en cuanto prescinde de todas sus realizaciones particulares. Y allí es donde aparece el papel insustituible del concepto universal. -No se le escapa a Bergson que es éste el que reconoce en los diversos datos sensoriales un mismo género, un significado idéntico: el fenómeno de entender a través de sonidos articulados el pensamiento ajeno, implica para el filósofo, contra todas las teorías asociacionistas, un poder intelectual de universalización (1949b, pp. 128 y 146)<sup>36</sup>. Porque ¿qué sería la pretendida imagen auditiva de una palabra, la que evocaría en la mente por asociación mecánica cuando oímos pronunciar esa misma palabra de nuevo? -No puede ser un objeto de contornos definitivamente fijados, dice Bergson, pues la misma palabra, pronunciada por voces diferentes o por la misma voz en diferentes tonos, da sonidos diferentes, y por tanto impresiones sensoriales diferentes. Y aun en caso de existir algo así como esa imagen “común”, ¿en qué forma podría relacionarse ella mecánicamente con la nueva imagen que trae sus características propias irrepetibles? (1949b, p. 130). En este punto se vindica expresamente la presencia de la idea universal:

Notemos en efecto que este recuerdo es, por hipótesis, algo inerte y pasivo, incapaz por tanto de captar bajo diferencias exteriores una semejanza interna. Se nos habla de la imagen auditiva de la palabra como si fuera una entidad o un género: este género existe, sin duda alguna, para

---

36 Los resultados de esta investigación, en cuanto se refiere a la imposibilidad de explicar el reconocimiento reflejo de los objetos sensibles por el solo almacenamiento de imágenes concretas en el cerebro, han sido expresamente recordados y expuestos otra vez por la conferencia sobre *L'âme et le corps* (1949a, p. 50)

una memoria activa que esquematiza la semejanza de los sonidos complejos; pero para un cerebro que no registra y no puede registrar sino la materialidad de los sonidos percibidos, hasta habrá mil y mil imágenes distintas de la misma palabra.

Queda claro, pues, que para Bergson existe necesariamente en el hombre un conocimiento que supera las determinaciones fijas de los individuos y expresa activamente lo que es ellos es común. Pero esta convicción, que para muchos filósofos acarrea el rechazo en ese conocimiento abstracto y universal de todo elemento sensible, concretamente determinado, 'imaginativo' como decíamos, no le impide a Bergson afirmar que en el fondo representativo del concepto se dibuja el espacio, ese rastro extendido que han dejado los objetos materiales de donde abstrae lo universal. Para ser precisos, recordemos que la afirmación rotunda sólo venía a propósito del concepto de número y por él se extendía a todo concepto abstracto, en cuanto la abstracción supone distinción, pluralidad, entre las notas realizadas en un objeto; de los demás casos aducidos debemos decir que no aparecería en ellos sino una actitud prácticamente imaginativa. Nuestra interpretación de estos hechos es que Bergson considera un bloque de contenido mental donde aparece como lo más significativo ese conocimiento estrictamente unificante, pero donde todo está impregnado de imagen y de espacio. No hay empeño, acaso ni posibilidad, de distinción radical entre esos elementos. Y de aquí nacerá en parte una explicación típica del concepto, visto en cuanto mecanismo psicológico, que expondremos a su hora. -Pero lo que ante todo tenemos que investigar es el significado y el valor objetivo que se da a esta representación universal dentro del bergsonismo, por la trascendencia que tiene el tema, no sólo en la determinación de las mismas teorías psicológicas sobre el concepto, sino también en la marcha total del pensamiento bergsoniano.



### **3.2. Naturaleza representativa del concepto: exposición general**

Digamos, pues, dentro de una visión panorámica, cuál ha sido la concepción definitiva de nuestro filósofo sobre la naturaleza del concepto universal en su aspecto representativo, es decir en cuanto información, que pretende ser, acerca de las cosas; trataremos enseguida de reconstruir (en el número 4) el camino que va desde las primeras actitudes espontáneas, que considerábamos antes, hasta estas conclusiones.

El concepto es un modo de conocimiento esencialmente dirigido a la práctica y no está pues, manifestándonos qué son en sí las cosas, sino preparar nuestra acción sobre ellas. Este sentido pragmático del concepto se muestra ante todo en que él es una representación ‘en espacio’: no nos da lo inmediatamente percibido, sino que lo traduce en discontinuidad indefinida y yuxtaposición estática, que son las características de lo espacial; ahora bien, el espacio es, por un lado, el límite al que tiende la materia, sin alcanzarlo; y, por otro, el esquema concebido por la inteligencia para poder aplicarse cómodamente a maniobrar y utilizar esa misma materia. Los conceptos universales son entonces los frutos específicos de esta trascendencia intelectual y se orientan del todo a la acción del hombre exteriorizado y socializado sobre lo material. Si se atiende ahora al valor especulativo que puede substituir en ese conocimiento utilitarista, hallaremos que con respecto a la materia logra él en el campo de las ciencias físico-matemáticas, una verdadera objetividad, no precisamente en sentido kantiano, sino más bien lo que llamaríamos objetividad aproximada: tocamos lo absoluto, el fondo mismo de la realidad, pero ‘estilizándolo’, esquematizando en espacio lo que aún es tendencia, por más cerca que sea, y orientación a lo espacial. En cuanto la ciencia va separándose de lo físico-matemático y se acerca a lo biológico, el concepto pierde valor objetivo; y llega a ser casi una pura deformación espacial, que nada positivo enseña, cuando se entra en el dominio de las ciencias del

espíritu y de la metafísica, donde el objeto tratado es la vida, la *durée* con su perpetuo flujo irrepitable y continuo de creaciones, que no puede encerrarse en los moldes fijos, dislocados y anónimos del concepto.

Este es el punto adonde llega el bergsonismo en su doctrina sobre el universal. Pretendemos estar en posesión del punto de partida. ¿Será posible que hagamos de nuevo la jornada entre estos dos puntos en compañía del filósofo? —Sí, lo creemos, con tal de que se marquen unos cuantos jalones que puedan aligerar y dirigir nuestro paso. Porque el pensamiento de Bergson atraviesa aquí dos etapas bien definidas: primeramente, le aparece inconciliable la realidad psicológica interna con su traducción en conceptos; y, en segundo lugar, se cree obligado a admitir una realidad del mismo orden que la *durée* en el mundo exterior, realidad que no es espacio puro y que será por lo mismo en mayor o menor grado intraducible también por medio de conceptos espaciales. De estas dos posiciones se sigue toda la teoría que acabamos de reseñar tan brevemente. Ahora bien, es manifiesto y decisivo el influjo que las actitudes ante los contenidos conceptuales, señaladas por nuestra primera parte, ejercen sobre estos dos pilares que sostendrán la doctrina del concepto en general. Mostrarlo es el intento más importante de esta segunda parte; y si este intento logra buen resultado, nos sentiremos dueños de una importante clave para la interpretación y la crítica de todo el bergsonismo.

#### **4. Desarrollo de la doctrina sobre el concepto a partir de las primeras actitudes**

##### **4.1 La *durée* irreductible a conceptos**

Pocas reflexiones tenemos que añadir al examen que constituyó el núcleo del estudio anterior; para dejar en claro dónde está el origen del primero de los fundamentos de su

doctrina sobre el concepto, o sea para probar que el factor determinante por el que Bergson juzga irreductible a conceptos la *durée* —al menos en cuanto se desprende de sus análisis expresos— es la actitud característica ante el concepto universal que allí señalábamos. En efecto, si no miramos los contenidos intelectuales desde aquel ángulo empirista, no podremos comprender el rechazo absoluto de los conceptos en su papel tradicionalmente aceptado de concepciones objetivas sobre la realidad, al menos sobre la realidad interior, que ahora consideramos. Recordemos, para confirmarnos en esta apreciación, lo que hemos visto a propósito del número y de lo abstracto: toda pluralidad numérica implica una visión en el espacio; no podemos distinguir netamente las unidades sino aislándolas y yuxtaponiéndolas con la imagen en un medio extendido. Y así, cuando queremos pensar conceptualmente la *durée*, nos representamos una multiplicidad de estados que se suceden, un antes y un después que precisamos con justeza; esa operación es ya un comienzo de espacialización. ¿Y por qué lo es necesariamente? —Si no fuera por la visión espacial que se ha pretendido ver en todo concepto de número, o sea de pluralidad bien definida, no hallaríamos respuesta dentro del bergsonismo. A no ser que se responda, desde un punto de vista en apariencia menos imaginativo, pero no menos decidor, ante el sentido del concepto: esa pluralidad que el concepto ofrece vacía, estática, y ligada exteriormente mediante otro concepto disecado, el de unidad, es una pura deformación de la pluralidad dinámica llena de un vivir esencialmente continuado, que es la *durée*. Pero esta respuesta implica también una consideración simbolista del modo con que se representan los objetos en la mente; consideración que quiere ver por igual el fondo representado y la forma seca del representar. Detrás de tal consideración se descubre la eterna huella del espacio en todo modo abstracto del conocer.

Pero en influjo inmediatamente determinante que sobre el principio de la *durée* inconceptualizable ejercen estas posturas

primeras de Bergson aparece en toda su importancia siempre que el autor trata del movimiento. Si la *durée* es el centro del bergsonismo, la consideración del movimiento es el estudio en que mejor ha logrado expresarse la filosofía de la *durée*. Esta trascendencia la reconocen con el maestro los discípulos y comentadores<sup>37</sup>. Ya en el *Essai* nos advertía que es ante todo el movimiento el intermediario por el que la *durée* se nos hace homogénea y se proyecta espacialmente (1948a, pp. 80, 82 y 93); y, por otro lado, ya veremos que la percepción del movimiento como un dato primitivo es el hecho supremo para establecer que algo dura, al menos analógicamente, en las cosas exteriores. Por eso, nos vamos a introducir en un estudio bastante amplio sobre la concepción y evolución de la idea de movimiento a través de la obra bergsoniana. Lograremos así confirmar juntamente las dos proposiciones fundamentales con las que será posible demostrar el influjo de las actitudes fundamentales primeras sobre la doctrina organizada del concepto en el bergsonismo: acerca de la primera proposición, según la cual la *durée* aparece como irreductible a conceptos por causa de las posiciones espontáneamente tomadas, hemos dicho ya bastante; y todo lo que digamos, dentro del estudio del movimiento, sobre el espacio y el carácter inespacial de la *durée*, deberá a esas pruebas. La segunda proposición está toda ella por examinarse. Veremos, pues, cómo el estudio del movimiento conduce a nuestro filósofo hasta la idea de una

---

37 La penetración bergsoniana en el movimiento comenzó con el estudio de las aporías de Zenón, donde se creyó encontrar la clave para interpretar el desarrollo de la metafísica dentro de la historia del pensamiento. (Cf. Chevalier, 1948, p. 50-52, con la cita de Joseph Desaynard). Citemos algunos testimonios del mismo Bergson: (Bergson, 1948c, pp. 307 y 308). *A propos de l'évolution de l'intelligence géométrique* (Rev. de Mét de mor., 1908, p. 33. Bergson, 1950, p. 156. *La perception de changement*. Lo mismo se dice en *La pensée et le mouvant...*, 1950, pp. 8 y 9. La metafísica data de las aporías de Zenón: desde entonces se buscó la realidad por encima del movimiento; se prefirió la "concepción" intelectual a la percepción experimental de los sentidos y la conciencia. Husson (1947, p. 5) recalca la trascendencia de los análisis bergsonianos sobre el movimiento.

materia que participa del carácter inespacial, y por lo mismo inconceptualizable, de la *durée*.

## **4.2 El movimiento no espacial**

Esta parte de nuestro trabajo exige un procedimiento genético en el que, a través del avance de las concepciones, podamos penetrar hasta las raíces hondas que nos interesan; por eso dividiremos en nuestro estudio las ideas del *Essai* sobre el movimiento, por una parte, y por otra las que aparecen desde *Matière et mémoire* en toda la obra posterior; la transición que lleva del primero al segundo de estos análisis encierra descubrimientos importantes.

### **4.2.1 El movimiento subjetivo, no espacial, en el *Essai***

La primera obra de Bergson se ocupa del movimiento para denunciar las ilusiones que ha proyectado sobre la *durée* una falsa idea de movimiento mensurable y divisible (1948a, pp. 79 y 90). Al tratar de discernir los elementos heterogéneos perturbadores de los que esta idea ha nacido, nos deja ver el autor su propia posición sobre el tema: existe el movimiento continuo, como realidad primigenia que la conciencia percibe, pero existe sólo en el interior de esa misma conciencia, que va realizando la síntesis entre el pasado y el presente. Afuera, en las cosas, no hay más que espacio recorrido, las diversas posiciones del móvil. Porque el movimiento puro, esencial continuidad sucesiva, no puede conciliarse con el espacio; pero las cosas externas son espaciales; si queremos, pues, salvar la existencia del movimiento, debemos encerrarlo en el interior de nuestra *durée*, donde podrá incorporarse a la corriente indivisible de lo psíquico. Analicemos estos pasos para entender cómo se relacionan las actitudes estudiadas arriba con ese principio, eje de toda la concepción bergsoniana, que establece la más cerrada oposición entre el espacio y la sucesión continua.

Ante todo, notemos que Bergson parte de un supuesto que se mantendrá inviolable a través de toda su filosofía: la realidad irreductible, atestiguada por la conciencia, de lo móvil. Es una sensación claramente cualitativa, absolutamente indivisible, de movimiento o de movilidad, la que nos ofrece una estrella fugaz en su caída o un gesto rápido hecho a ojos cerrados (1948a, p. 83). La maestría de Bergson para el análisis de los datos interiores quiere significar aquí por esa “indivisibilidad absoluta”, percibida inmediatamente<sup>38</sup> en la conciencia, lo que por lo general se pone como característica del movimiento, su continuidad perfecta, por la que unas fases se van sucediendo a otras sin interrupción alguna, sin marcar distintas fases coleccionadas: hay en el movimiento, un todo esencialmente unitario, y a esto lo llama Bergson un “indivisible”. Al lado de esta pura sucesión continua, que no tiene realidad sino en una conciencia, existe afuera el elemento espacial. Insistentemente se nos pone delante la separación entre estos dos elementos; por un lado, posiciones espaciales bien localizadas y sujetas a medida, que el móvil va ganando una tras otra cuando decimos que se mueve; y, por otro lado, la síntesis mental indivisible en que nuestra conciencia organiza esos diversos estados al percibirlos, originando así la movilidad verdadera<sup>39</sup>.

Por un fenómeno de *endósmosis* se ha llegado a la confusión de estos dos elementos<sup>40</sup>, hasta formarse la idea de un verdadero movimiento en las cosas, por una parte; y, por otra, aquella idea, que ya oíamos impugnar, de una divisibilidad para el movimiento percibido en la conciencia, similar a la divisibilidad del espacio; es la idea que se traduce en ese tiempo

38 Creemos que de todo el análisis bergsoniano se debe concluir que la conciencia percibe inmediatamente la continuidad como dato irreductible. Cf. Bergson, 1948a, p. 8.)

39 Citamos aquí los textos decisivos, por la importancia de estas originales concepciones: Bergson, 1948a, pp. 82, 83, 86, 89, 90, 92, 93 y 170.

40 Habla de “confusión” también con respecto a las mismas nociones de que se habla aquí. (1948a, pp. 28, 84 y 180).

homogéneo aplicado lo mismo a los fenómenos interiores que a los exteriores (1948a, pp. 80 y 81). Queda entonces esta rotunda afirmación: que el movimiento no tiene partes homogéneas, ni es mensurable como lo es el espacio (1948a, p. 86); y también que tratándose de un movimiento no puede haber fuera de nosotros, en las cosas, más que las posiciones diferentes ocupadas sucesivamente por el móvil en su carrera dentro del espacio (1948a, pp. 82 y 83). Y es claro entonces para Bergson que estas posiciones son siempre simultaneidades, estaciones inertes, cuya agregación sucesiva no puede constituir la pura movilidad sin divisiones; y que ellas existen solas, aisladas, no en el conjunto integral de eso ‘indivisible’, constitutivo de la sucesión auténtica (1948a, pp. 83 y 90)<sup>41</sup>.

Esta argumentación, por la que, admitiéndose las cosas espaciales, se aparta de ellas el movimiento continuo, cobra todo su realce con el intento que hace el filósofo de solucionar las antiquísimas paradojas que la escuela eleática halló en el movimiento (1948a, pp. 84 y 86). Para entender por qué Aquiles deja atrás a la tortuga, no hay más que distinguir –se nos dice– entre el espacio recorrido, que desde luego se presta a toda medida, a toda descomposición, y el movimiento real, acto enteramente indivisible. No busquemos –se añade– las complicaciones de una visión especializada para el movimiento. Sólo tenemos tantos pasos de Aquiles y tantos otros de la tortuga, que con ellos dentro de poco se queda bien lejos, Todos estos movimientos son actos indivisibles, y lo que pasa en el interior de ellos no está sujeto a la división, ni siquiera matemática, por más que a cada uno corresponda un espacio indefinidamente divisible; las matemáticas no pueden reconstruir uno solo de esos actos, perfectamente unitarios en sí, pues sólo introducirían una segmentación creciente en el intervalo del movimiento, al considerar nuevas y nuevas simultaneidades

---

41 En ese texto, la negación aún de la multiplicidad de estados de la conciencia, se ha de entender, por el contexto, referida sólo a la unificación de lo múltiple.

entre el móvil y cualquier otra cosa; pero la simultaneidad es detención: “no se hace movimiento con inmovilidades”, concluye Bergson (1948a, p. 85).

Conviene que reflexionemos en detalle sobre estas concepciones: el movimiento es absoluta continuidad, se nos ha dicho; en las cosas espaciales no existen más que posiciones aisladas, a las que se puede aplicar la división indefinida del espacio, tal como lo hacía Zenón en sus aporías. Luego no existe, se concluye, la integración de todas las posiciones sucesivas sino en la conciencia, que por la naturaleza misma de su durar puede ir ligando el pasado a todo el presente (1948a, p. 82 y 83, para la explicación de esa síntesis psíquica). Esto nos proporciona ya en forma sintética el pensamiento de Bergson, la base de todo se halla entonces en cierta propiedad del espacio y de las cosas espaciales; sólo porque en el espacio no es posible la continuidad ininterrumpida y unitaria del movimiento, se ha de recluir éste a la conciencia. Y ¿por qué se niega esta posibilidad? La respuesta, en la que se contiene todo el lazo de unión con las actitudes conceptuales, no se formula todavía claramente en el *Essai*, pero, al verla expresarse después con todas sus implicaciones, ya puede uno conferir el alcance verdadero a muchas afirmaciones y concepciones de estos primeros análisis. En efecto, cada vez más se irá perfilando el espacio como una pura división indefinidamente prolongada; sus partes bien distintas no son más que extensiones yuxtapuestas, separadas entre sí por consiguiente, y reunidas luego una al lado de otra sin trabazón intrínseca. Esta idea fluye toda de la manera como Bergson entiende en el *Essai* la distinción precisa y la pluralidad numérica: precisamente porque lo distinto se mira en espacio, aparece como espacialmente separado; y eso distinto espacial nunca puede ser continuo; en el espacio nunca podrá existir la continuidad del movimiento. Si tenemos presentes estas ideas, cuya trabazón deberemos ir comprobando, nos será fácil penetrar en el sentido más profundo de ciertos análisis que nos ofrece la parte examinada del



*Essai*; tratemos de interpretarlos y de incorporarlos a nuestro propio propósito.

Ataca Bergson la idea por la que ordinariamente atribuimos la movilidad a las cosas exteriores y exclama: “Como si esta localización de un *progreso* en el espacio no equivaliera a afirmar que, aun fuera de la conciencia, ¡el pasado coexiste con el presente!” (1948a, p. 83). Al leer estas líneas parece que volvemos a escuchar una vieja objeción contra el tiempo, propuesta ya sustancialmente por Aristóteles (*Physis*. (10), 217b, 29-218a, 8), y vale también contra el movimiento en general, tan íntimamente ligado al tiempo en el mismo estudio del Estagirita, y en la apreciación común de los hombres, como lo confirman los análisis bergsonianos: el tiempo, y cualquier sucesión –nos decían los griegos-, no se pueden dar sin fases diversas; pero, en las cosas, las fases anteriores no existen ya; las futuras no existen todavía; y un puro presente sin fases no constituye sucesión alguna: la sucesión, en cuanto unidad intrínseca de las fases, se da sólo en la mente. ¿No se haría eco Bergson de estas razones cuando protestaba contra un pasado que, aun fuera de la conciencia, coexistiera en el presente? (1948a, p. 86). Resolver esta dificultad dentro de las concepciones aristotélicas es cosa sencilla; y acaso sea un oportuno enlace con las referencias del *Essai* a la filosofía griega, el que haya de salir aquí la misma solución empleada por Aristóteles para los famosos argumentos de los eleáticos (VIII, *Physis*. (8), 236a, 23- 263b, 9)<sup>42</sup>, recordados más arriba: las partes del tiempo –ni las del movimiento- jamás se encuentran actualmente separadas; sólo existe virtualmente, dentro de la unidad del todo: “hay infinitas mitades, pero no en acto sino en potencia”, dice el filósofo griego (VIII, *Physis*. (8), 263a, 27- 30), indicando que no se dan divisiones de ninguna clase

---

42 Aristóteles pretende aquí no ya únicamente resolver ad hominem las falacias de Zenón, como hizo antes (VI 2, 233a, 21- 233b, 15, lugar al que también se refiere en el capítulo 9 239, 5 y ss), sino que da su última solución positiva, distinguiendo partes en acto y potencia.

entre las partes, por más que se pudieran hacer divisiones y divisiones sin fin. Por eso, nunca es posible designar un sector de la sucesión verdadera desligado de todo pretérito y futuro: siempre hay algo que se sucede como unidad cerrada; la unidad, por supuesto, de lo que va pasando y haciéndose; no la de lo estático en que todo coexiste, (y que no es la única unidad real, como parecería suponerlo la objeción propuesta). Pero tal objeción no encuentra a qué aplicarse, si cualquier momento que yo considere en la serie, fluye, es sucesivo él también. Según la mente de Aristóteles, tras la imagen de “partes”, puesta por la dificultad en primer plano, se ha de venir hasta esa realidad *sui generis* en que las fases sucesivas, aunque diversas entre sí, no constituyen “partes” como algo “partido”, y no existen siquiera sino en cuanto existe la unidad del conjunto. Si se quiere retener aún la idea de “partes”, ha de restituírseles —como su propiedad más característica— la intrínseca unión que las integra; el que arguye descuida esta unión para considerar los elementos disgregados; ruptura imposible sin destruir la esencia misma de tales elementos, así pues, la dificultad se resuelve con decir que la sucesión nunca existe como instantaneidad ni como simultaneidad, sino a su modo: sucesivamente; que al afirmar un lazo indisoluble entre el presente y el pasado, no se dice que coexisten: se dice que existen no sólo como pasado que fue y como presente que es, sino como continuidad del pasado y del presente. Pero más allá todavía de esta primera respuesta, queda en claro que tal continuidad, como algo objetivo y real, no puede darse en partes separadas, “actuales”, por más contiguas que se las suponga, porque les faltaría entonces la solidaridad de lo que no subsiste sino en el todo; mientras sólo tengamos elementos con personalidad propia, no tendremos esa “personalidad elemental”, irreductible, de la sucesión una y unitaria.

Este análisis de inspiración aristotélica, dirigido a destruir una dificultad con la que se enfrenta el mismo Bergson, de hecho, coincide perfectamente con las ideas de este último

sobre lo típico de la movilidad continua, según lo que veíamos hace un momento<sup>43</sup>. Pero hay una diferencia notable entre los dos filósofos: mientras Aristóteles admite el movimiento ininterrumpido sobre un espacio ininterrumpido también, hallamos en Bergson cierta manera de concebir el movimiento en las cosas espaciales que no convierte en un imposible, y confina necesariamente la movilidad y la sucesión al campo de la conciencia. Tenemos, en efecto, que el movimiento espacial debería proceder siempre por suma de posiciones, de “partes actuales”. ¿Y cuál será la propiedad del espacio que por fuerza determina esa fragmentación del movimiento? No otra sino su propia fragmentación correspondiente: un espacio que para nada es el “continuo” de Aristóteles, sino la pura multiplicidad actual e indefinida, éste será el responsable de las afirmaciones bergsonianas. Abiertamente aparece la diferencia de concepciones cuando, con respecto al sofisma de Zanón, leemos en el filósofo francés: “Porque el intervalo que separa dos puntos es divisible infinitamente, y si el movimiento se compusiera de partes como las del intervalo mismo, nunca se atravesaría el intervalo” (1948a, p. 84)<sup>44</sup>. Para Aristóteles era lo contrario: precisamente porque las partes y divisiones del movimiento son de la misma naturaleza que las del espacio —partes y divisiones en potencia— es posible una continuidad en los seres sucesivos espaciales (VI, *Physis*. (6). 237a, 28- 35).

43 Téngase muy en cuenta la referencia explícita al pensamiento aristotélico, cuando al establecer dos clases de multiplicidad dice Bergson: “*Tantôt cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité ne contiennent le nombre qu'en puissance, comme dirait Aristote*” (Bergson, 1948a, p. 90). También Jankélévitch (1931, pp. 91-95), aclara las ideas bergsonianas sobre el movimiento continuo, que él llama una “totalidad orgánica”, por medio de las concepciones aristotélicas, mantenidas a través de la evolución filosófica; pero este autor no señala allí la diferencia que ponemos nosotros en el espacio continuo aristotélico y el espacio bergsoniano actualmente dividido.

44 Ese *infiniment* del texto puede entender como el *indéfiniment* que ha usado para caracterizar lo divisible del espacio en otros lugares aquí mismo (Bergson, 1948a, pp. 85 y 90)

Hay por tanto una concepción espacial radicalmente opuesta en Bergson: las partes de su espacio serían actualmente divididas, y al movimiento no podría atribuírsele unas partes así.

Esta concepción del espacio, nacida de la actitud imaginativa ante el concepto, junto con la consiguiente inespacialidad del movimiento continuo, es una posición definitiva en la obra bergsoniana; ella es una ilustración más de cómo la continuidad misma de la *durée*, su esencial movimiento, no puede ser espacial —ni expresable válidamente en conceptos abstractos, que son necesariamente espaciales, ése era el primer pilar en las construcciones sistemáticas sobre el concepto. Y el segundo también se elevará sobre esta posición: puesto que la existencia de un auténtico sucederse continuo en las cosas exteriores es, a pesar de todo, innegable, Bergson se verá obligado a admitirlo y a rechazar del ser concreto de las cosas exteriores todo espacio, dándoles a ellas una naturaleza análoga a la de la *durée*. Este es el gran paso que se da con *Matière et mémoire*, paso que se presiente ya en la misma inconsistencia de fondo que queda en los análisis del *Essai*, con su negación del movimiento continuo en las cosas exteriores. Señalaremos brevemente esta inconsistencia.

Con toda claridad niega Bergson, en las posiciones espaciales que va tomando el móvil, un verdadero sucederse continuo. Este sólo se daría en la conciencia. ¿Qué validez le queda entonces a su respuesta contra Zenón? Al insistir en que “cada una de los pasos de Aquiles y cada uno de los pasos de la tortuga son indivisibles en cuanto movimiento” (1948a, p. 84), si está refiriéndose a *ese indivisible* que con tanto empeño ha encerrado en la mente, no soluciona el problema objetivo del encuentro de dos móviles (1948a, p. 85) fuera de la mente. Lo que hay entonces en el exterior no son más que “partes del espacio”, “posiciones”, “simultaneidades”, inmovilidad por decirlo todo, luego allí tienen plena acogida los artificios matemáticos de un indefinido dividir y arreglar de tal manera las divisiones que nunca se llegue a realizar el alcance de la

tortuga por Aquiles; en efecto, operamos únicamente con ese espacio que es la sola cosa que se presenta a descomposición y recomposición arbitrarias (1948a, p. 84), y que se ha contrapuesto enfáticamente a la síntesis genuina, de naturaleza psicológica. Bergson no cree aún necesario admitir con Evellin<sup>45</sup> que el encuentro de dos móviles implique una diferencia entre el movimiento exterior real y un movimiento exterior reconstruido arbitrariamente, entre la extensión en sí y el espacio indefinidamente divisible (1948a, p. 84 y 85), como lo admitirá de hecho en el desarrollo ulterior de sus ideas; no basta, dice aquí, atenernos al dato puro: la intuición inmediata nos muestra el movimiento en la *durée*, y la *durée* fuera del espacio (1948a, p. 85). Pero esta actitud traiciona los intentos de liberarse así más obviamente del problema matemático relativo a la divisibilidad: aunque de algún modo se concediese a Bergson que en el caso de Aquiles y la tortuga existe en las mismas posiciones el elemento psíquico unificador (por tratarse de seres vivientes), ¿cómo sería posible salvar el caso de la flecha, o el más general y esquemático de la “dicotomía”, en los que se prescinde por completo de todo móvil viviente?<sup>46</sup>

Queda por tanto una aporía en la misma solución intentada. Y acaso el autor lo ha llegado a sentir, cuando deja formularse frases como éstas: “... la percepción del fenómeno exterior, *inconocible en sí*, que reviste para *nosotros* la forma del movimiento...” (1948a, p. 92); y también:

no nos parece que las cosas, consideradas fuera de nuestra percepción, duren; ... Ya nos percatamos, es cierto, de que, si las cosas no duran como nosotros, debe haber sin embargo en ellas cierta incomprensible razón que haga que los fenómenos parezcan sucederse, y no desplegarse todos a la vez. (1948a, p. 157).

---

45 *Infini et quantité*. París, 1881, citado en la página 85 del *Essai*.

46 Bergson tratará expresamente de estos dos argumentos en *Matière et mémoire*.

En la *Conclusión* que recapitula el libro entero se echa mano de esta última idea para un arreglo provisional de las dificultades pendientes, recurriendo siempre a ese misterioso “inconocible” (1948a, p. 171).

Pero aun las mismas cosas espaciales, en las que han recaído todos los atributos expulsados de la *durée*: distinción precisa y multiplicidad numérica (1948a, p. 58), exterioridad mutua (1948a, p. 73), permanencia estática (1948a, p. 128) o repetición posible (1948a, p. 150), capacidad de sufrir un análisis (1948a, p. 165) estrictamente lógico (1948a, p. 101), necesidad ciega (1948a, p. 165) ... ¿Qué grado de realidad tienen, bajo el estigma del espacio, estas cosas entre las que parece todo genuino movimiento? Aunque la concepción del *Essai* parece inclinarse a la existencia real de un mundo exterior en su materia espacializada<sup>47</sup>, contrapuesto al mundo de la *durée* fluyente, queda sin embargo en el fondo un germen activo de inconsistencia: la concepción misma del espacio. La nota espacial es la que, según el *Essai*, determina en los seres materiales todas las características señaladas; sin el espacio como última razón, no tienen ellas sentido. Pero, ¿qué es el espacio en la mente del *Essai*? Hemos visto como Bergson no tiene dificultad alguna en conceder a Kant que la representación del espacio proviene de un *a priori* distinto de los datos sensoriales puros (1948a, p.69 y 73)<sup>48</sup>. Para recalcar este carácter subjeti-

---

47 Cf. Capek, s/f, (78, p. 34), en cuya nota 1, afirma que, en el *Essai*, Bergson creía aún en la existencia física del espacio instantáneo. Con mayor precisión Husson (1947, p. 5) nos dice de las conclusiones acerca del carácter no espacial de la realidad interna en el *Essai*: “A pesar de que, según el testimonio que el autor nos ha dejado más tarde, y que en efecto conforman dos o tres pasajes, él presentía que habría que extender (estas conclusiones) a la materia, no llegaba a hacerlo todavía”.

48 Para un juicio más general del *Essai* sobre los *a priori* kantianos, cfr. 174 hasta el fin. Concede la existencia de tales *a priori* en nuestro conocimiento ordinario del mundo interior y exterior; pero niega que la forma de tiempo (homogéneo) sea distinta esencialmente de la de espacio; ésta última queda, pues, de hecho, como el único *a priori*.

vo del espacio, insiste —lo mismo que Kant— en que no es algo obtenido por abstracción: la facultad de abstraer implica ya la intuición de ese medio homogéneo, el espacio (1948a, pp. 72 y 73); ni es tampoco “intuición” en el sentido de “percepción” de una realidad objetiva, porque se debería distinguir, dice, entre la percepción de la extensión y la concepción del espacio (1948a, p. 71). No queda, pues, sino que el espacio es un puro *a priori*. Y así, las características espaciales de la materia —tan decisivas, como se puede ver por la sola enumeración anterior— conservarán ese sello de subjetividad. ¿Qué es la materia en sí, qué puede ser el movimiento en ella? Puntos por resolver todavía.

El avance de la obra bergsoniana los pondrá en claro, y al afrontar estas dificultades nos dejará ir hasta los fundamentos conceptuales de sus ideas sobre el movimiento y el espacio. Por lo demás, esa trayectoria ulterior sólo irá prolongando las pistas que hemos hallado en este primer libro; la cuestión de la materia, trascendental en nuestra investigación, desarrollará lo que en forma indecisa hemos oído insinuar unas líneas antes: existe una extensión verdadera, que no es espacio homogéneo, pero que guarda para con él relaciones fijas (1948a, p. 71). Y si la naturaleza de esta extensión no es del todo extraña a la de nuestra propia *durée*, ¿podría encontrarse aún dificultad seria para que también fuera de nosotros se realce el auténtico movimiento continuo que perciben los sentidos? De este modo se llegará a conferir un carácter no espacial, no conceptualizable, a toda la realidad; la doctrina sobre el concepto necesitará entonces muy poco para organizarse con pretensiones universales, sostenida siempre por el influjo de las primeras actitudes ante los conceptos.

---

De allí concluye: si conocemos una duración heterogénea, que se sustrae radicalmente a los métodos científicos (matemáticos, en definitiva), habremos superado toda forma de homogeneidad, “clasificadora” de las cosas en sí. Tal será el objetivo de la intuición, y de ella sola.

#### 4.2.2 El movimiento no espacial de las cosas, según la obra posterior

Con la publicación de *Matière et mémoire* se da un paso definitivo para la concepción bergsoniana del movimiento (1949, pp. 209-235). Desde esta fecha Bergson vuelve a tratar el asunto una y otra vez; pero es siempre el mismo análisis el que viene en *L'évolution créatrice*<sup>49</sup>, en las dos conferencias de Oxford sobre *La perfection du changement*, especialmente la segunda (1950, pp. 143-157), más brevemente en la Introducción a *La pensée et le mouvant* (1950, pp. 6 y 8); las alusiones a estos análisis con el clásico Zenón de las aporías, no se pierden ya de su pluma (1948c, pp. 89 y 97; 1948b pp. 32, 31; 51, 52; 72, 73; 118; 287, 288)<sup>50</sup>.

49 Lo expone más de lleno en el capítulo IV, especialmente en las pp. 303-313.

50 Lamentamos no haber podido consultar la obra de Bergson: *Durée et Simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein*, agotada desde hace tiempo en su 6ª edición de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, que, aunque contiene informes de interés para la concepción del movimiento material, ha sido calificada por muchos como bastante inconsistente. Cfr. Broglie (Mét. et de Mor. No. 246) escribió: "Bergson intentó aprovecharse, si puede así decirse, de la Teoría de la Relatividad y mostrar que esta no está en contradicción con las ideas que le eran claras. De este modo se vio llevado a escribir el menos bueno de sus libros, *Durée et Simultanéité*, obra que justamente ha sido criticada porque parece que en realidad su autor comprendió mal el verdadero sentido de las concepciones de Einstein y de sus continuadores. A decir verdad, la física relativista tiene bastantes visos de estar en oposición flagrante con la manera de ver de Bergson, precisamente por llevar a un límite extremo la espacialización del tiempo y la geometrización del espacio". El artículo está reproducido en la obra del mismo autor, *Physique et Microphysique*. Cfr. además Capek (p. 42): Atribuye a "una cierta distracción del pensamiento bergsoniano" el hecho de que Bergson, quien en *Matière et Mémoire* consideró el espacio como un corte instantáneo y, por consiguiente, irreal en el devenir del mundo material haya llegado en 1923 a defender la idea de la extensión independiente del devenir (en *Durée et simultanéité*, p. 33, según la cita del articulista). Y notemos cómo este, que no sólo se muestra favorable -lo mismo que Broglie- a muchas afirmaciones físicas bergsonianas, sino que está plenamente con ellas, pretende, por su parte, que la relatividad, lejos de espacializar el tiempo reduce el espacio a la duración.



Intentamos penetrar aquí esta idea ulterior del movimiento: un movimiento mensurable se sigue presentando como concepto impuro; pero el origen de esa visión cuantificada se explica de manera un tanto diferente, ya que tendremos ahora una imagen más precisa del mundo material. Quedará siempre lo básico de que el movimiento participa de la sucesión psíquica, no del espacio, y es por eso indivisible; pero los planteamientos renovados logran solucionar los problemas que subsistían en el *Essai*, y precisamente al llevar a cabo su tarea de trabazón más resistente, nos deja a la vista los enlaces últimos que vamos buscando.

Desarrollaremos este trazado general en las páginas que siguen. Y en primer lugar precisemos brevemente cómo se presenta aquí el origen de la ilusión sobre un movimiento mensurable, ilusión que el filósofo viene combatiendo. La mensurabilidad o divisibilidad del movimiento se sigue viendo como un compromiso entre lo espacial y lo puramente móvil<sup>51</sup>; pero no se consideran ya esos términos como dos realidades, dos aspectos objetivos, enteramente distintos, del movimiento —uno interior, otro exterior a quien lo percibe— y mezclados por una endósmosis ingeniosa. Estamos ahora sencillamente —y es la variante principal— ante el trabajo deformador del entendimiento, con su forma de espacio sobre el hecho puro de la movilidad realmente objetiva en las cosas. Lo espacial sigue poniendo su escoria de divisibilidad sobre el movimiento, pero no una materia espacial sobre un fenómeno subjetivo, sino una concepción espacial totalmente subjetiva sobre la realidad móvil de que existe aun fuera de nosotros.

Bergson se declara ahora desde el comienzo por esa realidad<sup>52</sup>. Es tan patente que la conciencia de nuestros mismos sentidos, al menos tratándose de las acciones propias, nos atestigüe el paso de un puno a otro en las cosas materiales

---

51 Se lo sigue llamando “ilusión”. Cfr. Bergson, 1949b, pp. 211 y 213, “arbitres de l’esprit”, y p. 215, “réorganisation artificielle, et non viable”.

52 Cfr. 1949b, capítulo IV, II, *Il y a des mouvements réels*, pp. 215 y 220.

como “un acto *indivisible o por lo menos indiviso*, paso del reposo al reposo, que es el movimiento mismo” (1949b, p. 209)<sup>53</sup>. En estos casos, aun la misma conciencia nos da a conocer esa propiedad característica del movimiento continuo que es darse sin divisiones. La frase citada puede dejar una duda sobre la naturaleza de las divisiones excluidas: -¿Sólo las actuales, o también las posibles? - ¿Indivisibles, o meramente indiviso, el movimiento? En su lenguaje usual –lo examinaremos y lo juzgaremos pronto- no le interesa mucho al autor distinguir estos matices, pero puede adelantarse desde ahora que según su mente la idea justa es la expresada en la segunda conferencia sobre la percepción del cambio: “Si dejamos nuestro movimiento de A a B tal como él es, lo sentimos indiviso y lo debemos declarar indivisible” (1950, p. 158). La *indivisión* del movimiento de las cosas está, pues, fuera de duda, pero, supuesta ella, se requiere hacernos dar un paso ulterior y mostrarnos lo ilegítimo de una *divisibilidad*, o consideración de partes potenciales, de medidas cualesquiera en ese movimiento continuo realizado en el mundo material. Tal es el nuevo punto de vista, que supone –como lo mostraremos pronto- la misma concepción fragmentaria e imaginativa del espacio. Según Bergson, esa cuantificación absurda, la divisibilidad, que nos vuelve a presentar el movimiento como suma de indefinidas posiciones espaciales inertes (1949b, pp. 209 y 211; 1950, pp. 6, 7, 158 y 159), la ha introducido la mente humana, guiada por un interés pragmático, gracias a una consideración simplista: si el espacio recorrido es divisible al infinito, también el movimiento que se aplica a ese espacio, que atraviesa todos sus puntos, será divisible como él<sup>54</sup>. Pero está claro, prosigue nuestro autor, que esta manera de concebir el movimiento es

---

53 Subrayamos por la importancia de la restricción que hace el filósofo. Cf. también Bergson, 1950, p. 6.

54 Cfr. también una consideración parecida, respecto de los instantes indivisibles dentro del tiempo ocupado por un movimiento en 1949b, pp. 211 y 212.

un simple artificio (1949b, p. 211) por medio de etapas (1948c, p. 313) que, aunque se digan virtuales, son inmovilidades verdaderas (1949b, pp. 210 y 211; 1948c p. 307). Vano empeño el de estas posibles etapas, cuando pretenden explicarnos cómo se hace el movimiento de una parte a otra: siempre hay algo más que los cortes posibles, hay la movilidad misma (1948c p. 313, se aclara con el lugar de p. 92); y ella se escurre cada vez más lejos mientras vamos aumentando las divisiones de lo que juzgamos indefinidamente divisible (1948c, p. 307). En el fondo, subsiste la contradicción de hacer coincidir el movimiento con la inmovilidad, un ‘progreso’ con una ‘cosa’ (1949b, p. 211; 1948c, p. 309; 1950, p. 59)<sup>55</sup>.

La ilusión nace, pues, -dice Bergson- de aplicar las propiedades de eso que resulta cuando ya se ha cumplido el movimiento, es decir de la trayectoria espacial, al movimiento mismo que es un irse cumpliendo (1948c, p. 309). Todas nuestras divisiones son obra del espacio, y el movimiento no es espacial, aunque se realice en la extensión concreta; por eso, en resumen claro de su punto de vista, nos dice Bergson:

Al tener por divisible el movimiento lo mismo que su trayectoria, el sentido común expresa simplemente los dos únicos hechos que importan en la vida práctica: primero, que todo movimiento describe un espacio; segundo, que en cada punto de este espacio el móvil *podría* detenerse. Pero el filósofo que razona sobre la naturaleza íntima del movimiento está obligado a restituirle la movilidad que es su esencia. (1949b, p. 213)

Este último texto puede acabar de poner en nosotros la inquietud apuntada un poco antes sobre las implicaciones de este nuevo planteamiento: no sólo se libra el movimiento continuo de toda división, como parece natural, se lo quiere indivisible: ¿por qué? los dos hechos expresados según Bergson

55 Ya en el *Essai* se consagró la distinción. Cfr. 1948a, pp. 82 y 84)

por esa divisibilidad, aunque no tradujeran la naturaleza del moverse sucesivo, ¿la deformaría necesariamente? Pero antes de examinar el problema para llegar a las conclusiones que ya expusimos arriba, es preciso considerar ese otro avance en la concepción de la materia que ha sido necesario para admitir una verdadera movilidad en las cosas materiales, y que ha de darnos mucha luz en el examen de los influjos que ejercen las posturas primeras ante el concepto sobre la extensión de la naturaleza de la *durée* al mundo todo.

Al analizar expresamente el movimiento en las tres obras indicadas, trata el autor de un acto propio: llevar la mano desde A hasta B (1949b, p. 209 y 211; 1948c, pp. 91 y 93; 1950, pp. 158 y 160). La conciencia –ya lo hemos visto– nos garantiza entonces que hemos realizado un acto sin divisiones, en sucesión continua (1949b, p. 211; 1950, pp. 158 y 163)<sup>56</sup>. Pero ese movimiento de nuestra mano no tiene realidad sólo como algo parecido en nuestra conciencia, ni siquiera como dado de algún modo en un ser viviente; hay ahora una razón en las mismas cosas materiales que asegura la intrínseca cohesión de movilidad entre las diferentes posiciones de cualquier móvil, no sólo del cuerpo mío. Y así, el testimonio de la conciencia sobre la continuidad sucesiva se refiere al movimiento mismo corporal, aunque no lo podamos tener como testimonio inmediato –parece razonable– sino en los movimientos corporales propios; para afirmarlo de los fenómenos restantes nos ayudaría una sencilla ilación (1949b, p. 219). De todos modos, es asunto decidido en las obras posteriores al *Essai*, que el movimiento continuo se da también fuera de nosotros y que hay que conceder a los cambios efectuados allí la movilidad auténtica, ese acto indiviso que nuestra conciencia capta en los movimientos propios<sup>57</sup>. ¿Por qué ahora –contra las

---

56 Igual representación recibe el lugar de 1948c, p. 91, que es paralelo al de 1949b, p. 209 y es aclarado del todo en la p. 210.

57 Para la asimilación del movimiento material externo al movimiento propio cfr. Bergson, 1949b, p. 234.

afirmaciones anteriores- se cree posible esta existencia de lo puramente móvil en la materia y hay empeño en mostrarlo? ¿Qué se ha hecho de aquella protesta contra lo que pretendía localizar en el espacio un ‘progreso’ y afirmar que, aun fuera de la conciencia, el pasado coexiste con el presente? No ha habido cambio en la concepción del movimiento mismo; sí en la de la materia y la extensión, para poder extender a ellas el movimiento. El mejor resumen de las nuevas ideas lo dan estas ponderadas palabras de *Matière et mémoire*:

por lo que toca a la extensión concreta, continua, diversificada y al mismo tiempo organizada, es discutible que sea ella solidaria del espacio amorfo e inerte que se tiende bajo ella, espacio que dividimos indefinidamente, en donde recortamos figuras arbitrariamente, y en donde el movimiento mismo, como lo decíamos en otra parte, no puede aparecer sino como una multiplicidad de posiciones instantáneas, puesto que nada sería capaz allí de asegurar la cohesión del pasado y del presente. (1949b, p. 234)<sup>58</sup>

La materia se dice ahora ‘extensa’, en un sentido bien diferente de lo ‘espacial’. El espacio, en efecto, supondría división y muerte de toda continuidad verdadera, de toda subsistencia del pasado en el presente<sup>59</sup>; esta ‘extensión concreta’, por el contrario, es la integridad de la materia, sin rupturas ni distinciones precisas como las que tendrían los cuerpos en un ‘espacio’<sup>60</sup>; aquí, por lo mismo, no tienen ya cavidad esas ‘posiciones diversas’ (siempre divisiones), en las que –por pasos indefinidamente multiplicables- quedaría paralizado

58 En este texto hay seguramente una referencia al, *Essai*.

59 Notemos desde ahora que “*la conservation du passé dans le présent n’est pas autre chose que l’indivisibilité du changement*”. (1950, p. 173). Sobre el desarrollo de esta idea cfr. Bergson, 1949b, pp. 166 y 174)

60 En 1949b, capítulo IV, III: “*Toute division de la matière en corps indépendents aux contours absolument déterminés est une division artificielle*” (1949, pp. 220 y 228).

cualquier movimiento espacial. Lejos de ir a buscar, como lo hacen los conceptos espaciales, la cohesión de lo que se mueve en un sustrato idéntico a sí mismo y desligado de todo lo demás, un ‘cuerpo’ al que se añadiría como accidente el movimiento homogéneo, divisible (1949b, pp. 221, 228, 234 y 235), tenemos, en cambio, una firme solidaridad entre las fases sucesivas, puesto que ahora todo movimiento puede participar en algún modo de la naturaleza de nuestra *durée* interior (1949b, p. 227): lo que marcaba la separación radical entre el mundo de nuestra vida psíquica y las cosas exteriores era el espacio; ahora, francamente derribada esa barrera para todo el mundo de la realidad, no se exige ya la restricción de la *durée* a lo viviente. Más aún, como todo el ser mismo de la materia lo veremos reducirse al movimiento, como no habrá cosas que cambien sino un cambiar ‘sustancializado’, la *durée* ha de constituir en cierto sentido toda la realidad, tanto exterior como interior, desde la inorgánica a la organizada, la materia lo mismo que el espíritu.

Desde toda esta concepción cosmológica revolucionaria nos ocuparemos enseguida. Pero por ahora queda claro que, gracias a esta nueva visión de la materia, el movimiento se debe afirmar también de las cosas materiales y que aun entonces sigue presentándose como una realidad enteramente alejada del espacio y muy vecina al otro extremo, a lo psíquico. Notemos que así todo el sistema, centrado en torno a la *durée*, cobra, junto a una indiscutible cohesión y universalidad, la firmeza que antes no aparecía tan patente. En particular, las soluciones dirigidas contra Zenón vienen, bajo la misma forma pero con nuevo respaldo, armadas de suficiente poder defensivo. En las tres repeticiones paralelas (1949b, pp. 213 y 215; 1948c, pp. 308 y 311; 1950, pp. 160 y 161) se da la misma razón de todos estos sofistas: hay en ellos se dice, el empeño de tratar el movimiento lo mismo que su trayectoria, concebida como espacio; de dividir el acto sucesivo sin consideración, en la misma forma en que se divide la línea subyacente (1949b,

p. 213; 1948c, p. 309; 1950, p. 160). Pero la línea es divisible al infinito y el movimiento puro no tiene divisiones (1949b, p. 214; 1948c, p. 310; 1950, pp. 160 y 161). En el recorrido de un móvil hay tantas etapas cuantos saltos continuos, y no más: respetemos estas articulaciones naturales, no sigamos dividiendo. De allí que es un absurdo reconstruir los pasos de Aquiles y la tortuga, por ejemplo, según una ley arbitraria, e introducir en ellos tales divisiones que nunca se lleve a cabo al alcance del lento animal, haciendo posible, por cada etapa, otra y otra menor (1949b, p. 214; 1948c, pp. 310 y 311)<sup>61</sup>. Ilusión que desaparece ante esta continuidad indivisa que, por supuesto, se da en las cosas como algo independiente de todo observado extraño: el movimiento material en sí es el que no admite divisiones.

Interesante refutación; pero de nuevo se nos ocurre preguntar: ¿no bastaba establecer que el movimiento no admite divisiones *actuales* para excluir todos los sofismos de los eleáticos? ¿Qué es lo que hay en estas nuevas ideas sobre la extensión concreta, que pretenden llevarlos más allá todavía, hasta un movimiento absolutamente indivisible, sin partes de ninguna clase? ¿Por qué se empeña Bergson en alejar siempre del espacio el movimiento y negarle toda analogía con él? La amplitud con que se ha tratado el asunto en estas obras posteriores, y en especial la nueva concepción de la materia, nos permite, ahora sí, penetrar de lleno en lo más íntimo de las ideas bergsonianas, y confirmar enteramente la interpretación definitiva que dábamos ya por anticipado en el análisis bergsoniano del movimiento en el *Essai*: encontraremos, pues, en la base de las contradicciones un espacio que es pura división sin término, y que ha salido de esa visión imaginativa enfocada sobre el concepto universal.

---

61 En *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1950, pp. 160-161) se introduce una pequeña concesión a la divisibilidad, acaso no del todo afortunada: ¿No puede darse un sistema de submúltiplos, a los que alude Bergson, en el que también se vaya postergando sin fin el encuentro?

### 4.2.3 El espacio imaginativo contra el movimiento

Como insinuábamos ya en lo que precede, el verdadero enemigo de la continuidad del movimiento, y –añadamos desde ahora– enemigo de toda continuidad, es para Bergson el espacio: un espacio que se reduce al puro esquema de la divisibilidad indefinida, pero en el que divisibilidad es lo mismo que división.

Así se explicará por qué no es posible el movimiento continuo en un mundo estrictamente espacial, como el que parecía subsistir en el *Essai*; y por qué la admisión del movimiento en la materia misma trae implicada una nueva concepción de lo extenso, que ya no cae propiamente bajo el espacio. Y mientras se explique por este camino la continuidad del movimiento, su *indivisión* en otras palabras, hallaremos la clave para entender también la *indivisibilidad* que, trasponiendo las concepciones ordinarias, se esfuerza el autor por vindicarlo. Efectivamente, para él toda divisibilidad es una aplicación del esquema del espacio: declarar divisible el movimiento sería recaer en su fragmentación actual, incompatible con un moverse auténtico.

Para fundamentar lo suficiente esta interpretación tenemos que tomar el texto mismo y desentrañarlo: las concepciones más enraizadas no llegan, por demasiado familiares, a formularse con prolijidad; pero se dejan sentir a cada paso: así en nuestro asunto. Pero una vez que aclaremos ese concepto fundamental de espacio, nos aparecerá el conjunto lógico de las ideas y –lo que es más importante– estaremos ya en la línea directriz de las actitudes conceptuales, básicas dentro del pensamiento de Bergson.

Nótese en primer lugar que la palabra *indivisible* se aplica sin más a realidades que Bergson mismo señala como indivisas<sup>62</sup>, y que lo *indiviso* se opone indistintamente a los *dividido* y

---

62 Cfr. 1949b, p. 210, donde se llama “*tout indivisible*” al movimiento captado por la vista; pero en la p. 211 se lo llama “*tout solide et indiviè*”, y en p.212 “*tout indivisé*”.



a lo *divisible*<sup>63</sup>. Esto parece suponer que hay en el autor una identificación entre lo indivisible y lo indiviso; que todo lo divisible, aquello en donde se podrían señalar partes, sería por el mismo hecho actualmente dividido en partes yuxtapuestas, contiguas pero no continuas. En concreto, la divisibilidad que se atribuye al espacio sería pura división.

Este supuesto, sin que llegue aún a formularse con toda exactitud, se va desprendiendo cada vez más claramente en los análisis sobre el movimiento que examinamos ahora. En *Matière et memoire* (1949b, p. 212), por ejemplo, se opone la duración *indivisa* del *hecho simple* que es el movimiento, a la línea geométrica, divisible en partes: se nos precave de que ese carácter *divisible* de la línea trazada por el movimiento no se debe concluir que análogamente la duración del movimiento se componga de partes *separadas* (1949b, p. 213); luego, ser divisible entraña para Bergson el tener partes separadas. Y así, concebir la divisibilidad del espacio no es más que representarse una yuxtaposición de partes disgregadas. Bergson habla con frecuencia de esos puntos yuxtapuestos que constituyen el espacio. Y desde los análisis sobre el número en el *Essai* sabemos que yuxtapuesto es lo mismo que dividido: sentido que se

---

-En 1948c, p. 308, se habla de un movimiento “*simple... indécomposable*” (línea 22), de una movilidad “*indivisible*” (líneas 27-28), en el mismo sentido que de una realidad “*simple... indivisé*” (líneas 30-31). Y en otros lugares relacionados con este análisis del movimiento se habla de ese acto indivisible (pp. 91, 92, 95), que se dice “indiviso” también (pp. 95- 96).

- En 1948c, p. 211 se habla de un “*tout indivisible*”, y dos líneas después de la “*indivisión du tout*”

- En 1950, p. 164, el cambio es “*indivisible*” (líneas 14-16) y “*nullement divisé*” (línea 31). En la p. 170 el “*présent indivisé*” (línea 1) es como una “*mélodie... indivisible*” (línea 6).

63 En 1949b, p. 214, se resuelve el primer argumento de Zenón distinguiendo entre el movimiento indiviso y la trayectoria indefinidamente divisible. En la p. 234 se opone “*especie divisible*” y la “*mobilité, cest acte indivisé*”; en la p. 246, “*unité indivisé de notre perception*” y “*objet... indéfiniment divisible*”.

confirma aquí ampliamente<sup>64</sup>. La división actual es, pues, la condición de la divisibilidad<sup>65</sup>.

Notemos entonces la conclusión importantísima que de allí se sigue: lo verdaderamente continuo es del todo indivisible<sup>66</sup>; no es posible señalar allí sectores que pudieran existir separados, ni hay partes homogéneas que objetivamente se

---

64 Cfr. Bergson, 1949b, p. 211: “*les points successifs et juxtaposés*” de la línea indefinidamente divisible. El sentido se aclara del todo a la luz de otras explicaciones en las pp. 203-204. Aquí se ve cómo los elementos yuxtapuestos son el resultado de fraccionar lo que era indiviso.

-En 1948c, pp. 208 y 209, hace referencia a “*les parties que nous disions juxtaposées*”, en cuanto necesitan entrar unas en otras, integrarse, para poder ver verdaderamente continuas; luego eran de suyo separadas. En la p. 176 se habla de los diversos puntos del espacio, de los diversos objetos materiales, en el mismo plano que de los varios efectos yuxtapuestos de una causa profunda. En la p. 318 se asimilan los puntos yuxtapuestos a los instantes; por esta asimilación, que vuelve en otros lugares como *Matière et mémoire* (1948c p. 214), parece que esos puntos, en que indefinidamente se resuelve el espacio concebido por la inteligencia, son indivisibles; de allí provendría una de las contradicciones que luego encontrará Bergson en el espacio. Véase en igual sentido la yuxtaposición, en cuanto separación, dicha del movimiento falsamente reconstructor. Cfr. 1948c, pp. 156, 190 y 340; 1950, p. 166, se opone en esos sitios la yuxtaposición a la penetración de lo continuo.

65 Cf. 1949b, pp. 231 y 232, allí se dice que una parte del espacio “*implique toujours juxtaposition et par conséquent division possible*”. Nótese allí cómo para que esa división se diga posible es necesario que sea actual; y así, inversamente, cuando en la *durée* no hay división actual, deja de haber divisibilidad.

66 Cf. 1949b, p. 247, en que se ponen como términos solidarios “*continuité*” e “*indivisibilité*”. En la nota de 1950, p. 163, se habla de la “*continuité indivisible*”, y en la p. 170 la indivisibilidad se pone en la continuidad; en la p. 166, la continuidad en la indivisibilidad; en la p. 171, la indivisibilidad se deduce de la continuidad. En 1948c, p. 319, se indica que es posible la divisibilidad de la línea recorrida porque ella no tiene organización interna, lo cual significa que no es continua, sino dividida; en cambio el movimiento está interiormente articulado porque es o un salto indivisible o una serie determinada de saltos indivisibles; en otras palabras, la organización interna del movimiento es su continuidad, que incluye indivisibilidad.

podieran designar como elementos del conjunto<sup>67</sup>. Todas esas operaciones provienen de nuestro esquema espacial y, bajo apariencias de pura posibilidad, de pura designación, proyectan ya la fragmentación abierta del espacio sobre lo continuo. Pero hay más: toda la continuidad que la inteligencia puede captar por sus conceptos claros, es una pura representación de lo discontinuo, en que se recalca la nota de *indefinida* discontinuidad (1948c, pp. 154 y 155). El continuo conceptual es, pues, simplemente una contradicción.

Así finalmente podemos comprender la concepción particular del espacio que toma cuerpo en *Matière et memoire* y que en *L'évolution créatrice* se conecta con todo el bergsonismo en sus líneas ontológicas y gnoseológicas fundamentales. Trataremos sólo de formular ahora brevemente la doctrina escueta sobre la naturaleza representativa de esa idea de espacio, en cuanto nos interesa para mostrar su íntima vinculación con la postura primera del bergsonismo ante lo conceptual: de este modo quedará trabada fuertemente nuestra labor de búsqueda en las directrices forjadoras de la doctrina sobre el concepto, a partir de esa postura inicial.

El espacio homogéneo es el símbolo, el esquema ideal de la fijeza y de la divisibilidad arbitraria e indefinida, que concebimos como substrato de la extensión concreta indivisible (1949b, pp. 226 y 251)<sup>68</sup>, para satisfacer las exigencias de

---

67 Obsérvese, en efecto, que la indivisibilidad del movimiento significa para Bergson mucho más que ese sentido obvio que no es sino la expresión de la individualidad única e irreductible del ser *in fieri*, o sea; que este movimiento continuo en particular no podría ser él mismo si estuviera dividido. Más allá todavía, exige Bergson para la continuidad verdadera una negación de partes homogéneas, designables siquiera mentalmente (existe desde el *Essai* una identificación entre el espacio y lo homogéneo: 1948a, pp. 68, 73 y 74. En *Matière et memoire*, se especifica qué es esa homogeneidad (1949b, pp. 222 y 223). En la p. 231 se hace referencia a la mera designación mental.

68 Especialmente para las fórmulas que definen el espacio: 1949b, pp. 232, 235, 238; 244 y 276; 1948c, pp. 157 y 158; 1950, p. 165.

nuestra acción sobre las cosas<sup>69</sup>. Y por todo lo que precede sabemos ya que esa divisibilidad es una división actual que se resuelve en infinitos puntos, probablemente inextensos, de donde nace para Bergson el absurdo intrínseco de esta idea de espacio<sup>70</sup>, apta para engendrar toda clase de falsos problemas y contradicciones (1949b, pp. 245, 260, 261, 278 y 279; 1948c, p. 156); sólo hay que tener en cuenta que a la división universal añade el espacio un intento de unificación extrínseca (1949b, pp. 236 y 237), la cual es en todo caso una simple yuxtaposición.

Y si penetramos ya en el punto decisivo de esta parte de nuestro trabajo, si tratamos de investigar en las actitudes conceptuales primeras el origen de esta concepción espacial, trascendente para todo el bergsonismo y en particular para la doctrina sobre el concepto, estos son los eslabones que se dibujan claramente: el espacio es divisibilidad indefinida, división actual y distinción neta de partes; más aún, todo lo que es divisibilidad, separación y distinción neta, es espacio o concepción en espacio (1948c, p. 258; 1950, p. 166)<sup>71</sup>. Pero por otra parte Bergson concluye, como vimos, que la inteligencia humana no puede pensar por conceptos claros sino lo discontinuo, las distinciones precisas, la multiplicidad numérica; este es el gran principio que en el aspecto gnoseológico integrará la metafísica de *L'évolution créatrice*<sup>72</sup>. Luego a través del estudio progresivo del movimiento ha revelado el autor que para él la forma de conocimiento presentada en el *Essai*,

69 Sobre el carácter pragmático, no especulativo, de este esquema, hablaremos pronto, y examinaremos entonces los textos mismos.

70 Cf. 1949b, pp. 222 y 223. Nótese que Bergson conoce y esgrime perfectamente el argumento aristotélico para probar *ab absurdo* la imposibilidad de que una línea esté compuesta por puntos matemáticos. Cf. 1950, p. 168.

71 Véase también la reducción de un tiempo con momentos definidos en el espacio, en el capítulo II del *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1948a.

72 La inteligencia sólo se representa claramente lo discontinuo (1948c, pp. 154 y 155); y no lo continuo (p. 163); no capta lo indivisible (p. 165).

a propósito de los análisis del número, es la única que puede tener inteligencia conceptual cuando se aplica al problema de lo múltiple y de lo continuo. Ahora bien, allí descubríamos un fuerte sustrato imaginativo del que no podía desprenderse ningún contenido mental por el que se intentara concebir, aun en abstracto, lo numéricamente distinto; y en ese sustrato precisamente se veía una condición indispensable para representarse por conceptos la distinción clara, que por tanto era siempre separación espacial. Con el avance de la doctrina sobre el movimiento se ha mantenido firme esa primera actitud: una separación espacial concebida en la mente se ha declarado no sólo como la condición para pensar lo distinto, sino como el contenido total expresado en nuestro concepto de lo distinto. Cuando Bergson afirma, pues, que el movimiento y todo continuo auténtico no puede pensarse objetivamente como divisible, está bajo el influjo inmediato y –podemos decirlo ahora– total de su originaria actitud imaginativa.

La persistencia de la actitud es innegable: decía Bergson que toda multiplicidad conceptual bien definida se piensa en espacio y es por eso discontinua; y obraba entonces determinado totalmente por una posición particular, empirista y simbólica, ante el concepto. Luego al hacer ahora la aplicación de este principio<sup>73</sup> y decir que el movimiento por ser continuo es indivisible, irreductible a una multiplicidad aun potencial, Bergson ha sacado una consecuencia que en lo que tiene de original se debe enteramente a aquella posición primera.

Dicho en otras palabras: si toda divisibilidad y toda multiplicidad de elementos distintos, aun meramente posibles, se

---

73 Por imposición de nuestras exigencias lógicas, que el mismo Bergson nunca perdía de vista, expongo el proceso del filósofo como si se tratara de la aplicación de un principio universal establecido, en realidad él mira en concreto lo que aquí llamamos el principio y su aplicación, a través de una sola observación concreta, y muchas veces en la unidad indivisible de una sola observación concreta. Pero eso no hace sino fundir más llamativamente las concepciones doctrinales de ahora con las actitudes subjetivas del principio.

reduce para Bergson a espacio discontinuo, es porque no puede él pensar lo múltiple sino en un fondo espacial, y porque no puede concebir lo distinto sino mediante una yuxtaposición en ese espacio; pero este es un conocimiento donde el espíritu no consigue superar las imágenes extensas y concretas que le ofrecen los sentidos; la actitud imaginativa ante el contenido conceptual se mantiene, pues, y determina así todo el sesgo tan propio que toma el análisis del movimiento; determina toda la indivisibilidad del movimiento, con todo lo que ella entraña en sí.

Una de esas descripciones cuyas pictóricas tan bien logradas puede sugerirnos todo esto gráficamente, y descubrir de golpe el cauce primero que nuestro largo análisis ha descubierto al fondo de penetraciones laboriosas: ¿por qué tenemos, se pregunta en la segunda conferencia sobre la percepción del cambio (1950, p.164), una tendencia irresistible a representarnos la continuidad interrumpida de una melodía como simple yuxtaposición de notas diferentes? Una de las principales razones, prosigue, es que nuestra percepción auditiva está impregnada de imágenes; vamos allí, como si fuéramos el director del concierto, las notas yuxtapuestas a las notas en un papel imaginario; pensamos en las teclas separadas, y en las diversas idas y venidas del arco del violín... Pero hagamos abstracción de estas imágenes espaciales, se nos dice; ¿y qué pensamos entonces? ¿acaso la representación pura de esa movilidad especialísima del ser que es el hacerse continuo —insinuamos nosotros— sin divisiones? Sí, eso queda, concluye Bergson; pero para él, eso ya no es concepto. Ya es la visión reformada por el esfuerzo del espíritu en contra de los hábitos de la inteligencia conceptual. Hacer abstracción de las imágenes espaciales es suprimir todo concepto, en el sentido de representación universal típica de la mente humana; porque, realmente, en el fondo coincidían el concepto y las imágenes del espacio; el concepto de continuidad divisible y la imagen de una disgregación en puntos yuxtapuestos.

Ahora nos parece entender aquel punto de vista por el que toda división posible, toda detención *virtual* se actualizaba necesariamente ante la inteligencia, por el solo hecho de concebirse, cobran ya para nosotros toda su fuerza las palabras *Matière et mémoire* que nos decían: “cuando veo pasar el móvil en un punto, sin duda comprendo que *pueda* detenerse allí; y aun cuando no se detiene, me inclino a considerar su paso como un reposo infinitamente corto, porque necesito al menos el tiempo de pensarlo; pero sólo es mi imaginación la que se detiene...” (1949b, p. 210). Sí: necesariamente tiene que ser así para una imaginación que nunca puede ser superada, una imaginación cuyo dato espacial pugna por substituirse al contenido abstracto de todo concepto, por concretarlo plásticamente dentro del foco de la conciencia. Cuando tenemos presente esta invasión ineluctable de lo imaginativo, comprendemos por qué la línea atravesada por el movimiento se presenta como yuxtaposición de puntos que el móvil recorre sucesivamente (1949b, p. 211)<sup>74</sup>, por qué el mismo hecho de representarse el movimiento, etapa tras etapa, en todos esos puntos, es detenerlo necesariamente (1949b, p. 211): es que las posiciones sucesivas no eran en el fondo sino *detenciones imaginarias* —concluamos nosotros también con el autor, ampliando el sentido de esta última palabra hasta sus hondas dimensiones latentes.

Así hemos puesto en claro que la actitud conceptual primera es la que determina una concepción particular del espacio, por la que el movimiento y la sucesión continua no pueden ser espaciales. Esto ha vuelto a confirmar el origen del primer pilar que sostiene la doctrina organizada del concepto: nos ha vuelto a manifestar que, si la *durée* con su moverse continuo se dice irreductible a conceptos, tal afirmación proviene de una posición previamente tomada ante el

---

74 Bergson (1948c, p. 302) además afirma que las inmovilidades virtuales, vistas desde fuera (o sea conceptualmente) aparecen por fuerza como reales.

contenido de esos conceptos mismos. Pero además el análisis del espacio nos ha puesto en camino seguro para atribuir un origen semejante al otro pilar de la doctrina sobre el concepto en general: nos ha enseñado que toda la concepción bergsoniana de divisibilidad y de espacialidad proviene de la misma posición adquirida; esta posición, por tanto, será un factor determinante de todo lo que esas nuevas concepciones traigan consigo; influirá, en concreto, sobre el papel de sustancia universal asignada al movimiento indivisible. Es lo que vamos a considerar ahora finalmente, para completar el desarrollo prometido, con el que se habrá mostrado cómo la doctrina del concepto brota de las primeras actitudes conceptuales. Todo lo demás que digamos sobre el carácter representativo del concepto universal será un despliegue de lo que ya se implica en esos fundamentos.

#### **4.2.4 Consolidación de la teoría sobre un movimiento-sustancia de toda realidad**

La concepción de la materia es uno de los puntos que parece han de quedar siempre bañados de ese aire un tanto sibilino que se ha querido ver a veces en la obra de Bergson. No vamos a intentar un estudio sistemático del tema, que no toca sino en general a nuestro propósito; al tratar del tema, queremos fijarnos, por dentro de la construcción sistemática y de las visiones cósmicas atrevidas, solamente en la tendencia innegable de un pensamiento que no abandona la ruta conocida, de espaldas al espacio y en avance tenaz hacia la duración. Seguiremos desentrañando la concepción espacial, para encontrar allí el impulso íntimo, los principios acaso no expresados, no recalcados al menos que explican esta cosmología y esta nueva metafísica del ser, en la que toda la materia, y con ella toda la realidad, se reduce a movimiento continuo, a duración auténtica.

Bergson ha revolucionado la idea de continuidad: el continuo conceptual es para él, como vimos, homogeneidad



infinitamente dividida; lo que él llama continuo, en cambio, es la pura divisibilidad heterogénea<sup>75</sup>. Para explicarlo, ha buscado una multiplicidad donde los elementos no se disociaran por el hecho solo de pensarlos múltiples. Esa multiplicidad, con su distinción puramente *cualitativa* de elementos, no contiene el número –nos lo recordaba el *Essai*– más que en potencia, como diría Aristóteles (19481, p. 90). Y, sin embargo, qué diferencia tan grande entre la continuidad aristotélica indefinidamente divisible, y la nueva continuidad donde no se puede contar siquiera elementos homogéneos. Y donde no puede existir sino la sucesión: porque esta es la proyección última de terrible potencia innovadora, que arroja el espacio bergsoniano: la continuidad indivisible no se concilia con la simultaneidad de partes homogéneas. Veamos por qué.

Ante todo examinemos la simultaneidad espacial, en la que se ve imposible una continuidad de cualquier clase: no continuidad de partes que existen a la vez, claro está, porque estas se presentan divididas; pero tampoco continuidad de sucesión de esas partes, consideradas sea cada una en sí, sea varias en conjunto; *Matière et mémoire* (1949b, p. 245) afirmaba que el movimiento no podía ser unitario dentro del espacio, ya que en el espacio nunca hay más que un instante único, donde se rompe toda solidaridad de fases sucesivas: primeramente, como los elementos del espacio son discontinuos, ninguno de ellos puede “sucederse”, ligarse en duración, con

---

75 Cfr. lo que afirma Rivian (1946, p. 59): “Lo continuo es lo que [Bergson] ha calificado como heterogéneo; y lo discontinuo, como homogéneo... A lo cual Rosny el mayor replicaba no sin cierta verosimilitud: ‘en nuestro modo de ver, lo discontinuo no es más que una forma de lo heterogéneo. Por eso es muy extraño ver que Bergson pretende que la *durée* interior es heterogénea y continua mientras que la extensión sería homogénea y discontinua. Casi es lo mismo que si se dijese que la *durée* es multiforme y una en tanto que la extensión sería uniforme y múltiple”. Véase también lo que dice Capek, (p. 30), en su nota 2: la opinión de Bergson es en el fondo la misma que la de Poincaré: “de la célebre fórmula, el continuo es la unidad en la multiplicidad, sólo queda la multiplicidad; la unidad ha desaparecido”.

otro alguno; si se consideran temporalmente sus relaciones con los demás, habrá que reconocer sólo una simultaneidad: los elementos múltiples no se organizan en sucesión. En segundo lugar, tampoco eso múltiple siempre simultáneo puede durar más allá del instante indivisible; es una simultaneidad necesariamente instantánea, ya que en Bergson menos que en ninguno cabría un tiempo intrínseco a un objeto que no cambia en sucesión continua, la cual no puede darse en cada una de estas partes espaciales aisladas, que no puede variar, adquirir diversificaciones y distinciones sin dividirse. Y por eso, el espacio se caracteriza para nuestro filósofo como el puro presente (1948a, p. 202)<sup>76</sup>. Es, por tanto, seguro que la simultaneidad espacial bergsoniana imposibilita cualquier continuidad verdadera, pero añadamos que esa simultaneidad espacial es para Bergson todo lo que puede representarnos la inteligencia con sus conceptos claros. Sólo conocemos lo discontinuo, y por eso también sólo lo inmóvil, como aparece en *L'évolution créatrice*<sup>77</sup>, esa inmovilidad conceptual proviene pues, toda ella para Bergson de la discontinuidad que constituye nuestra obligada visión en espacio.

*Así viene naturalmente la oposición entre lo simultáneo sin continuidad, que es lo que pensamos conceptualmente, y lo sucesivo, condición necesaria para toda continuidad, que escapa a los conceptos ordinarios: en La pensée et le mouvant* (1950, pp. 169 y 170), esa instantánea coexistencia de elementos divididos, con la impotente unificación que representa, se opone a la unidad indisoluble del presente

76 Nótese que allí se indica juntamente cómo la materia tiende al puro presente sin confundirse con él; en las pp. 154, 165 y 236 de esa misma obra se ha dicho de la materia que es el presente, que no se acuerda del pasado. Hay que entender estas afirmaciones en el sentido anterior, como se desprende ya del conjunto de *Matière et mémoire* (1949b, pp. 248 y 249).

77 Cf. Bergson (1948c, pp. 155 y 156): la inteligencia sólo se representa claramente la inmovilidad; pasaje que sigue inmediatamente al que concluye que ella sólo se representa claramente lo discontinuo. Cfr. Además el capítulo IV de esa misma obra, sobre el mecanismo cinematográfico del pensamiento.

en una conciencia, un presente que tiene reunido todo lo que se ha ido sucediendo en ella, y que se mueve y avanza sin interrupción. Por un lado, está, pues, la unidad perfecta de un todo que para ser indiviso debe ser sucesivo; por otro, la simultaneidad intrínseca espacial, que no puede llegar a una intrínseca unificación.

He aquí entonces una alternativa tajante para el bergsonismo; hay que admitir una de las dos posiciones: no será, sin duda, aquella en que el espacio lo determina todo. Porque, recalquémoslo otra vez, al espacio y sólo al espacio atribuye el filósofo toda concepción de simultaneidad: pensar por conceptos lo múltiple distinto –dividido espacialmente, por tanto–, entraña el concebir una inmovilidad, una simple simultaneidad, un instante desligado de todo; no olvidemos la definitiva postura del *Essai*; cuando quería representarme una sucesión, mi propia vida interna, por ejemplo, necesitaba conservar lo que iba sucediéndose, ¿y cómo lo conservaba, suponiendo que quería distinguir claramente esas fases, sino en una representación donde las fases eran necesariamente simultáneas, porque alienadas y yuxtapuestas en un espacio ideal? (1948c, pp.73 y 79)<sup>78</sup>. Es entonces esta visión de espacio, imaginativa, la que determina desde dentro este principio fundamental de que no sólo el movimiento<sup>79</sup>, sino también la materia en que él se realiza, la *extensión concreta* que es, como veíamos, auténtica continuidad, tiene que participar en algún modo de la naturaleza de una sucesión como la que se muestra en la conciencia. Conclusión importantísima: ahora vemos de dónde ha nacido aquella afirmación persistente, que no podría por otro camino justificar su raigambre dentro de la obra bergsoniana, la afirmación de que *toda materia es duración*,

---

78 Se impugna allí la pretendida reducción del tiempo real al espacio.

79 Todo el movimiento es, conciencia, y conserva su pasado en el presente (Bergson, 1949b, pp. 227 y 228. En 1950 (pp. 29 y 173) se recalca que “*la conservation du passé dans le présent n’est pas autre chose que l’indivisibilité du changement*”.

o participa de la duración, o debe pensarse solidaria de la duración consciente (1949b, pp. 165 y 168)<sup>80</sup>.

Para ser exactos, debemos añadir que en estas conclusiones ha influido también otra consideración ligada así mismo inmediatamente con los orígenes conceptuales de la obra bergsoniana, y es la negación de todo sustrato fijo en el que se diera, como un accidente, el movimiento. Si lo que el mundo nos presenta es cambio continuo en todas sus especies, si aun las mismas cualidades que constituyen en nuestra percepción un cuerpo inmóvil parece que han de resolverse en movimiento (1949b, pp. 226-251), nada induce a poner además un sujeto invariable del cambio, con tal que el cambio mismo explique en sí toda la realidad<sup>81</sup>. Y Bergson cree que la explica: porque para él toda la necesidad de introducir un sujeto idéntico e invariable, en el que resida el accidente del cambio, proviene de una exigencia de *unidad*, o mejor dicho de unificación: la mera suma de estados psíquicos sucesivos, por ejemplo, no explicaría el dato innegable de la permanencia de un yo perfectamente personalizado a lo largo de toda la evolución interna; el intelectualismo clásico busca entonces el medio de ligar unos con otros esos estados necesariamente dispersos (¡los hemos distinguido con nitidez espacialmente!), y acaba por constituir al fondo de esa sucesión realmente discontinua de elementos un sustrato rígido, cuya única razón de ser es unir como un hilo las perlas de este collar; y aun el mismo cambio en general, concebido intelectualmente como progresiva situación de estados, necesita una base firme sobre la que se vayan apoyando esos estados diversos, una base que por definición no cambia, añade Bergson, con estados fijos que no cambian tampoco, ni pueden originar el cambio

---

80 Cf. Bergson (1948c, pp. 202, 238-251, 272, 339, 342 y 368; 1950, pp. 172 y 173 (La percep. du chang.); 1950, p. 101 (Le possible et le réel); 1950, p. 12, 28 y 29 (Introduc.).

81 Cf. 1950, pp. 73-78, donde Bergson hace historia sobre el punto en cuestión a lo largo de sus investigaciones.

sustituyéndose unos a otros<sup>82</sup>. Pero para esta nueva filosofía la unidad del ser en movimiento queda intrínsecamente asegurada por su carácter indivisible: el movimiento es entonces la substancia, y Bergson se esfuerza repetidas veces por mostrar que no se destruye el fondo seguro, firme, “sustancial”, de las cosas, que las existencias no son un fugaz desvanecerse<sup>83</sup>; no entiende cómo haya podido compararse su doctrina, en la que se facilita la representación de existencias que persisten con el flujo de Heráclito (1950, p. 211).

Pero, en el fondo, la razón de su rechazo al substrato sustancial está clara: toda representación conceptual del cambio nos lo espacializa en estados distintos, yuxtapuestos; de allí la necesidad para la inteligencia de buscar un fondo en el que ellos se unifiquen, y un soporte al que se atribuya la sucesión y el cambio. Esta concepción no necesita ya de largos análisis para aparecer directamente brotada de las actitudes primeras. Y cuando Bergson concluye que toda la realidad es movimiento, es *durée*, sin sustrato alguno bajo el fluir universal<sup>84</sup>, ya sabemos donde están los motivos recónditos de su doctrina, allá en las imágenes espaciales de su mente. Ha precedido, es verdad, un grande esfuerzo científico (1948c, pp. 204 y 205; 1949b pp. 220-251), y sobre todo un grande esfuerzo psicológico de observación (1948c, pp. 201-204; 1950 pp. 28-29; 101 y 102) como factores muy importantes de esta síntesis última; el vaso de agua azucarada que necesita tiempo real para diluirse, que coexiste y dura junto con la duración interna del

---

82 Cf. Bergson, 1950, pp. 193-197; 207-210 (Introduc. A la mét); pp. 73 y 75 (Introduc.): pp. 163, nota, pp. 163 y 167 (La perc. du chang) con la nota inicial.

83 Cf. Bergson, 1948c, pp. 4-24). *L'intuit. Philos.*, 1950, pp. 140, 141. *Introduc.*, 1950, pp. 8 y 27, donde se infiere de la indivisibilidad del flujo interno su carácter sustancial; y las pp. 76, 80 y 96: la sustancialidad del yo es la continuidad indivisible de su *durée*.

84 *Matière et mémoire* (1948c p. 278) ya había resuelto toda realidad en cambios más o menos heterogéneos. Cf. 1948c, pp. 156, 249, 251 y 272; 1950, pp. 163- 167.

filósofo, es una nota gráfica que vuelve a recordar de trecho en trecho cómo nada en la materia podría sustraerse a la mordedura tenaz de la *durée* (1948c pp. 9, 228 y 339; 1950, pp. 12 y 13). Pero estas innegables “líneas de hechos” no tendrían valor dentro del bergsonismo, si no corrieran todas por el cauce fundamental de las ideas que acabamos de exponer, sobre todo la idea de espacio<sup>85</sup>.

Así fue posible que surgiera en *L'évolution créatrice* aquella singular teoría sobre la génesis de la materia por la vida en su *élan* de creación, una materia que no es sino la inversión del movimiento vital, la relajación en el ritmo del sucederse innovador, que diluyéndose cada vez más tiende a lo múltiple yuxtapuesto, a lo instantáneo, a la pura repetición y al yugo de la necesidad -caracteres todos que dominan en el espacio abstracto- sin que nunca llegue la materia a confundirse del todo con él (1948c, pp. 201-251). Esta es la teoría; no nos interesa ahora ni proponerla ni discutirla; empeño difícil, vista la multitud de trabajos valiosos consagrados al tema y lo arduo de las cuestiones científicas implicadas allí<sup>86</sup>; empeño inútil para nosotros, porque el valor de la presente investigación no estriba de ninguna manera en el acierto o desacierto de la teoría bergsoniana de la materia y de la realidad. Lo único que

---

85 Sobre el sentido de la noción de espacio en el bergsonismo dice Nys (1930, p. 139): “(Bergson) hace recaer sobre el espacio puramente ideal todas las propiedades materiales que habrían podido comprometer tanto la unidad cósmica cuanto su teoría del tiempo, que es la tesis fundamental de su sistema filosófico. Tal es, creemos, el origen de la teoría bergsoniana del espacio”. Admitiendo nosotros que en el espacio recaen todas las propiedades que hubieran podido comprometer las conclusiones señaladas por el autor, creemos no obstante que no es ese el origen de la teoría bergsoniana sobre el espacio: su origen se ha de buscar en una actitud imaginativa ante el contenido mental, de donde derivan, como hemos creído haber mostrado aquí, las consecuencias fundamentales que recalca esta cita.

86 Para tener una idea del problema puede consultarse: Parodi, La *Durée* et la *Matière* (p. 259). Además, los artículos de Capek y Broglie, citados más arriba.

ahora buscábamos era reconstruir la línea directriz de pensamiento que ha llevado al autor, desde las actitudes primeras ante el contenido mental, hasta los pilares que sostienen su teoría organizada sobre el concepto.

Estos pilares eran: el carácter no conceptualizable de la *durée* y el papel de sustancia universal atribuido a esa *durée* misma. Y, en efecto, por ser los conceptos bergsonianos una visión imaginativa que hemos llamado empírica y simbólica, se ve con ellos disgregado lo continuo y paralizado el movimiento -deformada radicalmente la *durée* que es movimiento continuo; por ser estos conceptos universales una visión imaginativa tal, no se puede aplicar a ese movimiento que existe en las cosas exteriores y que si se pone además como esencia de toda realidad, aun de la material, es precisamente porque todo lo que no se piensa como auténtico movimiento continuo, toda otra visión de lo múltiple disgregado y estático, se declara obra impura de este trabajo conceptual espacialmente, y porque todo sustrato inmutable se considera como un mero recurso conceptual bien estéril para tratar de reconstruir la progresión continua de diversos estados que se suceden. Hemos comprobado así que para el bergsonismo toda la realidad es movimiento -*durée* en alguna manera- “inconcebible” para nuestras ideas abstractas, las cuales se ven entonces desprovistas de estricto valor objetivo. Pero hemos comprobado al mismo tiempo que toda esa doctrina singularísima deriva de la actitud particular con que se miraban desde el comienzo esas mismas ideas abstractas.

## **5. Proyecciones de esta doctrina hacia el aspecto objetivo del concepto universal**

Una *durée* como sustancia universal que es movimiento continuo, una *durée* sobre la que nuestras ideas abstractas no pueden tener propiamente alcance, ese es el fundamento

consistente para la doctrina bergsoniana sobre el concepto; después de haber asistido desde los primeros sillares a la consolidación de estas bases primeras, y de haber puesto en ese trabajo lo más original de nuestra labor investigadora, debemos dar ya una exposición particularizada acerca de la naturaleza representativa del concepto según Bergson. Buenas sistematizaciones del asunto presente corren ya; no vamos a pretender ante ellas una nueva pericia en el resumen, en la jerarquización o en el aparato de citas. Pero esperamos introducir un aspecto nuevo en el tema: veremos salir estas proposiciones, con frecuencia innovadoras y desconcertantes, de entre la materia activa examinada por nosotros hasta aquí; dinámicamente —nos complacíamos al imitar en esta actitud al filósofo del movimiento— consideraremos también nosotros el origen y la tendencia de su pensamiento integral: crearemos así poder interpretar mejor el alcance de todas estas concepciones. Y ante todo de la concepción general acerca del sentido que hay que dar a nuestros conceptos. Descenderemos después al valor de los conceptos en los diversos campos del pensar.

### **5.1. Sentido del concepto: no especulación sino acción material y social**

Que el sentido del concepto, su mensaje representativo, no apunte a la especulación sino a la práctica, lo habíamos ya anticipado; ahora nos toca ver fluir y unificarse en la corriente de las ideas bergsonianas esta grande visión de conjunto. Sólo es preciso que tengamos ante la vista esa “obsesión del espacio” que —como hemos descubierto— llenaba siempre con su resplandor el pensamiento de nuestro filósofo.

Ya tratamos de su concepción espacial y sabemos la importancia de ella: si los conceptos no traducen la *durée*, si no conciben más que lo estático y lo disgregado, esa es la labor de una forma subjetiva de espacio con que la inteligencia conceptual se aplica siempre a las cosas. Pero ¿de dónde esa forma? —¿y a qué se ordena? Plantear estas dos cuestiones es ya



introducirse en el impulso de las ideas bergsonianas e iniciar una visión dinámica del asunto.

### 5.1.1 Origen y destino del espacio y de la inteligencia espacial

El espacio homogéneo estático, indefinidamente divisible en cuanto a partes y a figuraciones, dividido él mismo en infinitos puntos, y esquema de toda divisibilidad, es una concepción de la inteligencia que no se encuentra estrictamente realizada en ningún objeto, esta afirmación es básica, y —a pesar de cierta inseguridad inicial— se hizo muy pronto irrevocable en el bergsonismo; pero fijémonos cómo dentro de él se ha ido explicando paulatinamente el origen del espacio, a medida que las “líneas de hechos” se integraban para dar lugar por fin a una doctrina coherente.

El *Essai*<sup>87</sup> parecía aceptar, como señalamos arriba, que el espacio no se intuye ni se abstrae de la realidad, ni siquiera de la exterior, sino que se concibe como un *a priori* kantiano para informar cuantitativamente sensaciones que difieren sólo en cualidad. Eso no quitaba el que pudiéramos percibir en las cosas cierta extensión concreta, que no es espacio homogéneo pero que tiene para con él una estrecha relación, incluso una indefinible razón determinante, y cuya percepción se implica de algún modo en la concepción del mismo espacio (1948a, p. 71).

Esta dualidad entre extensión concreta y espacio ideal se afianza, como veíamos por un texto aducido antes, en *Matière et mémoire* (1949b, capítulo IV): allí se propone definitivamente la existencia de un mundo material que es extensión concreta no espacial, existente por sí misma, y— aunque percibida— de ningún modo elaborada ni representada por nuestra mente. El espacio era entonces el esquema de fijeza y divisibilidad idealmente tendido bajo esa percepción. Es cierto que *Matière*

---

87 Cf. el examen sobre el origen de la forma de espacio en las pp. 68-73.

*et mémoire* parece no haber aclarado lo bastante el punto de las relaciones entre ese esquema idealizado de lo extenso y de la extensión concreta de las cosas. Aunque uno de los grandes objetivos de la obra es reconciliar las tradicionales antinomias entre la materia y el espíritu, esa reconciliación llega a efectuarse fuera del espacio (1949b, pp. 274-280), y más aún, a su costa, pues él no debe entenderse, conforme a las ideas clásicas, como una realidad opuesta a otra realidad, ni siquiera —con Kant— como un modo de conocimiento especulativo que de hecho nos haría irremediablemente inconocible la realidad tanto interior como exterior: no, el espacio es un modo de conocimiento esencialmente dirigido a la práctica, proyectado idealmente bajo la realidad por una tendencia que no trata propiamente de acomodarse —como pretende hacerlo el conocimiento especulativo— a las cosas (1949b, pp. 237 y 238). Sin embargo, esa misma solidaridad entre el exterior y lo interior, entre el mundo tradicionalmente extenso y el espíritu tradicionalmente inextenso, que se opera en *Matière et mémoire*, prepara ya una solidaridad de distinto orden pero muy semejante entre el espacio y la extensión concreta, como la propondrá *L'évolution créatrice*.

En efecto, la materia se considera ya desde *Matière et mémoire* como un movimiento de naturaleza análoga al de nuestra *durée* interior, aunque de tensión diversa; ese ritmo distinto más distendido es lo que constituye la extensión del mundo externo, que bajo este aspecto no aparece de ningún modo irreducible ni opuesto a esta otra sucesión más tensa que es la conciencia, el espíritu, la *durée* (1949b, pp. 226-235). Aquí está implicada, aunque no expresada aún, la teoría de *L'évolution créatrice* sobre el origen de nuestra concepción de espacio: este es sólo el esquema esterilizado con que la inteligencia se representa el término ideal hacia el que tiende la materia en su durar análogo al del espíritu (1949b, pp. 203 y 204). Así queda perfectamente explicada esa relación indefinible entre espacio y extensión concreta que se insinuaba desde el *Essai*, y queda

para Bergson dilucidado el problema sobre el origen de nuestra concepción espacial: la materia, con su ritmo de duración más y más disuelto, siempre en la dirección de lo homogéneo, de lo yuxtapuesto, de lo repetible, en una palabra de lo estático discontinuo, parece designar cada vez más de cerca y buscar este esquema que es para nuestra mente el espacio; y nuestra mente por su parte tiene desde el principio en la materia así considerada una sugerencia de espacio que espolea su inclinación innata a concebirlo; tras este impulso primero la mente continúa trabajando y lleva a su límite la tendencia material, hasta dar con el cuadro nítido y rígido de lo homogéneo infinitamente disgregado. A esta representación pudo haber llegado nuestro espíritu –insinúa todavía Bergson– si por un esfuerzo de reflexión se hubiera considerado a sí mismo en el momento en que la vida interna, la *durée* propia, o al menos las zonas inferiores de ella, adquieren un ritmo más difuso, por el que nuestro yo, sumergido en el sueño de su propio pasado, parece descomponerse en mil recuerdos distintos, exteriores entre sí, que al penetrarse cada vez menos en la síntesis pura de nuestra tensión máxima, parecen fijarse y yuxtaponerse, siguen la corriente de lo extenso material, apuntan de algún modo al espacio (1949b, pp. 203 y 204).

Así pues, el espacio seguirá siendo perpetuamente en el bergsonismo un esquema puro sin objetividad estricta, pero los datos posteriores nos revelan que lo elabora la mente por una tendencia innata, tendencia que se acomoda sin embargo a la naturaleza misma de la materia; esa acomodación, por otra parte, no es solamente “óptica”, no es sólo el hecho de que el espíritu coincida con algo a lo que está tendiendo la materia; la acomodación se extiende también al plano lógico: el espíritu concibe el espacio porque a su tendencia innata se suma la captación de ese acercarse de la materia a un límite ideal. Bajo este punto de vista, el *a priori* de la forma de espacio en Bergson no queda de ninguna manera reducido al *a priori* de la forma kantiana de espacio.

Hay un texto en el ensayo sobre *lo posible y lo real* (1950, p. 105), que nos sentimos inclinados a considerar como una última puntualización respecto a estas concepciones de *L'évolution créatrice*, que quedaban entonces a 23 años de distancia: sobre el inamovible supuesto de que el espacio esquemático de la inteligencia y la extensión concreta de las cosas son algo muy diverso, Bergson añade ahora la afirmación de que el “espacio concreto” se ha extraído de las cosas, en las que por supuesto estaba; pero que después las cosas llegan a verse, por otra de nuestra razón deformadora, como contenidas en el receptáculo de ese mismo espacio extraído de ellas. -¿Qué es aquí el “espacio concreto”? -Es, a lo que parece, una visión distinta del esquema puro de espacio. Diríamos más exactamente que es la visión directa y aun objetiva -en cuanto cabe hablar así, al tratarse de una abstracción que es simple extracción- visión tomada de la extensión concreta y que da origen al espacio ideal, receptáculo de las cosas. -La idealidad del espacio quedaría reducida entonces a la añadidura de una nota irreal, por parte de nuestra mente, a la extensión concreta: la nota del receptáculo que implicaría en definitiva la discontinuidad y la fijeza<sup>88</sup>.

Estas últimas interpretaciones podrían ofrecer cierta asimilación de la doctrina bergsoniana a otras doctrinas tradicionales sobre el espacio; en todo caso parecen subrayar un punto bien interesante de la evolución de nuestro filósofo en el tema que tratamos: el espacio ideal -por más ideal que haya de concebirse- no deja de tener una relación fija, y hasta percibida intelectualmente, con la materia y su extensión concreta. Creemos que esa es la última palabra de Bergson sobre el origen de nuestra idea de espacio. Sin embargo, sería un

---

88 Esta imagen de receptáculo, si es que vale nuestra interpretación, se añadiría a las otras empleadas para caracterizar el esquema del espacio, entre las cuales sobresalía la de una red con mallas que se arreglan a voluntad para lanzarse sobre la materia y dividirla como conviene a nuestra acción. Cf. 1948b, p. 203. La imagen de receptáculo la insinúan, en el texto *La pensée et le mouvant* que consideramos (1950, p. 105), sobre todo las líneas 20-22.

error peligroso el suponer que caminamos así hacia nuevas concepciones, preferentemente especulativas, de aquella actividad intelectual en la que domina el espacio; en realidad no hacemos más que acercarnos a la pura concepción práctica: esa forma de espacio, aunque la queramos mera estilización, diseño esquemático de lo que es en sí la materia, se ordena toda a procurarnos un cuadro de la realidad -ante todo de la inorgánica- que prepare nuestra acción sobre ella y nuestra comunicación en ella como miembros de una sociedad.

Examinemos cómo se ha elaborado en el avance del bergsonismo esta conclusión: en la primera obra, el *Essai*, teníamos un problema con respecto de nuestro interior solamente; como Bergson lo encontraba espacializado por los conceptos, trataba de explicar esa deformación inevitable; pero no se preocupaba del mundo exterior, espacial o espacializado, al que por lo demás veía que se acomodaban los conceptos como a su objeto propio. Y en la explicación del fenómeno interior, o sea de la refracción del yo unitario y dinámico en muchos conceptos espaciales estáticos y bien definidos, Bergson apuntaba nitidamente al lenguaje y a las relaciones sociales: en efecto, la espacialización de nuestro interior busca ante todo presentarnos una vida interna repartida en objetos precisos a los que se pueda aplicar un nombre manejable y repetible para la intercomunicación de nuestro lenguaje, que es condición y exigencia de la sociedad (1948a, pp. 92, 122 y 126). Bergson siguiere que la habilitación de un *nombre* es el término definitivo al que tiende el proceso de la espacialización, más allá todavía del concepto (1948a, pp. 92, 122 y 123): no interesa tanto, parece decirnos, la idea universal obtenida por la visión en espacio, sino el vocablo en que esa idea se expresará, y que llegará aun a persuadirnos, tras su sonido resuelto, de que existe en nuestra conciencia una *cosa* verdaderamente definida (1948a, p. 49), tan definida como los objetos espaciales del mundo exterior. Con este mundo exterior establecía el filósofo una perpetua comparación obligada: así como la conciencia tiene una visión

espacial de las cosas externas –visión que no se discutía entonces de propósito–, así también busca arreglarse una imagen de su propio durar interno que presente todas las comodidades de semejante cuatro espacial (1948<sup>a</sup>, pp. 7, 10, 52 y 126), que facilite, en definitiva, la asignación de nombres estables y distintos –con la estabilidad y la distinción neta de todo objeto externo– aplicables al inestable flujo indistinto de nuestra *durée* (1948a, p. 173). Claro está que aun en el caso de que una conciencia no tuviera necesidad de vida social, ni de lenguaje que permitiera esa vida, aún existiría una visión espacial de la *durée*, pues subsistiría el espacio homogéneo que brinda una fácil claridad, demasiado cómoda para nuestro conocimiento; pero en todo caso, concluía Bergson, la concepción de ese espacio homogéneo prepara la vida social (1948a, pp. 102 y 104); y el hecho es que la conciencia está tan habituada a pensar en espacio como a *hablarse a sí misma* lo que piensa (1948a, pp. 19 y 20).

De manera que, en el *Essai*, el lenguaje y la vida social son la razón de ser para la forma de espacio aplicada a nuestro interior; y en nuestra misma visión espacial del mundo, la vida social es también el término buscado; el espacio que nos presenta un mundo bien distinto de cada uno de nosotros, pretende facilitarnos la comunicación en él, como un medio común de cuya percepción participan todas las inteligencias (1948a, p. 177).

Esta función universalmente encaminada a la vida social, que se atribuye a la concepción de espacio, viene a consolidarse con toda esta última amplitud apuntada ya en el *Essai*, y viene a completarse anchamente con nuevas explicaciones, a través de todas las otras obras de Bergson: *Matière et mémoire* hace de esta orientación práctica en nuestro conocimiento espacial una decisiva cuestión de método para su investigación; eso es lo que recalca el *Avant-propos* de la séptima edición, reproducido en las siguientes ediciones (1949b, pp. 8 y 9): la metafísica debe desligarse de las condiciones que la acción humana ha impuesto a nuestra manera de pensar. Y la obra

misma detalla este nuevo método (1949b, pp. 203 y 206): hay que considerar el conocimiento conceptual de la inteligencia sobre las realidades internas y externas como una adaptación a nuestras exigencias utilitarias, no como una fiel traducción informativa; sólo en este sentido se ha de dar razón a Kant, que niega el valor especulativo de la forma de espacio, la cual con todo no carece de inmenso valor práctico. El concepto espacializa el mundo interior por necesidades de acción sobre él, como espacializa el mundo interior por necesidades de lenguaje y vida social; en cuanto a estas últimas, se resume, sin añadirse nada nuevo, el método y las conclusiones del *Essai* (1949b, pp. 206 y 208), conclusiones que, respecto a la importancia de la palabra en nuestro conocimiento deformador de las cosas, están muy bien utilizadas por el ensayo sobre la *risa* (1947, pp. 117 y 118).

En cuanto a las necesidades de acción que espacializa el mundo material, *Matière et mémoire* se muestra mucho más explícito que el *Essai*, ya que ahora sí se trata de oponer el espacio al mismo mundo material. Estas necesidades de acción no son primariamente las de la vida social, sino las fundamentales de nuestra naturaleza misma, aun considerada individualmente<sup>89</sup>: son las exigencias de nuestras funciones corporales, de nuestras necesidades inferiores (1949b, p. 205)<sup>90</sup>. Se trata de poder obrar sobre la materia, fin al que se encamina no sólo la visión conceptual sino aun la percepción inmediata de lo externo, y fin que determina -en diverso sentido- el carácter

---

89 Abundan las afirmaciones generales. Cf. v.gr. Bergson, 1949b, pp. 208, 235, 237, 238, 247 y 276). Estas declaraciones de *Matière et mémoire* se mantienen también en las páginas que consagra al mismo tema la *Introduction a la Métaphysique*, 1950, pp. 198-200), donde el único matiz nuevo está en la insistencia sobre la clase de actitud ante las cosas, no solo de acción posible en ellas, que los conceptos están destinados a sugerirnos. Nótese que esta *Introduction* caracteriza con eso en conjunto la orientación utilitaria de todos los conceptos ante toda la realidad, interna y externa.

90 Así se las llega a caracterizar.

utilitarista de ambas maneras de conocimiento. En cuanto a los conceptos espaciales –de los que ahora tratamos–, se dice que ellos pretenden solidificar y dividir el flujo de movimiento en que se resuelve la esencia de la materia: ese espacio homogéneo, estático y arbitrariamente divisible hasta lo infinito, nos hace encontrar en la materia universalmente solidaria y cambiante centros de operación bien determinados, punto de apoyo para nuestra acción corporal y etapas con que podemos, a pesar de todo, darnos la ilusión de un movimiento divisible; así podemos prestar al mundo externo el aspecto que nos convenga, descomponer y componer a nuestro antojo, para que allí se ejercite nuestra potencialidad inmensa de acción dirigida (1949b, pp. 237, 238, 246 y 260).

Las últimas palabras insinúan la trascendencia que parece dar *Matière et mémoire* a nuestra visión espacial de la materia: esta visión nos daría el espectáculo de un mundo en que se facilita el desarrollo de la indeterminación o libertad propia del ser organizado, libertad que llega a una cumbre en el hombre (1949b, pp. 279 y 280). Como esa indeterminación estriba en la mayor compilación de un sistema nervioso, en la elección posible entre muchas vías motrices para responder a una determinada excitación, es necesario que nos presentemos –dentro del mundo unitario y móvil– muchos caminos seguros, fijos, bien delineados; es necesario que dejemos una latitud cada vez mayor al movimiento de nuestra acción en él (1949b, pp. 279 y 280); y esto lo garantiza el conocimiento conceptual por medio del espacio –como lo garantiza también a su modo, desde otro punto de vista que ahora no nos interesa, la percepción externa. Para lograr este panorama utilitario, el espacio nos procura una visión particular de lo extenso (1949b, pp. 220-251) y una reconstrucción suya del movimiento corporal (1949b, pp. 209-220). Y allí sí, en ese material elaborado, la “libertad” de nuestro espíritu puede imperar a gusto. Nos acercamos así a la explicación definitivamente biológica que nos da *L'évolution créatrice* sobre la razón



de ser del conocimiento conceptual y espacial, sobre su finalidad en una palabra (si queremos emplear este término que no deja de ser sospechoso para el bergsonismo).

En *L'évolution créatrice*, y especialmente en el último capítulo consagrado a un estudio sobre el pensamiento humano en su cauce natural, aparece constantemente reiterada la afirmación del utilitarismo de nuestros conceptos (1948c, pp. 272, 274, 296 y 346), en definitiva –como sabemos- espaciales; se subraya también uno de esos destinos prácticos que tiene el concepto, el de preparar la vida social por la adopción de palabras fácilmente manejables, sustituidas a los objetos reales (1948c, pp. 228 y 291). El paso definitivo de *L'évolution créatrice* está en fundamentar ontológicamente toda esta doctrina, tendiéndole debajo una concepción particular de la inteligencia, esto es: del sentido, origen y destinación de la inteligencia. Al recordar sumariamente esos puntos bastante divulgados, en los que no reside sin embargo lo más significativo de esta filosofía, el pasar ante esta deslumbrante visión cosmogónica con ojos escuetos de investigador que atienden a la ruta y no al paisaje, procuraremos aquí también mantenernos sobriamente dentro de los límites de un estudio dinámico del dinamismo bergsoniano. Porque la línea del pensamiento –la que construye Bergson y la que seguimos nosotros- es la misma de siempre: ¿qué pretende en definitiva la espacialización conceptual? ¿cuál es la naturaleza de nuestra inteligencia, en la que se ha de buscar el origen de esta actividad espacializante? Y, finalmente, ¿de dónde se ha engendrado esta inteligencia de naturaleza espacializadora, y para qué ha engendrado? Contestemos paso a paso estas tres cuestiones.

Lo que pretende el concepto espacializante es *mecanizar para finalizar*; la fórmula no es de Bergson, pero creemos ser fieles con ella a su pensamiento de *L'évolution créatrice*: la acción humana libre se propone fines concretos que realizar en la materia; somos ante todo creadores y artífices que buscan realizar un modelo nítido, concebido idealmente; pero para este

*finalismo* —entendido utilitariamente, como lo entiende Bergson— necesitamos de un *mecanismo* eficaz que podamos enderezar a gusto nuestro hacia la plasmación del modelo ideado; un mecanismo que exige trabajar con causas idénticas para reproducir efectos idénticos; un mecanismo que exige, por tanto, la representación de semejanzas en las causas y en los efectos, y con ellas la distinción bien cortada, la pluralidad numérica, la fijeza indispensable para apoyarse al obrar y para descansar en el término obrado<sup>91</sup>. Todo esto pretende conseguirlo nuestra concepción de espacio proyectada sobre la materia lo mismo que sobre nuestro interior: siempre se trata de solidificar y segmentar a voluntad de duración, que es la esencia misma de las cosas.

Porque eso es pensar con los conceptos de la inteligencia, y esa es precisamente la naturaleza misma de nuestra inteligencia (1948c, p. 251): si buscamos ya su ser íntimo, su sentido real que nos permitirá entender qué hacemos cuando pensamos y qué alcance debe concederse a nuestro concepto de las cosas, nos vemos encauzados en un marco biológico, nos embarcamos en una psicología y en una teoría de la vida indispensables para establecer una recta epistemología y para fundamentar la posibilidad y las condiciones de toda metafísica válida<sup>92</sup>. La inteligencia —recordémoslo aquí sin desarrollar los detalles, porque no nos toca hacerlo— es una de las respuestas que, según Bergson, la evolución de la vida ha encontrado

---

91 Esta exposición general se inspira en el texto de Bergson (1948c, pp. 44 y 46) en el que el autor cree descubrir el error del finalismo especulativo tradicional y descubrir también detrás de todo finalismo las exigencias de nuestra acción mecánica. Con eso, aunque el lugar en su importancia relativamente secundaria no es de lo más brillante, ha dado Bergson una síntesis preciosa de su pensamiento, perfectamente armónica respecto del sentido global que encierra *L'évolution créatrice* y toda su obra filosófica. - Cf. Además, 1948c, las pp. 29, 30, 298 y 299.

92 Cf. la Introducción de *L'évolution créatrice* para comprobar la importancia atribuida a estas concepciones biológicas en la dilucidación del problema del conocimiento. Además, el comienzo del capítulo III, pp. 187- 210.

para superar el problema de la materia inerte (1948c, p. 133-166) ¿Qué se puede conseguir de lo inorgánico, de esa degradación de una corriente vital que salta como un surtidor de fuerza imprevista hacia la altura y se doblega en la cima, con curva desfalleciente, distendiendo cada vez más el ritmo concentrado de vigor que la impulsaba? La vida ha encontrado entonces el modo de acomodarse a la materia y dominarla, de engañarla casi puerilmente y sacar de ella realizaciones valiosas; ese compromiso es el ser organizado, fruto de un *élan vital* que sigue sosteniendo y atravesando tenaz la materia fatigada. En ese *élan* existían muchas direcciones que, soldadas al principio, han ido disociándose por el hecho mismo de su crecimiento —aquel crecimiento “en gavilla” que separa cada vez más los vértices divergentes de la paja que el manojo confundía. Entre las tres principales direcciones aparece, junto al torpor vegetativo, y opuesta al instinto, la inteligencia (1948c, pp. 99-136). Esta no es sino un acomodarse más astuto de la vida a la materia: la vida se deja llevar, en cuanto al conocer, por la dirección de lo inerte, y el mismo movimiento de degradación, de relajación de la tensión vital, que da origen a la materia, es el que origina entonces la inteligencia; aparece un modo de conocer en que también se avanza, como en el impulso de la materia, hacia lo espacial, y aun se llega a ese límite por esquematización extremada. Siempre que el espíritu se distiende y relaja el esfuerzo que lo mantiene concentrado hacia adelante en un puro dinamismo de creación, vemos que aparece una visión desparramada, fragmentaria, sólida, de nuestra personalidad, que desciende así la cuesta de la vida hacia lo espacial, hacia la materia; y al obrar de este modo, al conocer de acuerdo con este impulso nuestro fundamental, nos guía la característica del ser humano, la corriente de la inteligencia conceptual y espacializante<sup>93</sup>.

---

93 Cf. para el origen de la inteligencia y la correspondencia de ella con lo material, Bergson 1948c, capítulo III, pp. 201- 221). Desarrollo que ya se insinuaba en las pp. 189-190, y que vuelve en las pp. 365- 367.

Tal es el origen de la inteligencia por *distensión congoscitiva* —digámoslo así— de impulso vital, paralelamente al *distenderse óntico* por el que se produce la materia, degeneración del mismo impulso. Todo esto no hace más que insinuarnos el sutil esfuerzo de acomodación que mencionábamos: la inteligencia está hecha para pensar la materia, y más allá todavía para manipularla y someterla al dominio creador del espíritu (1948c, pp. 136-166). Es una ganancia la que este hace, sin duda, al poder sojuzgar, para vivificarla, esa materia que está en inminente proximidad de una inercia absoluta y de una necesidad la más ciega. Pero para salir con ello hay que ceder algo a la materia y este precio forzoso es la inteligencia (1949b, p. 270): el espíritu se vuelve con ella espacial, al menos en cuanto al modo de conocer. Y la maniobra consiste entonces en lograr realizaciones ampliamente libres, dignas de noble ímpetu vital, con ese material casi del todo muerto y ciegamente repetidos de un mismo palpitar diluido. La inteligencia consigue entonces la fabricación de instrumentos que, a diferencia de los fabricados por el instinto (otra de las soluciones al problema, que no logra ir tan lejos), son instrumentos inorgánicos: el hombre de las cavernas con sus primeros útiles y sus primeras armas nos expresa ya toda la magnífica realización de la vida por obra de la inteligencia, que ordenaba su poder espacializante —o sea solidificante y discretivo, geométrico— a la fabricación de tales instrumentos mecánicos, bien modelados, bien sólidos y articulados.

Claro está que son ellos menos perfectos y precisos que los maravillosos instrumentos orgánicos del instinto: —¿qué tienen que ver con el organismo de una abeja, exacto y ágil en su fragilidad? Pero tienen la ventaja de poder variar su empleo y adaptarse continuamente a nuevas necesidades; ellos mismos se las crean cada vez mayores, y amplían así en progresión indefinida las posibilidades de acción para el ser inteligente, el ser que tiene conciencia de sí, de su actividad virtual inconmensurable con su actividad real, y que es en una palabra el

ser libre. Por eso mismo lo innato que hay en el conocimiento inteligente no es la materia, como en el conocimiento intuitivo, sino la forma: relaciones determinadas –geométricas– son las que conocemos necesariamente; un espacio y una espacialización de las cosas en que debemos actuar es lo que se nos da con la inteligencia, no la faena maravillosamente precisa, pero determinada con ciega necesidad que trae consigo el instinto.

En ese cuadro espacial innato –que está hecho sobre las tendencias mismas de la materia y no es en ningún modo un puro *a priori* inexplicable– entran todas las cosas: no solo las inertes y extensas, para las que él se ordenaba, sino aun la pura duración interna. Y aquí tenemos que volver una vez más nuestra mirada a los detalles de ese trabajo espacializante del concepto, que ahora sí se organizan perfectamente a la luz que Bergson saca de su misteriosa pero consistente concepción de la vida; entendemos ahora todo el sentido metafísico de esta insistencia bergsoniana sobre la naturaleza pragmática del concepto universal.

### **5.1.2 Labor utilitaria del concepto**

En el último capítulo de *L'évolution créatrice* nos deja Bergson su pensamiento luminoso que, completado e interpretado con los aportes del resto del libro, forma la exposición más precisa de esta doctrina suya. Hemos visto que a la inteligencia le interesa ante todo darnos una vista clara que prepare nuestra acción en el mundo material; podemos concluir ya que lo que hay que preparar es la acción de fabricar instrumentos inorgánico; pero también la acción de utilizarlos: fabricación y uso de instrumentos, los cuales, por lo demás, en las etapas superiores de la intelectualidad se usan para hacer, en complejidad intrincada pero liberadora, nuevos instrumentos más perfectos y adaptados (1948c, p. 142). Pero para asegurar la acción es necesario inmovilizar esa *durée* que constituye toda la realidad; una tarea de solidificación es, pues, en resumen lo exigido por ese “mecanizar para finalizar” con que

designábamos el destino bergsoniano de la inteligencia: tarea de solidificación que nos garantice de antemano una representación definida y geométrica del acto que vamos a realizar y del resultado de nuestra acción; más aún, necesitamos que la solificación nos garantice previamente un injerto seguro dentro de la realidad para el efecto que vamos a realizar; y por eso debe ofrecernos un cuadro inmóvil de esa realidad cambiante. En una palabra, necesitamos ver lo que fluye como si fuera una serie de estados fijos que se sucedieran.

A esta labor contribuye la inteligencia, no ella sola por supuesto, pues ya la percepción del mundo externo inicia ese trabajo solidificante, que expresará luego el lenguaje. Percepción, concepto, lenguaje, los tres obran paralelamente, cada uno en su campo, para configurar y transmitir entre los hombres un mundo mecanizado y sólido. Bergson describe esa labor conjunta de los tres grandes artífices de lo que él llama el “mecanismo cinematográfico del pensamiento” (1948c, p. 298 y 307): cuando nos ponemos en contacto con la materia y con el movimiento que la constituye, encontramos ante todo una serie de *cualidades* bien distintas, pero ellas no son en el fondo –como ya lo sugiere la ciencia– más que movimientos. Es entonces la percepción la que condensa todas esas vibraciones para ofrecer a la conciencia estados inmóviles y bien definidos, mucho más definidos a medida que se avanza por la escala de la animalidad hacia el hombre, porque así, lo exige la creciente capacidad de obrar en campos más ricamente múltiples –y eso significa aquí la libertad–, recordémoslo; las cualidades, pues, que el lenguaje expresa en los *adjetivos*, son vistas inmóviles captadas sobre la realidad inestable. Pero entre esas cualidades que forman dentro del mundo una continuidad dinámica, el conocimiento utilitario introduce más hondamente su paralizante actuación: la percepción delimita cuerpos, y por la fijación de un término medio entre las cualidades perpetuamente cambiantes que caracterizan a todo cuerpo, constituye formas o esencias atribuidas a los seres vivientes en

continua evolución, y en general, esencias puras atribuidas a las cosas materiales, que se expresan en el lenguaje con *sustantivos*. Por último, queremos aún representarnos estáticamente el movimiento que sin poderlo remediar vemos bullir entre todo lo que ya hemos solidificado; pero nuestra representación será sólo la del resultado obtenido o por obtenerse, la imagen clara de estados inmóviles bien particularizados, junto a la imagen oscura de movimiento en general, indeterminada e indeterminable porque inútil; y así concebimos la *acción* de los cuerpos, expresada en los *verbos* de nuestro lenguaje: este tiene así todos sus elementos básicos. Y también nuestro pensamiento tiene cuanto le hace falta para representarse estáticamente esa movilidad substancial que es la materia y es todo lo que existe; el pensamiento está hecho para solidificar el movimiento material, y aplica su mecanismo siempre que conoce, también cuando se vuelve sobre la realidad interna.

Mecanismo cinematográfico, dice *L'évolution créatrice* es una de esas imágenes bergsonianas que llegó a ser famosa y que no hace falta sino recordar aquí de paso: la cinta con su serie de instantáneas son las cualidades estáticas de las diversas sustancias; el movimiento que hacer rodar la cinta para que surja en la pantalla la ilusión de un sucederse continuo, es esa concepción nuestra de un “devenir en general” sin determinación alguna; como la idea de ese devenir está siempre en nuestro pensamiento, creemos que podemos aplicarle todas las diferencias de estados sucesivos necesarias para traducirnos útilmente los movimientos radicalmente distintos que se desarrollan en el mundo.

¿Cuál es definitivamente la obra del concepto en este utilitarismo conjunto de todas nuestras facultades cognoscitivas, que encontramos expuestos en *L'évolution créatrice*? Para dar una interpretación que organice todos los datos precisos de este libro y además recoja los otros datos que flotan en todo el caudal bergsoniano, expresémonos así: sobre el trabajo ya disecante de la percepción, el concepto opera, ante todo,

aquella extracción de un término medio entre las cualidades; combina luego esa amalgama del “devenir en general” con los estados sucesivos propios de cada nuevo movimiento; introduce por último la divisibilidad indefinida en todo: en las sustancias, con la idea de homogeneidad y agrupación de partes; en las cualidades, con la idea de intensidad cuantitativa; en el movimiento mismo, con la de un hacerse que tiene también partes homogéneas y agrupadas como las del espacio recorrido. Así aparece el espacio nuevamente: porque en esta síntesis no hacemos más que medir en sus anchas dimensiones rígidas este espacio de nuestros conceptos que pone el mundo al alcance de nuestra acción y remedia por el lenguaje nuestra indigencia de vida en sociedad.

Lo primero que hace el concepto, armado con su forma de espacio, es – decíamos- extraer un término medio de entre las cualidades cambiantes de un cuerpo, para constituir su *esencia*, o de entre las variaciones insensibles pero continuas de la evolución vital para construir una forma (1948c, pp. 301 y 302; 1950, pp. 201 y 202); vista inmóvil de cualquier instante del devenir, que tomada como tipo céntrico al que pueden referirse las variaciones más cercanas, constituye –hablando ya en general del perpetuo trabajo de los conceptos ante cualquier cambio- una *orma*, así con mayúscula: forma o el *eidos* de la filosofía greiga (1948c, pp. 316 y 327)<sup>94</sup>, lo mismo la de Platón que la de Aristóteles<sup>95</sup>, que es al fin y al cabo la filosofía natural de la inteligencia humana (1948c, pp. 315, 322 y 325). Tal es la imagen plástica que aquí se presenta de la abstracción; de toda abstracción, insistamos nosotros, porque ya sabemos que todo lo abstracto es estático y todo lo real es dinamismo sin substrato alguno; Bergon nos da a entender que estas Formas son las que el espíritu aísla y almacena en

---

94 En general se habla de la filosofía de las formas y de su concepción del devenir en las pp. 313-328.

95 Bergon asimila en ese punto a los dos filósofos, ya desde el comienzo de esta exposición (1948c, p. 315)



conceptos (1948c, p. 316), y son ellas mismas conceptos en todo rigor (1948c, p. 318).

Con esos cortes inertes se construye un movimiento artificial, proseguía Bergson, si se enfilan sobre aquella idea sin sentido de movimiento indeterminado, base que presentimos en el fondo de todo nuestro pensar lo que se mueve. Coincide este mecanismo de explicación con el del compromiso conceptual entre unidad y multiplicidad expuesto en la *Introduction à la Métaphysique* para explicar el yo, compromiso ya examinado antes por nosotros; sólo que ahora el fondo sobre el que desfila lo múltiple sucesivo no es la idea abstracta de una unidad externa, impotente y de una substancia yerta y vacía, sino el concepto más audaz de lo puramente móvil (1948c, pp. 303 y 307). En realidad, concluye Bergson, esa tranquilizadora inestabilidad de transfondo, con que creemos pensar el movimiento no es propiamente un concepto de él; su universalidad es engañosa, pues lejos de expresar lo que siempre se halla en lo móvil nos condena a ignorarlo; es una idea simplemente vacía, porque lo que no es determinable no es tampoco representable en nuestra mente (1948c, pp. 306 y 307). Y aquí sí se profesa Bergson netamente nominalista ante el pretendido concepto de movimiento en abstracto: “no tengo más que un conocimiento verbal. Como la letra x designa una incógnita especial, sea la que sea, así mi ‘devenir en general’, siempre el mismo, simboliza aquí cierta transición sobre la cual he tomado instantáneas: de esta transición misma nada me enseña” (1948c, pp. 306- 307). La única base de movilidad que hay entonces en nuestro espíritu es lo irremediabilmente inestable e insatisfecho de la actitud mental que comienza siempre de nuevo a querer incluir el cambio en conceptos fijos, a reducir el intervalo entre las etapas, y a dejar escaparse entre ellas la esencia misma del puro movimiento.

Pero la inteligencia persiste en engañarse y se hace la ilusión de un movimiento divisible: introducir divisibilidad en todas las cosas, en cualidades, substancias y movimientos o

acciones, tal era la última función con que se completaba la síntesis del trabajo espacializante del concepto. La crítica bergsoniana al movimiento divisible ha quedado ya reseñada, no sólo en su definitiva presentación de *L'évolution créatrice*, preludiada en *Matière et mémoire*, sino en su mismo despuntar indeciso del *Essai*. También la divisibilidad de los cuerpos (las sustancias conceptuales son para el filósofo o cuerpos extensos o un yo distendido como ellos), esta divisibilidad de la extensión operada por el esquema espacio en su forma desnuda, la hemos oído enjuiciar con crítica severa: se la tacha de ser un especulativo que sólo sirve a intenciones de ventajas prácticas. Añadamos solamente algo muy breve sobre la divisibilidad de las cualidades, nuestra trasposición cuantitativa de lo que no es propiamente espacial. El primer capítulo del *Essai*, que abría la gran carrera filosófica de Bergson, fue un análisis sobre la intensidad de los estados internos, considerados allí como cualidades; ya entonces se nos ponía en guardia contra el espacio que manchaba con su huella lo limpiamente psicológico. Después, con razón siempre más sólida, pudo llamarse a juicio también la idea de cualidades corpóreas que pudiesen estar cuantificadas: eso significaba aquel pasaje de *Matière et mémoire* sobre las cualidades percibidas en la materia que, al tener que resolverse en movimiento, en la *durée* de tensión más floja, debían renunciar a medirse y dividirse, así como no era mensurable ni divisible el movimiento mismo (1949b, pp. 226 y 235). Pero la exposición del *Essai* siguió siendo siempre válida en ese punto (1948a, pp. 54, 55, 139, 142 y 169): cuando nos apartamos del conocimiento experimental y directo de las intensidades —que coinciden en realidad con las cualidades mismas en su ser individual, irreductible e irrepetible— nuestra inteligencia no sabe sino recurrir a conceptos compuestos de notaciones espaciales; formar un concepto de cualidad que se pretende medir, concepto necesariamente imperfecto y perfectible (por tanto universal en su abstracción, observamos nosotros); añade luego el valor *intensidad*, o sea la apreciación

cuantitativa de su importancia, que se ha ido a buscar en una causa exterior, espacial, cuya variación perfectamente mensurable ha producido las variaciones cualitativas, o en una multiplicidad interna de estados psicológicos simples en cuya creciente acumulación hemos pretendido ver el aumento de intensidad cualitativa; pero esa acumulación de estados dentro de una multiplicidad numérica perfectamente delimitada es para el *Essai*, como sabemos, una simple visión espacial de lo interno. Por lo tanto, será también espacial todo concepto de intensidad cuantitativa aplicado a las cualidades de nuestro interior, ya que no es sino la vista superpuesta de una variación espacial producida por la alteración interna, o de una complejidad numérica de estados, espacial también, que determina a los ojos de nuestra inteligencia alteraciones semejantes de intensidad. Sin embargo, sobre estos conceptos bastardos que son un nuevo compromiso —como tantos otros que ha detectado el *Essai*— entre la conciencia y el espacio (1948a, p. 169), seguimos empleando las mismas palabras (crecer y disminuir, más y menos), los mismos números en definitiva, para designar cosas absolutamente desemejantes, como son lo espacial y lo psicológico (1948a, p. 169)<sup>96</sup>.

Así hemos venido a concluir con esta destinación el lenguaje que hallamos en la naturaleza misma del concepto abstracto bergsonian. De lo que ya expusimos hace poco a propósito del *Essai*, y de lo que ahora vamos a señalar aquí, podemos sacar esta conclusión: la palabra es en Bergson con propiedad etimológica el “término” de la actividad conceptual espacializante: a ella se dirige toda la corriente de este proceso que venimos estudiando<sup>97</sup>. Ante todo, la palabra es

---

96 Una consideración parecida, para explicar la concepción intelectual de diferencias intensivas por el influjo del nombre común, viene en *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1948b, p. 42.

97 Téngase además en cuenta el estudio *L'évolution créatrice* (1948c, pp. 158-162), sobre los signos móviles del lenguaje, cuya creación se pone como remate social de toda la labor intelectual del individuo; el pasaje

término de la conceptualización, porque es uno de sus fines indudables, el que desde un principio se asignaba a esa deformación de la *durée* interior, el que hemos visto proclamar después a toda hora, en la *Introduction a Pensée et le Mouvant* (1950, pp. 73, 86 y 90), cuya importancia de recapitulación madura hemos señalado al comienzo mismo de este trabajo, nos precisa el autor su conocido punto de vista: la inmovilidad, que es el resultado obtenido en toda intervención de nuestros conceptos, tiene un destino social eminente, el permitir la comunicación por el lenguaje y facilitar así la cooperación en el trabajo material de los hombres. Porque todo lenguaje en su función primitiva transmite órdenes de acción inmediata o enunciados de acciones posibles; y para la acción se necesita fijeza. Pero especialmente para comunicarnos en orden a la acción necesitamos la fijeza que nos procura el lenguaje, la fijeza misma del juicio intelectual que constituye una de nuestras proposiciones al hablar y comunicarnos con los otros hombres: el juicio es la atribución de un predicado estable a un sujeto estable; un sujeto –substancial definitivamente solidificado– que conocen nuestros interlocutores, sobre el que se acumula y se cambia la variedad de predicados, estables sólo provisionalmente, pero al fin estables para que puedan ser reconocidos con precisión<sup>98</sup>. De manera que todo cuanto sea avanzar por la inteligencia hacia el lenguaje es avanzar hacia un “término” de fijeza. Pero precisando más, nos parece que según el bergsonismo la palabra se dice ser un término del

---

está dentro de la parte en que se enumeran los rasgos esenciales con que la inteligencia actúa; lo volveremos a considerar más abajo.

- 98 Esta estabilidad de la conversación dentro de la vida social, que ha influido como influye la meta deseada, sobre la estabilidad de los mismos conceptos, se radicaliza más y más en el círculo estrecho que es toda sociedad de hombres, en ese islote consolidado dentro del océano universal del devenir. Así estas concepciones, formuladas por la introducción a *La pensée et le mouvant*, hacia 1922, anuncian claramente las teorías sobre la sociedad que *Les deux sources de la morale et de la religion* (1948b) promulgaría diez años después.

proceso conceptualizante en cuanto ella arrastra y polariza ese proceso de un modo particular que ya se nos ha insinuado, y que podemos ahora concretar así: por una parte, el lenguaje en forjación es una fuerza que nos induce a buscar semejanzas conceptuales que puedan comprenderse bajo el instrumento seductoramente manejable de un mismo nombre; y con mayor razón, por otro lado, el nombre flamante cuya eficacia empezamos a sentir hace que nos creemos nuevas realidades reductibles a ese nombre, que atribuyamos al mundo de las cosas esta pluralidad definida, sólida, mecanizable, simple y aún incolora, general, del mundo de los nombres (1950, pp. 20 y 21; 1948b, pp. 42, 43, 71 y 79).

En este sentido particular la palabra es término de la conceptualización; pero más todavía, es innegable que todo el conjunto de la obra bergsoniana insiste sobre la orientación general de la actividad inteligente hacia el lenguaje social y utilitario. La razón no la vemos nosotros en que ése sea únicamente el sentido del concepto: preparar la comunicación para la cooperación dentro de la sociedad; no; ¿quién negaría que para que exista posibilidad de *cooperación* debe considerarse antes como posible la *operación* misma de los individuos? Y esa operación exige ya a los ojos de nuestro filósofo irremisiblemente un trabajo de espacialización conceptual. ¿Qué sucede entonces? ¿Por qué se entroniza casi por encima del concepto a la palabra? Bergson reconoce que siendo una y otra meros signos que indican en forma destacada un aspecto fijo de la realidad, tiene más eficacia, en cuanto signo, el concepto (1948c, pp. 328 y 329); y a pesar de insistentes expresiones contrarias, proclama también que nuestra manera habitual de hablar, precisamente al seguir el mecanismo cinematográfico, es la que conforma a nuestra manera habitual de pensar (1948c, pp. 311 y 313). Puede entonces armonizarse todo el pensamiento bergsoniano de esta manera: como el lenguaje es un objeto esencial del proceso conceptualizante, un objeto que por más alejado y general puede integrar en sí los

demás objetos, del modo con que abraza a los demás el círculo exterior de un blanco en que se adiestra la puntería, por eso se dice con razón que es el lenguaje el término de todos nuestros conceptos; tanto más, cuanto que él simboliza con la mayor claridad el ideal espacializante que nos guía al inspeccionar fuera de nosotros el mundo de la materia. En efecto, por más que Bergson ha tratado de capturar entre sus dedos exigentes de crítico los contornos espaciales y espacializantes del concepto, no puede menos de sentir —lo veremos pronto— que el mecanismo de la intelección es demasiado escurridizo, dinámico él también y por eso en continuo desarrollo, el movimiento desde el espíritu al espacio y desde el espacio al espíritu otra vez; esa misma inteligencia que, a pesar de toda nuestra diligente postura de dinamismo en el método, se ha presentado aquí esquematizada sobre el perfil de las cumbres más significativas en la obra completa, qué curva ha descrito sobre el horizonte creciente y evolutivo de esta filosofía; mucho más la concepción del pensamiento en general, la *pensée*<sup>99</sup>. Pero el ideal espacializador e interesado del *homo faber* está clarísimo en el lenguaje, que puede quedar, por eso, como el término último del mecanismo conceptual: sólo entre las palabras fulgura aristocrática esa nitidez impecable y enhiesta, esa distinción de clases y de cosas, que —sólo también— aparece abiertamente infranqueable para el mundo llano de la realidad pura, separada de él como una valla de falsía, pero dotada de grande afectividad operativa para una acción invencible sobre el universo material.

Fines utilitarios, sentido práctico, no especulativo, en los conceptos. Este es el resultado, tras un camino tan denso, de aquellas primeras actitudes espaciales —empiristas, y en resumen imaginativas— ante el contenido mental. Por esta ruta del bergsonismo, en que los conceptos son un conocimiento

---

99 Para tener una idea de la dificultad y complejidad del asunto habría que ojear la obra citada varias veces de León Husson: *L'intellectualisme de Bergson*.

práctico y social, llegaríamos muy lejos: iríamos hasta el corazón de los serios problemas planteados en *Les deux sources...*; entenderíamos, por ejemplo, que toda la religión estática es una solución en que la misma naturaleza intenta precaver los peligros que encierra este destino práctico de la inteligencia humana, solución que a su vez, nos llevaría paso a paso hasta la ardiente religión dinámica del misticismo bersonian- do(1948b, pp. 215-329)<sup>100</sup>. Pero ahora debemos ceñirnos al solo estudio de lo que esta filosofía nos dice sobre el concepto universal.

### **5.1.3 Consideraciones generales del valor especulativo de los conceptos**

De todo lo que llevamos expuesto conviene destacar una adquisición neta: el concepto no es un modo de conocimiento fundamentalmente especulativo, y no hay que pedirle una reseña indiferente, exacta, de lo que son las cosas: no está hecho para tal fin; no somos contemplativos sino activos esencialmente, aun en el instrumento conceptual. Sin embargo, tras el rechazo a una ilimitada fe en el instrumento conceptual, es justo, según Bergson, reconocerle todo lo que tenga de reliquia teórica y sacar de allí para la especulación cuanto se pueda; es indispensable, en todo caso, poder discernir los límites –por más modestos que hayan de ser- atribuibles al valor especulativo que subsista en su naturaleza utilitaria. Al comenzar este nuevo intento tenemos que volver, como siempre, a nuestro punto de partida y justificar desde él nuestra orientación presente. Recordemos por tanto que para Bergson nuestros conceptos son una plurificación sólida en espacio de la unidad dinámica no espacial que constituye el fondo de cuanto existe: lo múltiple ante lo uno; lo múltiple solidificado ante la unidad en desarrollo fluyente. De esta oposición vamos

---

100 En todo el capítulo II se vuelve a recordar continuamente la función utilitaria de la inteligencia, y sus mecanismos. CF. pp. 15-28, 168, 169, 173, 185 y 208).

a hacer brotar nuestra síntesis respecto a este problema del valor especulativo de los conceptos, que ha preocupado tanto el pensamiento de Bergson; así creemos seguir ahora también su auténtica inspiración creadora.

Unidad y multiplicidad puras no se encuentran más que en el espacio (1948c, pp. 258 y 259): es una afirmación rotunda, conocida ya desde que el número se dijo representación espacial; lo múltiple distinto era claramente una distribución de localizaciones en ese fondo extendido; pero también la unidad perfecta debía pensarse esencialmente relativa al espacio, porque era una forma vacía sin otro sentido que el de ser carencia de multiplicidad numérica, o el de reunir externamente lo disgregado en espacio; siempre era algo muy distinto de esa unidad solidaria de lo que en virtud de su propia solidaridad interna, va haciéndose y conservándose sin cesar: “duración”. Ahora tenemos pues, enfrentada esta manera superior –pero menos precisa- de unidad, que es la duración con la pluralidad exacta de lo espacial que nos dan los conceptos. Y de aquí se sigue el enunciado fundamental de lo que estamos ahora estudiando: la información especulativa que nos pueda aportar el concepto ha de venir de lo uno hacia lo múltiple, del hacerse a lo hecho, y no lo contrario. A continuación, explicamos qué significa este aserto.

Cuando de alguna manera nuestro espíritu se ha puesto en contacto directo con el mundo de las realidades, sobreviene –como en todo otro momento también- la acción de la inteligencia conceptualizadora que toma vistas inmóviles y fragmentarias de aquella movilidad, aun confusamente percibida, y traza su diseño estático del hecho cumplido, después que lo ha visto cumplirse. Vistas y diseño que indudablemente son coincidencias –fugaces, sí, exteriores, pobrísimas, pero innegables- con la auténtica realidad; guardan por eso un saber de ella, dicen algo absoluto de lo que ella es. Podemos entonces construir retrospectivamente el proceso del acto realizado ante nuestros ojos: señalar antecedentes que sin duda alguna



estaban allí, rastrear de lejos qué combinación, qué influjo mutuo tuvieron mientras se preparaba el desenlace; hasta dictaminar, sin equivocarnos del todo, qué necesidad fue guiando los antecedentes hacia el fin; llegar por último a una comprobación que parece simple pero sólo entonces es justificada: decirnos que esta particular realización del acto era posible: determinar la posibilidad del hecho... Todo esto es legítimo y de allí podemos extraer una sustancia, más o menos concentrada según los casos, de conocimiento especulativo.

Pero el camino inverso nos queda velado: ninguna construcción que parta de conceptos puros, analizados y estructurados entre sí, nos puede iluminar con absoluta validez sobre un hecho posterior, sobre sus causas o su necesidad, ni siquiera sobre su posibilidad misma: hay paso de lo uno a lo múltiple; refracción de la unidad dinámica, plena de realismo, en multitud de conceptos someramente válidos en lo especulativo; pero no hay construcción alguna de esa unidad superior a través de conceptos, por más que ellos por su parte guarden una huella de la auténtica realidad. El que se ha sumergido una vez en el mar del puro movimiento sabe qué recuerdos lejanos tiene cada retazo de esos que flotan en la superficie de nuestras ideas, pero ningún asiduo coleccionista que se quede en tierra firme podrá llegar a tener nunca la copia, quizás ni el vaivén esquemático, de las profundas simas. Esto en Bergson es algo más que metáfora, y ante la importancia creciente de tales concepciones en su obra total, nos será útil reconstruir aquí también el desarrollo progresivo de ellas.

Desde el comienzo del bergsonismo, el *Essai* nos decía que respecto de la *durée* no valen previsiones algunas: nuestros conceptos no podían anunciarnos el camino que iba a seguir la conciencia en su decisión, precisamente porque tal camino se condenaba como inexistente aún, como una ilusión encerrada en la idea de que lo que puede reconstruirse después de realizado, podía suponerse válido ya desde antes. Todo eso se rechazaba —con rechazo que alcanza lo mismo a

los deterministas que a los amigos del libre arbitrio- por ser una visión conceptual, esencialmente espacializada, de la *durée*; se admitía, sin embargo, que después de pasado un hecho psicológico se lo puede representar por conceptos sin alterar su naturaleza, precisamente porque ya lo conocemos interiormente, con tal de que nos ciñamos entonces al estudio del hecho como producido, no a su modo de producción (1948<sup>a</sup>, pp. 102, 104, 148 y 149). Y se admitía, como vimos, que en las ciencias físicas, por la precisa razón de que en sus objetos no interviene la *durée* —así se decía entonces-, hay posibilidad de previsión y tienen cabida, aun antes de realizado un hecho, las explicaciones causales y deterministas.

Es necesario recordar claramente la razón de tal postura para entender su entronque con las otras posturas de aquel libro ante los conceptos: es imprevisible e irrepetible la *durée*, porque cualquier abstracción de estados o cualidades que en ella hagamos nos espacializa el dato dinámico fundamental y por lo mismo nos lo deforma; no puede presentarnos esa abstracción nada de lo que será nuestro durar futuro, enteramente renovado para entonces en cuanto a su ser total<sup>101</sup>; en cambio la abstracción, que versa sobre algo realizado ya, tiene para nosotros, que lo vimos realizarse, una base de objetividad especulativa que no pretende negar el autor.

Así avanzamos hasta la *Introduction à la métaphysique*: la construcción del artículo estribaba en esa dualidad entre la intuición y el análisis conceptual, entre la visión inmediata del ser mismo captado en su simple realidad y la reconstrucción laboriosa que procede por agrupación de conceptos, de vistas inmóviles y parciales; hay paso legítimo —se nos decía allí (1950, p. 202) - de la intuición del análisis; pero no lo contrario: es que de la *durée* se pueden extraer conceptos (1950, p.

---

101 Hemos insistido anteriormente en el empeño con que se subraya la totalidad del nuevo estado, que es lo que —como única realidad concreta- contrapone siempre Bergson a lo fragmentario de cualesquiera abstracciones que intenten traducir ese estado.

213), que especulativamente valen tanto cuanto la vista inmóvil e instantánea de la movilidad, que ellos me traen; pero, por el contrario, nunca pueden darme la *durée* misma, y, si no están enriquecidos por un primer contacto, ni siquiera nada que se parezca a ella. Aquí el acento se pone ya expresamente sobre la multiplicidad conceptual opuesta a la unidad dinámica: sólo en lo que está hecho cabe una representación de estados múltiples (y todo conocimiento conceptual piensa así la sucesión); pero lo que está haciéndose se sustrae a la multiplicidad numérica conceptual (1950, pp. 183 y 189). Cuando un acto quede realizado ante una intuición nuestra, entenderemos en qué sentido, con qué límite de objetividad, la *durée* integral puede introducirse en esos cuadros múltiples (1950, p. 197); y aun podremos entender también cómo las diversas construcciones conceptuales, que intentan explicarnos de manera opuesta nuestro durar, se concilian en su base, en esa estrecha base de realidad que sostienen nuestros símbolos conceptuales, pero que no puede entenderse sino después de adquirida la clave más honda, la de la *durée* intuitiva personalmente (1950, pp. 193 y 198).

Como vemos, la *Introduction à la métaphysique* prolonga la misma postura del *Essai*, pues está toda ella sustentada en aquellas concepciones primeras sobre la sucesión: no podemos pensar la sucesión, que es para nosotros pluralidad neta, sino en un cuadro estático; por tanto se piensa sólo lo que ha sucedido y no el actual suceder. Esto mismo es lo que se quiere expresar aquí con la insistencia en la oposición de una pluralidad cumplida en una unidad en vías de cumplirse, oposición que en el análisis de *Matière et mémoire* sobre el movimiento había ya consagrado. Seguimos, pues, sobre la ruta anterior, que nos lleva luego a *L'évolution créatrice*. Allí esa oposición mantenida adquiere todo su realce cuando se aplica a interpretar las pretensiones del finalismo y del mecanismo clásicos: ambos yerran por desconocer el verdadero valor de la *durée*, de esta *durée* radicalmente activa en las cosas, irreductible

al tiempo homogéneo que no cambia nada y que sin embargo no sabe decirnos por qué los fenómenos, aun los materiales, no se dan en un instante, sino que exigen intervalos absolutos para su desarrollo (1948c, pp. 8 y 10). Pero el libro recuerda también que en los actos ya pasados la inteligencia encuentra antecedentes de los que en cierto sentido sale, como quiere el mecanismo, el resultado que se considera; antecedentes que parecen ahora haberse ordenado al logro de una intención, como lo proclama el finalismo: son explicaciones *post factum*, refracciones de lo uno en lo múltiple, que conservan su módico haber de especulación aprovechable; pero ellas no pueden extenderse hasta la previsión del futuro, porque esa previsión sería un arreglo de lo porvenir —que en la *durée* se juzga como algo creado integralmente con elementos que pertenecen al pasado muerto (1948c, pp. 47 y 48).

Estas afirmaciones de *L'évolution créatrice* se encuentran en el último capítulo generalizadas a todo nuestro trabajo intelectual respecto de ese movimiento que este libro ha consagrado como substancia de cuanto existe: el porvenir no es determinable por ese presente, pero una vez realizado pueden encontrarse ciertos antecedentes suyos (1948c, pp. 345 y 346). En la duración real cada nueva forma deriva de las anteriores añadiéndoles algo, y aun se explica por ellas en la medida en que puede aquí hablarse de explicación, pero tal forma no puede antes deducirse directamente de nada (1948c, p. 361). Como resumen de lo aportado en este libro al problema, pueden quedar unas palabras del capítulo III en la parte que estudia las relaciones de materialidad e intelectualidad: un nuevo “estado” en la *durée* real “contiene la intelectualidad ‘en potencia’ por así decirlo; y sin embargo la desborda, queda inconmensurable con ella, siendo indivisible y nuevo” (1948c, p. 201). Es toda la cuestión del continuo sucesivo, indivisible para Bergson, y por eso mismo —no nos extrañe— radicalmente nuevo en cada fase progresiva. Así como tras la idea de partes, aun para los que admiten partes posibles en el

continuo verdadero, hay que colocar siempre la realidad primeriza de una unidad perfectamente solidaria que nunca podrá explicarse adecuadamente por el solo intermedio de esas partes “en potencia”, así también para Bergson el continuo durar, aunque traducible exteriormente en lo fragmentario de nuestros conceptos solidificados, lleva en su entraña el ser inalcanzable por ellos. Más extraño resulta entender esa otra afirmación: que por considerarse indivisible la continuidad es en ella radicalmente nueva cada fase. Pero es así: porque, para insistir en una observación de nuestra primera parte, desde el *Essai* nos insinuaba el autor que cada fase sucesiva ha de considerarse del todo nueva al menos por la distinta carga de pretérito que se conserva en cada nuevo estado, y esto aunque el estado mismo quiera suponerse del todo idéntico a uno nuevo anterior<sup>102</sup>; pero semejante conservación del pasado en el presente —lo sabemos también— no es más que la indivisibilidad del movimiento, o sea su continuidad perfecta, pues el continuo para Bergson debe ser indivisible según su manera de entender siempre en espacio la pluralidad precisa.

En la primera parte de la introducción a *la Pénsee et le Mouvant*, ocupa un sitio preferente la cuestión del “movimiento retrógrado de la verdad”, un perfeccionamiento ulterior del tema que tratamos, tema que habían explicado largamente las conferencias dadas en la Columbia University de Nueva York en 1931 (1950, nota 14), y que dio lugar pocos años más adelante a todo aquel estudio sobre *le possible et le réel* publicado en Suecia con ocasión del premio Nobel asignado a Bergson;

---

102 Cf. además las siguientes palabras, que vienen en nota dentro de la conferencia sobre *L'âme et le corps*, posterior a *L'évolution créatrice*, palabras que se pusieron sin duda para precisar más un texto expuesto a malentendidos, pero que nos abre el pensamiento bergsoniano en este punto —no muy luminoso pero importantísimo— de la novedad radical del hacerse. Subrayamos lo que nos interesa: “Sin embargo estos estados no podrán representarse sino vagamente, groseramente, pues todo estado del alma determinado de una persona determinada es, en su conjunto, algo imprevisible y nuevo” (1949a, nota 43).

en este artículo, por lo demás, se desarrollaba –como dice él mismo (1950, nota 9)– ciertos puntos de vista presentados en la apertura de las *meeting* filosóficas de Oxford, en 1920; tal era para entonces, en el auge de la popularidad bergsoniana, la importancia acaparadora que dentro de su filosofía tenían para el autor estas conclusiones. De todos estos estudios céntricos, relacionados con la objetividad de los conceptos para el hecho y no para el hacerse mismo, saquemos la última palabra de Bergson sobre la posibilidad y la previsibilidad de un hecho futuro que nuestros conceptos abstractos se pueden atrever a señalar. Es sólo puntualizar y ampliar lo que ya sabemos, pero digamos ante todo, para evitar ambigüedades, que lo “posible” significa aquí propiamente lo “previsible”, por más que en las aplicaciones ulteriores uno crea ver que Bergson alarga indebidamente este sentido particular; unos párrafos hacia el fin del artículo sueco (1950, pp. 112 y 113) dejan entender abiertamente que se trata de este sentido: no se habla, leemos allí, de una posibilidad que sea carencia de obstáculos para una realización; por nuestra parte, diríamos que queda en pie, al menos dentro de ciertos límites que precisaremos después fundándonos en ese desarrollo, la posibilidad extrínseca de las cosas, o sea su capacidad de fluir de unas causas, y aun la posibilidad intrínseca consistente en lo no absurdo de sus notas constitutivas, o mejor dicho: en la consistencia real de su esencia. Lo que sí niega Bergson es la posibilidad de prever en la *durée* un resultado, y aun de concebirlo anticipadamente como hecho, con un concepto que diga con auténtico valor especulativo algo de lo que va a pasar. La ilusión nace aquí, prosigue él, de imaginar que hay menos y no más en lo posible que en lo real (es decir: lo actual); ilusión utilitaria del entendimiento, semejante a la que envuelve las ideas de *nada* y de *desorden*, que *L'évolution créatrice* había largamente analizado y el artículo sobre lo posible y lo real recuerda otra vez en resumen. Pero no: hay más, dice Bergson, en lo posible que en lo real, porque la posibilidad es

esta misma realidad que ya se ha cumplido, y además un retroceso mental de todo eso hacia el pasado, para persuadirnos de que ello era posible –previsible– desde siempre (1950, pp. 104 y 110). Este es el *movimiento retrógrado* cumplido en nuestra mente por la verdad: esa verdad que aparece por primera vez en el momento de cumplirse un hecho<sup>103</sup>, pero que nosotros proyectamos hacia atrás como si siempre hubiera existido; espejismos del presente en el pasado, valor retrospectivo del juicio verdadero, y sin embargo la posibilidad se crea con la cosa misma (1950, pp. 14 y 19).

Si buscamos ahora los fundamentos de esta concepción revolucionaria que se nos ofrece en estos estudios definitivos, encontraremos los dos siguientes:

a) En la *durée* se crea siempre un término absolutamente nuevo, absolutamente desconocido (1950, pp. 99 y 100).

b) Ni siquiera los antecedentes de este término puede conocerse como tales sino en su relación con el término ya alcanzado (1950, pp. 14 y 19).

De allí fluye después esa antítesis que veíamos: aunque no hay manera de prever nada en lo móvil, sin embargo, después de realizado un término se le pueden señalar antecedentes, modelos e influjos causales.

El entronque de aquellos dos fundamentos está ya patente: el primero, creación radical de lo nuevo, se funda –como vimos– en la actitud empírica de negar valor especulativo absoluto a las abstracciones de la *durée*, que son entonces necesariamente empobrecimiento de ella. Y como sin duda en la *durée* se cambia a cada paso por lo menos el lastre del pasado siempre creciente y siempre activo, toda abstracción sacrifica al menos ese encuadramiento temporal y deforma –según cree Bergson– la naturaleza del todo al que quiere aplicarse. De allí que para pensar adecuadamente cada nueva fase haría

---

103 Téngase además en cuenta, para entender esta afirmación, el ensayo de William James *Sur le pragmatisme. Vérité et réalité* (reproducido en 1950, pp. 239-251).

falta un pensamiento del todo renovado: es la actitud inicial, que llamábamos imaginativa.

El segundo fundamento (tampoco puede conocerse de antemano los antecedentes como tales), se funda en la refracción de esa unidad dinámica inconmensurable que es la *durée* en una multiplicidad estática indefinida de elementos exteriores: es todo el fruto del análisis del movimiento, fruto que se alimenta de la actitud imaginativa ante el concepto de pluralidad y de divisibilidad. De aquel análisis salía el que los elementos múltiples instantáneos con que se traduce el movimiento fueran siempre una reconstrucción posterior, no pudieran existir sino en cuanto existió primero el hacerse móvil, y sólo como explicaciones simbólicas y solidificaciones discontinuas de él; nunca se conocen de antemano como una realidad absoluta de la que se pudiera partir válidamente hasta adelantarse por la previsión al cumplimiento del término que, según pensamos, ellos determinan y prefiguran. Así pues, estaban ya abiertos y bien cimentados los caminos de esta filosofía en cuanto al tema de lo previsible y, aún más, del influjo causal en las cosas.

Antes de descender a la aplicación bergsoniana de estos principios en el campo de las ciencias, mencionemos la consagración de ellos que, en pleno trabajo de investigación, significó el libro sobre *les deux sources de la Morale et de la Religion*. La idea misma de un objeto, su posibilidad, se crean con él; nunca hay encaminamiento hacia un ideal (1948b, pp. 72, 73, 284, 285, 328 y 391); cuando mucho, se puede señalar cierto cuadro que ha de llenarse con creaciones nuevas (1948b, pp. 300 y 301). La acción crea su propia ruta, es imprevisible, y sólo se explica retrospectivamente (1948b, p. 315). Esto tiene repercusiones graves en moral y religión: una idea, un puro ideal moral, por ejemplo, no puede llegar a ser obligatorio si no actúa ya de hecho en nosotros (1948b, pp. 287 y 288). En general, toda obligación y toda religión es *infra* —o *supra*— intelectual; tenemos de ellas en nuestros conceptos una



refracción exterior, incompleta, simbólica, que, aunque explica los hechos no es capaz de arrastrar hacia adelante ni de ejercer ese impulso que sentimos actuar constantemente sobre nuestra conducta (1948b, pp. 44, 50, 98, 251, 253, 267, 268, 286 y 288). Es que el mismo impulso de vida, el *élan*, se comprende en su unidad dinámica sólo desde dentro, y en cambio tomado como pura disociación de elementos inteligibles no representa sino una composición insuficiente de orden práctico, mecanicista y finalista, que tendrá alguna validez especulativa sólo para quien se coloque antes, de cualquier manera, en el centro mismo del *élan* (1948b, pp. 115, 120, 207, 208, 275 y 302).

## **5.2 Conceptos, ciencias y metafísica**

Ya sabemos en qué consiste el valor especulativo del concepto: es una explicación simbólica, espacial, de lo hecho, no del hacerse mismo, siempre retrospectiva por naturaleza. Veamos ahora cómo se realiza en las ciencias y en la metafísica esta especulación, y qué grado de valor objetivo tienen estas disciplinas al servirse de los conceptos.

### **5.2.1 Valor de los conceptos en las ciencias**

Si decimos que nuestra explicación de la realidad es espacial y estática, resulta que la ciencia ideal para nuestra inteligencia es la geometría, en que se nos ofrece todo *ya hecho* y todo en espacio; pero esa ciencia no es nada de lo que encontramos en las cosas: es nuestro pensar puro, la forma de nuestros conceptos más bien que la materia que les da sentido real (1948c, pp. 211 y 212). Pero al tratarse de las ciencias que estudian lo real, tendremos siempre de algún modo objetos sucesivos y en definitiva no espaciales. Debemos decir cómo se las arregla entonces el concepto para dar su explicación sistemática de los hechos, ya que eso son las ciencias, y qué valor objetivo tiene esa especulación sobre los diversos campos de la realidad.

En cuanto a lo primero, toda explicación científica quiere dar cuenta de la posibilidad de su objeto y de las leyes o necesidades lógicas y aun ontológicas que lo determinan. Por eso vamos nosotros a organizar en esa misma forma nuestra reconstrucción de la doctrina bergsoniana en este punto, doctrina que por lo demás fluye entera de los principios considerados hace un momento. Sobre la posibilidad, primeramente, bastante acabamos de decir: consideremos con la tradición filosófica una posibilidad intrínseca y otra extrínseca en los objetos de la ciencia. Respecto de la primera, parece decir Bergson que nada es posible, en la verdad de su esencia misma, antes de existir; toda posibilidad no sería sino el retroceso, hacia el pasado, de una realidad ya cumplida. Pero decíamos que en todo eso se designaba la previsibilidad bajo el nombre de posibilidad; sin embargo ¿qué significaba esta en el fondo? Nadie podría pensar un hecho con toda su individualidad concreta si no coincidiera con él, ya que habría siempre en ese hecho futuro una modalidad inédita, insospechada aún, no realizada antes en ningún objeto. Por tanto, no se pretendía únicamente declarar nuestra incapacidad de quitarnos una venda ante el futuro, incapacidad que pudiera creerse relativa sólo a nuestros medios de investigación y previsión, sino que se proclamaba una impotencia intrínseca fundada en la cosa misma que queríamos prever: no existía aún en ninguna parte las notas que ella iba a realizar; hablando escolásticamente se diría que no había fundamento para la posibilidad intrínseca de las notas.

Así debemos entender la insistente impugnación bergsoniana contra la creencia en leyes eternas universales que rijan los hechos como desde arriba o desde dentro, dadas para siempre de una vez en su verdad inmutable, con toda perfección e integridad. Para confirmarnos en esta interpretación, advirtamos que el artículo sobre lo posible y lo real juntaba espontáneamente el problema de la posibilidad —o retroactividad de la verdad presente— con el de las leyes eternas que

parecen regir los fenómenos (1950, pp. 115 y 116). En realidad la posición ante estas leyes se tomó de manera definitiva en *L'évolution créatrice*, cuyo último capítulo no sólo fundamenta estas concepciones con el análisis de nuestro pensamiento y su mecanismo cinematográfico, sino que estudia, a lo largo de la historia de la Filosofía, la persistencia, diversamente manifestada pero siempre activa, del principio de las “leyes eternas”: hemos creído siempre, se nos dice allí, que las formas o las esencias —abstracciones del movimiento— eran lo fundamental, existían por propio derecho, con absoluta prioridad a lo móvil, y se degradaban al traducirse en movimiento; lo mismo creemos de las leyes de la naturaleza, degeneradas a nuestra vista en hechos contingentes; creemos, por resumir, que una *unidad* abstracta y conceptual -unificación ideal de todos los fragmentos recogidos por la inteligencia en el devenir— tiene todas las prioridades sobre el fenómeno escurridizo del mundo que para esa inteligencia no es sino una *multiplicidad espacial* estacionaria. En realidad, existe una unidad previa a eso múltiple, dice Bergson, pero es la unidad del mismo fenómeno sucesivo y continuo, contingente pero creador y renovador de todo, para el que fallan leyes y previsiones, principios universales y causas determinantes.

Esta doctrina de *L'évolution créatrice* acerca de las leyes de la naturaleza vuelve a repetirse frecuentemente. En el prólogo al *Pragmatismo* de William James (1950, pp. 239-251, especialmente 245 y 246): hay que deshacernos de esa convicción natural por la que creemos en una verdad acabada, existente ya sobre el mundo o en el mundo, en las cosas o en el conjunto de la facultad cognocitiva y las cosas. En el discurso sobre Claude Bernard: no hay en el mundo el orden fijado desde siempre, que reclama nuestra lógica; lo único científico es dejarse llevar por la experiencia, que ella modele a cada paso nuestra idea, sin que nuestra idea pretenda nunca regir y explicar el todo (1950, pp. 229-237, especialmente 235 y 236). Y en *Les deux sources*: es el eterno influjo platónico el que nos hace ver

en la ley física un mandamiento dado *ab aeterno*, que precede a todos los hechos observables (1948c, pp. 55-13). Esto es, pues, lo que Bergson nos dice sobre las leyes de la naturaleza, y con eso también sobre lo que llamamos posibilidad intrínseca de los hechos científicos: esta se crea con los hechos mismos, pero se concibe desde ese momento como presente ya en el tiempo anterior; sirve así para fundar sólidamente la explicación de los hechos cumplidos.

En cuanto a la posibilidad extrínseca, o capacidad que atribuimos a un hecho de brotar de sus causas, podemos presentir ya cuál es la opinión del filósofo; las copiosas investigaciones de *L'évolution créatrice* sobre el finalismo y mecanicismo han dicho bastante acerca de la causa eficiente y de la causa final: el fin y el agente, los dos principios extrínsecos tradicionales que originan un hecho, se declaran allí reconstrucciones tardías del proceso vital —de todo proceso en la *durée*. Porque se decía que no existen, antes de cumplido el hecho, elementos nítidamente distintos en la realidad, que pudieran obrar como agente o como fin; ni siquiera se podían concebir esos elementos abstractamente, porque toda abstracción de principios causales en cuanto determinantes del efecto futuro suponen para Bergson conocer ya tal efecto, que es por naturaleza algo íntegramente inventado cada vez por la evolución. Lo que pasa es que esta marcha creadora, la evolución, opera en forma única, exclusiva suya, con aquella unidad que exteriormente se traduce para nuestra inteligencia en la complejidad del influjo eficiente y del influjo final.

Las últimas frases del estudio sobre *L'effort intellectuel*, apareció el año anterior a *L'évolution créatrice*, pueden ser por su misma fecha particularmente significativas en este punto:

Entre la impulsión y la atracción —se dice—, entre la causa “eficiente” y la “causa final” hay, creemos nosotros, cierto intermedio, una forma de actividad de donde los filósofos han sacado por vía de empobrecimiento y de disociación,

pasando a los dos límites opuestos y extremos, la idea de causa eficiente, por una parte, y la de causa final por otra. Esta operación, que es precisamente la de la vida, consiste en un paso gradual de lo menos realizado a lo más realizado, de lo intensivo y lo extensivo, de una implicación recíproca de las partes a su yuxtaposición. (1949a, p. 190)

Las últimas líneas describen, porque es lo que interesa en el artículo, el proceso de espacialización y materialización del *élan vital*, que ya conocemos, y que es sólo una tendencia que nunca llega a su término último; por tanto, se refieren esas líneas a algo que es verdadero movimiento de *durée*, aunque en sentido decreciente, precisamente el sentido en que, como veíamos, avanza la inteligencia. La inteligencia, pues, según esta cita, al ponerse a interpretar el dinamismo de toda *durée*, haría esta misma operación: pasaría de lo intensivo a lo extensivo, de la unidad continua a la pluralidad yuxtapuesta en espacio. Llegamos así con la inteligencia a los conceptos de impulso eficiente y de atracción finalista, que son la típica explicación plurificada y espacial que nos damos intelectualmente respecto de los fenómenos de la *durée*.

Queda expuesto cómo entiende Bergson el primer paso que nos lleva a la ciencia, a la explicación sistemática de los hechos: posibilidad del hecho en ambos sentidos, el de su esencia y el de su existencia contingente. Veamos cómo se nos expone el próximo paso: la necesidad lógica que encadena los hechos unos con otros ante nuestra inteligencia. Esta necesidad la ha expresado la filosofía en el raciocinio, deductivo e inductivo: de las dos especies se ha ocupado Bergson. La deducción, nos dice en *L'évolution créatrice* (1948c pp. 211 y 214), es pura geometría; al tratarse de operaciones con objetos geométricos palpamos inmediatamente el influjo de las premisas en la consecuencia, exactamente como vemos nacer las propiedades de una figura en el movimiento mismo que la traza sobre el espacio; hay entonces precisión extrema, lógica

pura; pero es ese mismo espacio de la geometría el que se transparenta bajo los objetos con que trabaja la deducción en otros campos de la ciencia, y en tanto hay rigor y claridad deductiva en cuanto esos objetos se asimilan más a los espaciales. Por eso en las ciencias morales y psicológicas es tan débil el alcance del raciocinio deductivo.

Tal inducción es geometría pura (1948c, pp. 211- 214), y tiene su ideal de rigor en los objetos geométricos: dentro de un sistema geométrico, en efecto, puestos unos cuantos elementos se siguen todos los demás; puestos los dos lados de un triángulo se sigue el tercero. Hallamos, pues, que Bergson comienza del mismo modo que en el caso de la deducción; y los demás pasos son similares: cuando yo aíso en el campo de la experiencia un sistema particular —y el aislar un sistema ya es introducir geometría dentro de la continuidad indivisible—, cuando digo que a determinados antecedentes seguirán determinados consecuentes, estoy obrando en el sentido de las operaciones geométricas: supongo antecedentes invariables, que pueden siempre coincidir, sobreponerse unos a otros como una figura a otra figura idéntica, y darme la convicción de que los antecedentes superpuestos y mancos de ahora, precisamente porque coinciden con antecedentes anteriores que se prolongaban con consecuentes propios, deberán tener también la misma prolongación; y decimos entonces que a causas iguales han de seguir efectos iguales, creando así de un golpe la relación causal y la necesidad lógica de que se siga un mismo efecto. Pero aquí se nos muestra nuevamente la concepción espacial tras el proceso lógico, dice Bergson; lo comprobamos por el hecho de que mientras más aparezcan los componentes de un sistema como magnitudes comparables y capaces de recubrirse unas a otras, más clara se nos hará la inducción. Y de todos modos es una doble operación espacializante la que la inteligencia tiene que hacer al usar la inducción: primero concibe antecedentes repetibles, es decir abstrae en la *durée* y extiende en el espacio; y después compara los antecedentes

entre sí, es decir los relaciona cuantitativamente, que es el único modo por el que podemos comprobar que algo se asemeja, se acerca, es más o menos otra cosa; y si se trata de cualidades pretenderemos medir su intensidad. Así refiere Bergson expresamente estas concepciones a los primeros logros del *Essai* sobre *durée* irrepetible y sobre la intensidad en los estados psicológicos; así también nos persuadimos nosotros de que esta manera de explicar la necesidad lógica, por la que llegamos en las ciencias hasta los hechos, está enteramente fundada en la conocida espacialización que caracteriza a los conceptos<sup>104</sup>.

La inducción, pues, y la deducción, y por consiguiente todo raciocinio en el que descubrimos la necesidad que encadena un hecho particular a otros, son procesos que, aunque se hacen indispensables en las ciencias, están basados en la tendencia espacializante y utilitaria de nuestra inteligencia.

Es hora ya de que precisemos qué valor objetivo se concede a estas explicaciones científicas que parecen ser nuestros únicos medios de especulación. Como todas ellas son espacializantes, el principio general parece claro en el bergsonismo: cuanto más el objeto de una ciencia se acerque a lo puramente espacial, tanto mayor objetividad logra esta ciencia. Esto significa una posición muy peculiar respecto del valor de los conocimientos científicos: ante todo, hay decididamente en todos ellos una base objetiva, de mayor o menor amplitud, pero siempre absoluta; por el lado con que tocan la realidad, por más estrecho que él sea, llegan los conceptos científicos al fondo mismo de las cosas. Por otra parte, este contacto puede aproximar más y más las ciencias y sus objetos sin juntar

---

104 Vale la pena apuntar que, también de acuerdo con la conclusión del *Essai* referida más arriba, esta necesidad lógica, por la que vamos de ciertos antecedentes conocidos a la existencia de hechos particulares, refleja la ineludible necesidad física que encadena ante nuestra inteligencia todo hecho, pensado conceptualmente, a sus antecedentes reales: constituía la esencia misma del *Essai* este descubrimiento de que la libertad no puede traducirse en conceptos so pena de convertirse en determinismo.

nunca esos dos extremos; por eso es el conocimiento científico esencialmente aproximativo, pero absoluto (1948c, p. 207)<sup>105</sup>. Esta es la postura básica que bien entendida; solucionaría las perennes cuestiones que acompañaron entre los eruditos el desarrollo del bergsonismo y que siguen suscitándose aún ahora; no vamos a reseñarlas ni a discutir los textos, a veces un poco más difíciles de interpretar y conciliar; hay mucho escrito sobre el tema. Lo que interesa a nuestro trabajo es determinar qué es lo que en este campo brota de las adquisiciones anteriores, aunque de pasada pueda aclararse cuál es el sentido coherente y hondo que dentro de toda la doctrina tiene la crítica bergsoniana de las ciencias.

Y para proceder más justamente hagamos con Bergson una distinción esencial: de un lado las ciencias de la materia (física, química, astronomía...) y de otro las de la vida y el espíritu (biología, psicología, moral, sociología...). De las primeras es el dominio sobre la materia inorgánica, sobre esa porción del mundo que es degeneración del *élan vital* y tendencia a lo discontinuo y yuxtapuesto, a lo estático simultáneo y rígidamente determinado, en una palabra, a la espacialidad y a la geometría. Respecto de estas ciencias el bergonismo ha vindicado ardorosamente el carácter absoluto de nuestros conocimientos sobre la materia y combatido el relativismo kantiano de la manera más firme (1948c, pp. 205 y 208). Sí: es cierto —nos dice— que nuestra ciencia es limitada, es aproximativa, porque en el fondo la materia nunca es puramente espacial y nuestros esquemas le vendrán siempre demasiado tiesos; incluso puede decirse que es relativa la ciencia con respecto al orden necesariamente arbitrario y provisional en que se nos plantean sus problemas; será, si se quiere, convencional en este sentido, pero sólo en este, convencional de hecho y no de derecho (1948c, pp. 207 y 208; 1950, p. 7); también podemos seguir diciendo, como lo hacía la *Introduction a la*

105 [Esta es] la posición categórica respecto de la ciencia de la materia, el punto más delicado.



*Métaphysique* (1950, pp. 177, 180, 181 y 218)<sup>106</sup> y aun *L'évolution créatrice* (1948c, p. 368), que nuestra ciencia es simbólica y que los conceptos en ella son meros signos prácticos; ya sabemos, desde nuestra primera parte, por qué se expresa así el filósofo y qué alcance tiene ese simbolismo. Pero en todo lo demás el conocimiento científico de la materia es absoluto. Bergson ha encontrado una solución a la aporía de Kant: las cosas se acomodan al espíritu, decía el filósofo alemán, ya que el espíritu no podría acomodarse a las cosas y tener al mismo tiempo un conocimiento científico objetivo de ellas (Kant, *Crítica de la razón pura*); la respuesta tradicional persiste en decir que entre ambos términos vige una misteriosa concordancia; Bergson afirma: la verdad es que ambos términos concuerdan porque inteligencia y materia son productos de la distensión de una misma *durée* en virtud de un mismo movimiento de descenso que ha permitido el que ambos se adaptaran progresivamente hasta llegar a cierta forma común. Y todo el destino utilitario de la inteligencia no debe en este punto sino confirmar nuestra fe en su valor especulativo sobre el campo de lo inerte. Precisamente porque a trabajarlo y dominarlo está ella orientada, porque ella se adapta toda sobre él, debe resultarnos más de confianza el trabajo de nuestros conceptos espaciales sobre la materia.

Así se expresaba el autor en la introducción a *La pensée et le mouvant*, ya en la cumbre de su obra filosófica (1950, pp. 34 y 37). En esa misma introducción admitía que, dentro de esos sistemas cerrados constituidos por los objetos de las ciencias físicas, había cabida plena para la previsión de los fenómenos, cuya posibilidad previa se aceptada sin dificultad. (1950, pp. 12 y 13). Tal posición se confirma aún más en el artículo sobre *Le possible et le réel* (1950, pp. 100, 103, 109, 113 y 114), donde se insiste, es verdad, en que esos sistemas cerrados son

---

106 Nótese, para el alcance exacto de la expresión, que Bergson parece tener ante los ojos sobre todo las ciencias de la vida, sin excluir, a pesar de eso, las de la materia.

una abstracción dentro del universo, y que si se restituyen al conjunto en el que se injertan quedarán ellos también bajo la garra de la *durée* renovadora; pero de todos modos, aunque el tiempo real tiene sentido también para estos sistemas, puede ese tiempo despreciarse en los cálculos de nuestras ciencias físicas. Pero en estos mismos artículos se ha puesto el acento en la creciente falla de los conocimientos científicos conceptuales cuando trabajan sobre la vida y sobre el espíritu, y para decir verdad, esta es la conclusión más significativa del bergsonismo respecto de las ciencias: si él ha contribuido grandemente a quitar la barrera kantiana del campo físico, eso ha sido sólo porque se esforzaba en quitarla totalmente para el campo vital y psicológico por medio de un conocimiento nuevo, la intuición, que reemplazase al conocimiento conceptual esencialmente viciado con la forma del espacio. Así pues, una verdadera liberación del kantismo dentro de las ciencias de la vida no llega a efectuarla Bergson para nuestra inteligencia en su ordinaria manera de pensar; sino que, consolidando para ella un nuevo modo de kantismo, el de la forma del espacio, nos condena a una auténtica relatividad espacial en esos conceptos científicos, mientras abre el camino absoluto de nuestro realismo en su intuición de la *durée*. Veamos, pues, la objetividad que logran nuestras ciencias conceptuales de la vida.

Desde el comienzo de su obra investigadora Bergson se alzó en el *Essai* contra la conceptualización espacial que en psicología planteaba problemas insolubles (1950, pp. 12 y 13). *Matière et mémoire* siguió en la misma línea (1948<sup>a</sup>, avant-propos). La *Introduction à la métaphysique* consagró el método de la intuición sobre el de las ciencias conceptuales para el estudio verdaderamente objetivo de todo lo que es espíritu y vida. *L'évolution créatrice* logró dar el gran fundamento teórico por el que los conceptos de la inteligencia se declaraban esencialmente incapaces de captar la vida, esa continuidad verdadera, movilidad real, compenetración recíproca y, en suma, evolución creadora (1948c, pp. 162 y 166); al mismo tiempo

daba ese libro el ejemplo de lo que sería una ciencia de la vida en que al investigar no se procediesen en primer término por aplicación de los métodos explicativos conceptuales: posibilidad intrínseca y extrínseca, necesidad lógica; con todo, se hacía allí amplio uso de los conceptos para la explicación científica, pero sólo después de penetrados los hechos mismos; así se pretendía obtener una objetividad mucho más restringida y aproximativa que en las ciencias físicas, aunque innegable, para explicar los hechos cumplidos, no para investigar en el hacer de ellos<sup>107</sup>. Esta mentalidad en la investigación la mantuvo, respecto de las ciencias más altas del espíritu, el libro sobre *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. Y entre tanto la introducción a *La pensée et le mouvant*, y el artículo muy semejante de la revista sueca que señalamos arriba, había recalcado —en oposición a las ciencias físicas— lo débil y engañoso de la objetividad que en estos otros campos más y más alejados de la materia alcanzan los conceptos científicos (1950, p. 34). Pero por eso no quería decir, ni siquiera allí mismo, negación absoluta de todo conocimiento objetivo por parte de las ciencias en estos campos, sobre todo en el caso de que la inteligencia no pretendiera introducirse demasiado adentro en su investigación sobre el espíritu (1950, pp. 34 y 38); además se encuentra allí también cuidadosamente puntualizada la cuestión de una base más o menos lejanamente objetiva en la mayoría de nuestras ideas generales que se fundan en la semejanza que son percibidas.

### 5.2.2 Metafísica conceptual y conceptos nuevos en la metafísica

Ya se dibuja en todo lo que decimos cuál será la objetividad que Bergson concede en metafísica: este es el último jalón de nuestro estudio sobre la naturaleza representativa

---

107 No queremos dar aquí sino la posición del bergsonismo en esta materia; en cuanto a la consistencia de tal posición mucho se podría discutir dentro de un estudio crítico, que avanzaría muy lejos.

de esos conocimientos abstractos, y el que nos puede dar a entender más que ninguno la trascendencia de esta doctrina sobre el concepto, brotada de actitudes muy peculiares ante su contenido.

Todo lo céntrico que en las relaciones del concepto y la metafísica nos ha dicho Bergson se encuentra expuesto con admirable claridad en su primera conferencia de Oxford sobre *La perception du changement* (1950, pp. 145 y 149), y luego más de paso en la introducción a *La pensée et le mouvant* (1950, pp. 8,9,47 y 50). Se contraponen allí las facultades de percepción y las de concepción: las primeras nos dan en la experiencia inmediata el mundo de la realidad; las segundas intentan completárnoslo y se ponen al servicio de una metafísica conceptual que es un sistema de ideas universales y abstractas con pretensiones de explicación total y absoluta de cuanto existe, pero fijémonos, dice Bergson, en qué consiste el intento de completar la percepción por concepción: de entre la realidad percibida extraemos nuestros conceptos, más vacíos y más pobres en cuanto más universales; con esa universalización que no es plenitud, expansión de nuestro dominio sobre las cosas, sino empobrecimiento y vaguedad, queremos descubrir la armazón interna de la realidad; como si existiera tal armazón de esencias fijas, eternas, dadas para siempre en las cosas, que constituyese el sentido último de ellas; como si fuera admisible eso que no es sino un amasijo de todos los conceptos en uno, al que se llega hasta a divinizar. En este punto aparece la misma protesta tenaz que oíamos a propósito de las leyes de la naturaleza: es, en efecto, la misma cuestión llevada al último límite de generalidad<sup>108</sup>. Y notemos, con el fin de valorar mejor estas críticas, que para Bergson se trata aquí simplemente de condenar lo que él juzga el procedimiento natural de nuestra inteligencia, por el que ha pasado la metafísica desde

---

108 Cf. además de los textos citados más arriba, el prólogo a la obra de James, (1950, pp. 239, 241 y 250). Y la conferencia sobre Claude Bernard (p. 236).

Platón (1948c, 313 y ss.) hasta Kant (1950, pp. 220 y 223; 1948c, 255-361) y hasta nosotros.

Pero examinemos más de cerca con nuestro filósofo qué se obtiene con esta pretendida ampliación de la realidad gracias a esas ideas abstractas que nos llevan a conclusiones más y más lejanas desde principios más y más generales: llegamos, es verdad –nos dice Bergson-, a construcciones lógicas, perfectas, consistentes, pero desprovistas de objetividad mientras no las confirme la experiencia; es que se trata de verdaderas hipótesis abstractas, de teorías probables o simplemente posibles –con esa dudosa posibilidad que hemos visto conceder a lo conceptual-, hipótesis que tienen tanto derecho al negar como al afirmar una misma solución. Nace así la metafísica de escuelas contrarias, a que tanto se ha dirigido nuestro autor, bien construidas desde luego cada una, pero igualmente incapaces de tocar el fondo de la realidad; las diversas escuelas parten de diversos aspectos abstractos que no son sino lejanas visiones incompletas –y por eso capaces de oponerse unas a otras-, obtenidas sobre la riqueza inagotable de lo real (1949b, pp. 1, 22, 23, 97, 9878 y 79; 1950, 188, 198, 212, 213, 236, 237; 1949a, pp. 2,3, 59, 60; 1948b, 224 y 247).

Por lo demás, en el origen de esas construcciones conceptuales, en los problemas que abordan y en el modo de plantearlos, se ha seguido ordinariamente la corriente del lenguaje. Se acepta así sin más la existencia de los objetos designados en ciertas palabras admitidas como fundamento (alma, estado psicológico, imaginación, religión...); se cree tener la esencia de cada una de esas cosas cuando se ha logrado establecer el sentido más propio o el más difundido del término correspondiente; al menos se acepta la delimitación de la realidad, los casilleros utilitarios con los que nuestro lenguaje se ha construido un mundo de objetos bien individualizados y distintos para satisfacer a las necesidades de la acción; cuando se encuentra una palabra muy usada en el vocabulario común, se esfuerzan los filósofos por hacer de ella un género utilizable

en su sistema de conceptos, y se afanan por encontrar y aun delimitar sobre la realidad muchas cosas que puedan catalogarse en ese anchísimo nombre. Estas ideas sobre el influjo del lenguaje en el planteamiento y desarrollo de la metafísica comenzaron a germinar en el *Essai*, con la importancia que allí se dio ya a la palabra en el proceso de conceptualización (1948a, pp.39-41), y llegaron a su pleno vigor con los dos últimos libros de Bergson, *Les deux sources* y *La pensée et le mouvant* (1950, pp. 22 y 23; 1948b, pp. 182 y 183), en el primero de los cuales se trata continuamente de evitar el proceder en la investigación de esa manera reprochable 1948b, pp. 11, 205, 279-282). Al lenguaje lo mismo que a nuestros hábitos de acción se atribuyó también desde el comienzo la creación de problemas insolubles y sobre todo de problemas falsos en la metafísica (1948<sup>a</sup> y 1949b avant-propos); al lenguaje y en definitiva a la utilidad de nuestra acción mental y social atribuye asimismo el bergsonismo la mayor o menor claridad con que suele presentárenos una idea, aun dentro de las especulaciones metafísicas: lo claro para la inteligencia es lo que se compone de elementos conocidos, lo que presta a nuestras operaciones externas cuadros cómodos, “géneros” en que puedan incluirse objetos útiles y objetos menos útiles, clasificación que se hace ya espontáneamente en cualquier lengua (1950, pp. 31, 33, 205, 223 y 224).

En resumen, pues, si se pregunta por la objetividad de la metafísica, el bergsonismo se atiene a este principio: toda idea que preceda a la experimentación estéril; el único concepto en el que parece quedar algo objetivo es -aun en metafísica- el que traduce una experiencia, no el que se saca, en cualquier forma que sea, de otros conceptos o de otra fuente. Es conocido el principio de realidad que establece Bergson, que nosotros podríamos equiparar a un principio de objetividad, también para los conceptos metafísicos; decía el filósofo en *Les deux sources* (p. 225): “Un objeto que existe es un objeto que es percibido o que podría serlo”; y casi por ese mismo tiempo,

en la introducción a *La pensée et le mouvant* (p. 37): “Se llama en efecto con este nombre (realidad), la mayoría de las veces, lo que es dado en una experiencia, o lo que podría serlo: es real lo que es constatado o constatable”. De allí que para Bergson será objetivo en la metafísica un concepto sólo cuando se traduce una realidad así. Este es el supremo principio de objetividad en la metafísica bergsoniana.

Pero aquí debemos hacer una última observación de mucha importancia para el encadenamiento de las ideas en esa segunda parte de nuestro trabajo: esta conclusión sobre la objetividad de la metafísica no está determinada en último término –como podría haberlo sugerido el párrafo anterior– por una concepción peculiar de la realidad, la cual exigiese al concepto unas condiciones especiales para poder decirse objeto; es precisamente lo contrario: porque al principio de todo ha habido una concepción particular sobre el sentido del concepto, por eso se ha llegado a decir que el concepto no puede presentar objetivamente una realidad futura, una realidad no experimentada<sup>109</sup>; de allí es de donde se ha venido a concluir –bien o mal, no nos toca decirlo– que *realidad* es únicamente lo experimentable, porque lo que no puede caer bajo la comprobación de la experiencia es sólo una construcción conceptual sin garantías algunas de objetividad. Hemos ido, pues, de una actividad respecto del concepto a una actitud respecto de la realidad, y así a un nuevo principio de objetividad en metafísica. Tal es el verdadero cauce del bergsonismo, como creemos dejarlo descubierto prolijamente en todo lo que precede. Cuando se añora entonces una nueva

---

109 La línea auténtica del pensamiento bergsoniano trae en efecto, como fluye de todo lo anterior, esta dirección definida, porque ha partido de una actitud previa ante los conceptos, que ha determinado el que se les achacara el valor de simples estáticas tomadas sobre lo móvil ya realizado: sólo entonces se llega a ver que el concepto no me dice sino la traducción posterior y solidificada de un hecho real, nunca la previsión de algo futuro, nunca el descubrimiento de algo no experimentado o quizás no experimentable siquiera.

metafísica, cuando se urge la aplicación de ese nuevo “principio de realidad”, se está obrando sin embargo –dentro de una nobilísima intención que debe en gran parte recibirse, como diremos pronto- bajo el impulso decisivo de aquellas actitudes primeras ante lo conceptual.

Al tener que tocar ahora el tema de la nueva metafísica vindicada por el bergsonismo, que queremos más que señalar lo que pueda esclarecer la doctrina del concepto, sea por el contraste entre el antiguo método conceptual y el nuevo experimental, sea por la admisión de valores objetivos en los conceptos que subsisten en este último método.

Ante todo, la metafísica bergsoniana será una ruptura con el utilitarismo de los conceptos, en el que se ha hecho recaer, como vimos, toda la tosquedad, la ineptitud y las ilusiones que con ellos confieren a la especulación: hay que remontar ahora trabajosamente la pendiente natural de nuestra inteligencia, y pensar con desinterés, olvidados de esa atención acaparadora que nos exigen siempre nuestras necesidades de acción (1950, pp. 102 y 104). Renunciaremos así a la estrechez pragmática del método conceptual, en el que la inteligencia, por imposibilidad intrínseca, nunca llegará a abrazar la realidad entera. Es interesante la generalización tan particular en que Bergson explica el porqué último de ese imposible: la inteligencia es en el mundo sólo una parte del todo y no puede pretender un conocimiento de las otras realidades *no inteligentes*, que son por lo mismo *no inteligibles*, esta es quizás una nueva manifestación de esa tendencia bergsoniana a exigir la adecuación completa, la coincidencia total entre el conocimiento y su objeto para poder declarar a aquel objetivo, válido como especulación: lo que no es del orden de la inteligencia, o sea del orden de la espacialidad, no puede ser captado por la inteligencia. Y así, *L'évolution créatrice*, al declararnos que la inteligencia era una simple parcela del *élan vital*, adaptada utilitariamente en su estructura a esa otra parcela que eran los seres materiales, ponía la condición para un conocimiento intelectual bastante



objetivo de la materia, pero quitaba con eso mismo la posibilidad de conocer con un conocimiento intelectual objetivo las otras realidades, las del instinto y del espíritu, las de la vida misma (1948c, pp. vii, viii, 14, 49, 50, 175 y 177). En cambio, la nueva metafísica, al buscar la realidad integral, se dice por lo mismo a usar no ya únicamente las facultades cognoscitivas utilitarias, sino las facultades cognoscitivas integrales, la *inteligencia integral*, pues el término es de los que no debería causar desconfianza en el bergsonismo<sup>110</sup>.

Pero esa inteligencia entendida así se caracterizará ante todo por su entera radicación en la experiencia, y su avance continuo dentro de ella sola, conforme al que llamábamos principio de realidad, expuesto hace un momento. “La metafísica llegará a ser entonces la experiencia misma” (1950, p. 9). Y a ese precio se logrará ante todo para ella el carácter más absoluto, como lo anunciaba ya la *Introduction à la métaphysique* (1950, pp. 181, 182 y 216); se logrará llegar, decía poco después Bergson, al mismo ser en sus profundidades (1948c, p. 200). Así se dará por superado en metafísica todo kantismo, pues la relatividad que pudiera achacarse al conocimiento siempre dependerá sólo de aquellos hábitos de acción que ahora se dejan conscientemente a un lado. Esta superación del kantismo que ya el *Essai* establecía para el conocimiento de la vida psicológica interna (1948a, pp. 174 y ss.), la comenzó a extender *Matière et mémoire* a todo el conocimiento del mundo (1949b, pp. 205, 208 y 209), la confirmó *L'évolution créatrice* (1948c, pp. 355 y 362) y toda la obra restante siguió insistiendo en ella (1950, pp. 21, 22, 68, 69, 141, 154 y 157).

Tal retorno a la experiencia pura, única escuela en esta metafísica, traerá consigo, se nos dice, innumerables ventajas: ante todo, la de darnos una filosofía única, sin escuelas; el esfuerzo de todos los investigadores se aunará ante este objeto unitario, la experiencia, que puede conciliar en sí todos los

---

110 Todo el libro de Husson está allí para probarlo. Además cf. Claude Bernard (en Bergson, 1950, p. 237).

descubrimientos aislados. Claro que renunciamos lo mismo a aquella claridad superficial, a aquella solidez férrea de la construcción lógica universal, a aquel encuentro definitivo y total con una verdad abstracta que debía tomarse o dejarse por entero; pero marchamos sobre seguro, y la filosofía, reconociendo su modesto papel de conocimiento humano, echará a andar por ese suelo firme, tal vez con simples probabilidades al principio, porque la misma notación intelectual que indispensablemente se hace de cualquier hecho observado sobrepasa el hecho bruto de experiencia y abre camino a conclusiones y certidumbres diferentes; pero esa probabilidad irá creciendo hasta la certeza: la metafísica será progresiva, tratará de seguir esas “líneas de hechos” que en los cauces naturales de las cosas –no en los cauces de nuestro lenguaje y nuestra acción se han trazado- nos guían lentamente, seguramente, hacia el encuentro profundo con la realidad; habrá entonces un nuevo esfuerzo de experimentación para cada nuevo problema, que sin deducir su solución de otros principios tendrá así su planteamiento y su respuesta justa<sup>111</sup>.

Un punto de especial interés para nuestro propósito, que sin embargo se sustrae en los textos a un estudio más profundizado, es el de esas relaciones entre lo particular y lo general que la nueva metafísica pretenderá establecer: Por un lado se nos dice claramente que a ella no le interesa sólo la generalidad, sino el detalle mismo de lo real (1948c, p. 362); no podía ser menos en un conocimiento que pretender abrazar ante todo lo concreto, pero por otro lado es indudable que en lo concreto se sigue buscando de algún modo lo general: se nos habla de que en los hechos concretos hay que captar, no la unidad abstracta y vacía -en definitiva artificial- de un

---

111 Cf. *La conscience et la vie* (1911, en 1949a, pp. 3 y 4); *La perception du changement* (1911, en 1950, pp. 147-149); *L'âme et le corps* (1912, en 1949a, páp. 59 y 60); *La philosophie de Claude Bernard* (1913, en 1950, p. 273); también Bergson 1950, pp. 8, 9, 25-27; 71-73; 97 y 98; 1948b, pp. 262- 264.

sistema, pero sí la unidad plena y rica, la unidad de una continuidad interior, la unidad de nuestra realidad misma (1950, p. 27). Desde luego, esa unidad la construye en el bergsonismo el *élan vital*; esto plantea un problema muy difícil al intérprete, porque *élan* no es ni puede ser para Bergson estrictamente uno ni múltiple (1948c, p. 179), ya que estas nociones numéricas son espaciales; se trata, eso sí, de una unidad dinámica superior, pero en todo caso *unidad*. Este todo unitario es lo que parece que el estudio de lo concreto pretende captar en el último término, no por vía de generalización, sino por otra manera de prolongar lo particular hasta lo general.

Para explicar este punto se ha referido Bergson –por cierto más sugestiva que luminosamente– a la intuición artística: así como el arte pretende en lo más individuante del individuo, en su centro de creación y de comportamiento, alcanzar la intención misma de la vida, al movimiento simple que corre a través de los rasgos todos de un ser viviente y aun de muchos, así también el filósofo de la experiencia intentaría comprender la vida en general siguiendo las direcciones concretas que parten de cada objeto (1948c, p. 178). Esta concepción era el núcleo más significativo, en cuanto a estudio filosófico, del artículo sobre *La vie et l'oeuvre de Ravaisson*; se lee allí: “El objeto de la metafísica es volver a captar en las existencias individuales, y seguir hasta la fuente de donde él emana, el rayo particular que, confiriendo a cada una de ellas su matiz propio, la conecta así con la luz universal” (1950, p. 206)<sup>112</sup>. Se pretende, a lo que parece, buscar el sentido de lo particular dentro del todo, la reducción –diríamos– a un principio más simple, que es universal en algún sentido, porque abraza el todo, pero individual porque concreto.

Desde luego, no le cabe duda a Bergson de que en este problema de las relaciones entre lo general y lo particular la

---

112 Cf. Además en el mismo artículo, sobre todo el párrafo que indica la intención del artista genial cuando hace derivar todos los detalles particulares de un centro invisible pero concreto aún.

filosofía debe al menos poner las condiciones generales de la observación directa, inmediata, de la realidad, siquiera tratándose de la realidad interna (1950 p. 20). Pero además parece que ha de llegar el filósofo a ciertas generalizaciones que no serán el fruto de un raciocinio sino la expresión limpia de una observación bien efectuada: en el hecho mismo, afrontado y penetrado en todas sus dimensiones, puede encontrarse una explicación de muchos otros hechos, explicación que se puede expresar en términos generales, siempre con la cautela que exige una ignorancia de tantas otras porciones de realidad (1950, p. 231).

Esto nos hace pensar en el perpetuo conflicto que para Bergson llevan en sus entrañas los universales: conocimientos con indudables raíces en las cosas, pero contaminados de espacio; la abstracción y la consiguiente generalización expresan algo común a muchos seres, pero de un modo que se le hace muy sospechoso. Y, por supuesto, cuando se empieza a trabajar con esos conceptos puros, a sacar de su combinación y comparación nuevos conceptos y nuevas leyes con iguales pretensiones de universalidad y objetividad, pierde la confianza el filósofo, perdido el contacto con la tierra de los hechos en la que no podría ser menos que innegable la fundamentación objetiva de lo abstracto; pero llega el momento en que –evitando todo nombre de ley y combatiendo justamente la idea de las leyes fijas preexistentes– encuentra el filósofo de nuevo la ley universal: la encuentra allí, radicada en las cosas, nacida en ellas un solo sentido: –“¡no hay diferencia entre una observación bien tomada y una generalización bien fundada!” (1950, p. 231) ¿Qué queda entonces sino recibir la ley universal? Pero él seguirá, aun entonces empeñándose en negarle al menos todo otro valor fuera del que viene y del que pueda venirle de su inmediatez con respecto a los hechos.

Este es también, a mi entender, el problema de fondo con aquellos “conceptos nuevos” que el bergsonismo buscaba, y a

los que atribuía una nueva objetividad por verlos más adaptados, más ágiles en sus relaciones con las cosas, pero por lo mismo más imprecisos y de certidumbre sólo limitada, creciente y perfectible. Desde la *Introducción a la métaphysique* se habló definidamente sobre ellos. Según ese artículo, la intuición de la realidad, obtenida por un acto irreductible, ponía en movimiento el análisis conceptual como una traducción explicativa que sólo en esas circunstancias lograba sentido, aunque tan incompleto y tan lejano (1950, pp. 225 y 227). Se forjaban así esos conceptos nuevos: los conceptos se hacen imprescindibles en metafísica como en cualquier otra ciencia; pero estos pretendían estar cortados correctamente sobre su objeto y llevar en sí la misma movilidad que aparecía en él (1950, pp. 188, 196, 197, 213 y 214). Se trataba al parecer, de conceptos singulares (1950, p. 197)<sup>113</sup> adaptados sólo a su objeto propio, y sin embargo capaces de seguir ese movimiento hacia el todo, esa reciprocidad con él, esa acción sobre la totalidad que caracteriza a cualquier elemento de la *durée* —en cuanto se puede hablar de elementos dentro de ella.

En *L'évolution créatrice* se admitía que la dialéctica era necesaria para que la intuición se refracte en conceptos; más aún, se consideraba la dialéctica como una distensión de una intuición primera (1948c, pp. 238 y 240). Es el proceso de plurificación conceptual que parte de la unidad dinámica intuita, y que estudiamos un poco antes; ese estudio es el que debe proporcionarnos la clave para entender toda esta concepción de los nuevos conceptos; por lo mismo, no creemos necesario añadir nada substancial a lo que allí decíamos sobre la objetividad aproximada y débil pero real que pueden tener esos conceptos nacidos al calor de la intuición.

---

113 Ante esta oscilación entre lo universal y lo singular, se comprende la desazón de los críticos, que como Franz Grégoire reflexionan: “Bergson admite la existencia de conceptos ‘nuevos’, que reflejan la intuición, pero nunca ha dicho netamente si con eso entendía nociones universales o más bien recuerdos concretos” (1950, p. 67)

La introducción a *La pensée et le mouvant* no hace más que puntualizar ciertos detalles en torno al tema: quieren prevenirnos estos conceptos nuevos contra la ilusión de lo perfecto y acabado en nuestro conocimiento; ellos mismos, o la nueva metafísica por ellos, nos claman que son imperfectos, que no contienen toda la experiencia, que están rodeados de una franja donde hay ya un elemento imaginativo que sugiere mucho, sí, pero precave a un tiempo contra los peligros de la exagerada conceptualización (1950, p. 45). Examinado más de cerca el asunto, se halla que la imprecisión misma que estos conceptos redivivos, a pesar de estar moldeados sobre el objeto, conservan aún, consiste solamente en su natural extensión a otros objetos abrazados en la generalidad propia de todo concepto; pero basta con precavernos, se nos dice, contra la tentación de generalizar; y en cuanto a los nuevos objetos comprendidos en la generalidad del concepto, ya podremos tratarlos en sí mismos independientemente cuando los queramos conocer (1950, p. 23). Es que, después de todo, Bergson habla de auténticos universales; y no les puede negar la objetividad para el reducido aspecto de lo real que pretendían ellos cortarnos a medida; sólo impugna esa inexplicable fuerza de expansión a otros objetos semejantes que encuentra en la entraña misma de todo concepto, aun de sus conceptos tan esmeradamente renovados.

Para completar el cuadro del pensamiento bergsoniano sobre la metafísica nueva, y para acabar de ofrecer la visión de este su problema primario respecto de los universales, no queremos dejar de apuntar aquí la profesión última de *Les deux sources*, donde, a lo que parece, se llega a creer aun en el valor del raciocinio inmediatamente fundado en la experiencia: “ella (la filosofía) debe atenerse a la experiencia y al razonamiento” (1948b, p. 266 y 278). Por el conjunto de la obra bergsoniana parece, pues, que al llegar a este término sólo se excluye de la objetividad las conclusiones y las construcciones conceptuales que no estén cercanamente cimentadas en un

dato de la experiencia. Así ha ido acercándose cada vez más el filósofo a las puras direcciones de un legítimo pensamiento conceptual, justificado y válido; su obra aparece, desde este punto de vista como una depuración de lo conceptual, como un servicio a la inteligencia. Tan sólo media una concepción nueva de las condiciones de objetividad; pero esa concepción está toda determinada, como hemos pretendido mostrarlo aquí, por ciertas actitudes tomadas desde el principio ante ese mismo concepto. La doctrina bergsoniana de los universales debe complementarse ahora con el estudio del aspecto subjetivo, del mecanismo psicológico de tales conceptos.

## **6. Proyecciones hacia el aspecto subjetivo del concepto**

Lo que ante todo nos llama la atención en cualquier contenido de conocimiento es su significado: esa dirección hacia otra cosa que él lleva en sí, dirección hacia el ser del que pretende informarnos. Por eso, al enfrentarse con los conceptos universales desde el comienzo mismo de su filosofar, Bergson no ha podido menos de plantearse a sí mismo el problema del significado en ellos, y nos ha dado su punto de vista sobre el alcance representativo que pretenden y sobre el que de hecho logran esos productos de nuestra inteligencia. Nosotros también hemos comenzado por allí nuestro estudio de la doctrina bergsoniana sobre el concepto, avanzando de lo que era simple actitud hasta lo que es una construcción orgánica, pero siempre de cara a la naturaleza objetiva, lógica o representativa de la idea universal. Este es el momento de volvernos con el mismo Bergson hacia el aspecto subjetivo y psicológico del asunto, y averiguar en qué consiste la entidad misma del concepto, qué es dentro de nuestra conciencia este hecho psicológico con el que nos hemos topado desde el principio, todo orientado a informar, pero que ahora debe aparecer a nuestra

vista como otro hecho cualquiera de conciencia, en el mismo plano que las afecciones y los hábitos, por ejemplo, para mostrarnos su contextura y su mecanismo.

Pero no abandonaremos ni en esta nueva tarea el impulso orientador de todas las concepciones precedentes acerca de la naturaleza representativa de los conceptos: es que, en realidad, dentro de cualquier teoría las dos cosas van muy relacionadas; se busca lógicamente una explicación sobre el aspecto subjetivo del contenido mental que cuadre con la concepción ya formada previamente acerca de su aspecto objetivo. Así también en esta filosofía: no nos sorprenderá encontrarnos ahora con las mismas direcciones que se nos han hecho familiares, y hasta con un mismo proceso de evolución dentro de ellas. Y por eso, ante la cuestión fundamental del nuevo asunto (¿en qué consiste la entidad psicológica del concepto?), vamos a escuchar sucesivamente dos soluciones: el concepto es una *cosa* se nos dirá primero, dándose a esa palabra *cosa* todo el valor que le ha consagrado el *Essai*; pero pronto oiremos que el concepto es un movimiento, un *progreso* continuo, como el que caracteriza al fin y al cabo a todos los seres dentro de la *durée* universal; y esta concepción será, naturalmente, la que predomine.

## 6.1 La capa exterior del yo

Bergson en su primer libro parece concluir que nuestros conceptos abstractos forman en cuanto hechos de conciencia una capa sólida, de naturaleza parecida a las cosas espaciales, que ocupa la periferia de nuestro yo y nos pone en contacto en ese mundo espacial de afuera, ese mundo que no era aún en el *Essai* materia de investigación particular.

Esa manera de ver, sin embargo, participa de la oscuridad y quizás indecisión generales a través de esa obra en lo que toca a la naturaleza íntima de lo espacial. La afirmación central clarísima era allí la de una antítesis en la visión de nuestra vida interna: por un lado, el cuatro nítido de una disgregación



inerte, proporcionado por los conceptos, y, por otro, la imagen fluente de una continuidad organizada en avance total, que obteníamos por un esfuerzo de reflexión desinteresada. Sobre los datos del primer cuadro trabajaban con exactitud las leyes del asociacionismo, y con ellos toda nuestra actividad aparecía determinada por una necesidad inflexible; los datos del segundo no podían encerrarse en ideas abstractas que tuviesen la validez objetiva pretendida por ellas, y no dejaban reducir tampoco en su dinamismo perenne a elementos ciegamente determinantes. Ante esta doble realidad surgía una pregunta muy obvia ¿se trata sólo de dos maneras de conocer todo nuestro interior, o hay en realidad dos capas distintas en él, como dos vidas que se desarrollan superpuestas, a diversa profundidad, y que se diferencian radicalmente, pues mientras la exterior se acomoda a lo espacial y da cabida al puro determinismo y a las leyes de asociación mecánica en los hechos de conciencia, la segunda, en cambio, bullente en lo más íntimo de nuestra persona, se desarrolla con una libertad radical y se sustrae a toda repetición, a toda división y a toda ley?

Hay que reconocer lealmente que el *Essai* no deja una solución tajante, pues sus textos, a veces con bastante claridad en la expresión, nos inclinan de continuo, hasta el final de la obra, hacia un lado lo mismo que hacia el otro<sup>114</sup>. A pesar de todo, el solo hecho de que con frecuencia se nos hable abiertamente de una verdadera cristalización de los conceptos en la periferia de nuestro yo, es lo bastante significativo como para decidírnos a creer que el pensamiento en el *Essai* admite esa capa externa: en efecto, los textos que recalcan el mero aparecer del yo ante la conciencia bajo dos aspectos distintos no hacen más que seguir la línea del planteamiento fundamental,

---

114 Los textos que inclinan a admitir una doble realidad en el yo son 1948a, pp. 93, 94, 101, 123, 125 y 127, sobre todo las pp. 177-180, fin del libro. Textos especiales que parecen restringir la dualidad al simple modo de conocer una única realidad: 1948a, pp. 102- 104, fin del capítulo II; y p. 174.

que está en el plano cognoscitivo: hay dos maneras de conocer el yo; son entonces los otros textos los que parecen entrañar una nueva profundización del asunto en el plano óntico: -y en realidad, se nos añadiría, uno de esos conocimientos del yo, el conceptual, constituye con sus objetos y con su misma entidad propia una verdadera capa sólida de estados psicológicos definidos y yuxtapuestos en la superficie de la conciencia. Podemos, pues, resolernos a interpretar de esta última manera la cuestión.

El pensamiento bergsoniano resulta entonces plenamente de acuerdo en este punto con las demás concepciones de la obra: esos conocimientos conceptuales que nos representan exclusivamente lo espacial, es decir lo homogéneo distribuido en partes y en entidades sólidas y agregadas por yuxtaposición, serán ellos mismos en su contextura psicológica entes homogéneos, inertes, bien individualizados y separados unos de otros, que se agrupan en larga serie simultánea: serán *cosas* de naturaleza espacial, no un *progreso* como el del fondo más íntimo de nuestra personalidad. Sobre estas *cosas* correrá el tiempo homogéneo, espacializado, y sobre ellas modelaremos con facilidad palabras nítidas de una ventaja social muy apreciable. Con estados de tal naturaleza debe triunfar además la explicación asociacionista y determinista de la actividad interna: recordemos que para Bergson la única dificultad válida contra esas teorías psicológicas era el carácter irrepetible, porque no susceptible de abstracción, que presentaba la *durée*; en cambio admitía él que en el supuesto de estados de conciencia bien determinados, repetibles y calculables, la vida interna debía necesariamente interpretarse conforme a lo que pretendían los adversarios de la libertad (1948a, pp. 17-21). Este yo exterior es por lo mismo mecánico, impersonal, sujeto al determinismo: asociaciones estables se forman entre estos conceptos cristalizados y nuestros movimientos exteriores; nuestra conciencia imita así el proceso por el que la materia nerviosa obtiene asociaciones reflejas (1948a, pp. 178 y 179).

Sobre nuestra vida auténtica se estabiliza entonces el yo exterior como un parásito, o como esas vegetaciones independientes que flotan en la superficie de las aguas profundas.

Pero ¿qué relación tiene él en este caso con las profundidades mismas? ¿Cómo se desarrollan esas dos vidas nuestras? —Bergson admite en cierto lugar que bajo esa capa el proceso de nuestra actividad libre se continúa en cierto modo sin que nos demos cuenta a lo largo de todos los momentos de la *durée* (1948a, p. 178 nota): se deberían concebir según eso como dos corrientes paralelas en nuestra personalidad, una más interior y otra en contacto con el mundo espacial, contagiadas de él. Pero también se nos dice que rara vez somos libres, que vivimos para el mundo exterior más que para nosotros, que en vez de obrar nos dejamos llevar muchas veces pasivamente (1948a, pp. 174). ¿Diríamos, por tanto, con esta nueva información, que nuestra vida interior se juega a niveles diferentes, en la superficie de ordinario, con la vida de un yo espacial, pero en momentos privilegiados hondamente, en lo más vital y personal de cuanto somos, y con libertad irrestricta? —Más bien parece que todo puede conciliarse en una tercera hipótesis: dos niveles constituyen perpetuamente nuestra vida interna: de ordinario no atendemos más que al exterior, al de la capa sólida, y nuestra conducta nos aparece toda sumergida en el determinismo; pero podemos también concentrar nuestra atención y lo mejor de nuestras energías en la corriente del fondo, y vivir entonces al máximo la libertad, que es nuestro perenne patrimonio soterrado.

De todas maneras, el pensamiento de Bergson se irá orientando hacia esta idea de niveles diversos en nuestra vida psíquica, y en cada uno de ellos verá concentrarse la totalidad de la persona con un flujo perpetuo, cada vez más dinámico a medida que avance su filosofía hacia un dinamismo universal: *Matière et mémoire* nos dirá ya en estudio prolijo que la naturaleza psicológica de los conceptos está en un movimiento particular de la conciencia. Después de esta obra el

ensayo sobre *la risa* se referirá en términos generales a ese cambio continuo que sufre el pensamiento, irrepetible como la vida (1947, pp. 24, 28 y 90); hablará también, es cierto, y más vagamente aún, de una capa superficial de sentimientos e ideas en el yo, que tienden a la inmutabilidad y que recubren, cuando no tienen fuerza para ahogarlo, el fuego interior de las pasiones individuales (1947, pp. 121 y 123). Asimismo la *Introduction a la métaphysique* (1950, pp. 182 y 183) hablará aún de una costra solidificada en la superficie de la persona costra en que no se dice ya que se alojen nuestras ideas abstractas, sino esos otros elementos psicológicos que ha puesto en plena luz *Matière et mémoire*: nuestras percepciones, que se pueden yuxtaponer unas a otras; nuestros recuerdos, tendencias y hábitos motrices sólidamente ligados a esas percepciones y a esos recuerdos; (en estos elementos, con todo, podrían verse incluidos los conceptos, según la explicación de *Matière et mémoire* que estudiaremos más adelante). Bajo este sólido y espacial –según esta descripción– corre el fluir profundo de la *durée*. Así pues, podría parecer que se vuelve a las concepciones del *Essai*, y aun que se las quiere conciliar de algún modo con las nuevas.

En todo caso, fue la concepción dinámica de la naturaleza psicológica del concepto la que se impuso, como tenía que suceder: ya no serían los conceptos una capa sólida y espacial superpuesta a la verdadera *durée*, sino que participarían de la naturaleza de la *durée* misma. Acaso unas páginas de *L'évolution créatrice*, que recordaremos luego, intenten dar la razón filosófica, coherente dentro del bergsonismo, de por qué hubo esa vacilación primera en el mismo filósofo, de por qué se han mirado los conceptos como entidades sólidas, espaciales en definitiva, cuando son en realidad movimiento como todas las cosas.

Ahora nos concentraremos en esta última interpretación dinámica, en la que vibra el principal interés de todo el asunto.

## 6.2 El cono dinámico de la conciencia

En el capítulo III de *Matière et mémoire* Bergson dedica unas páginas prolijas (1949b, pp. 172-187) a la estructura psicológica de ciertas ideas generales; es notable que en la síntesis definitiva de su método –en la introducción a *La pensée et le mouvant* (1950, pp. 53-64)- se repiten las mismas concepciones, que obtienen así en la madurez de esta filosofía una confirmación expresa.

Advirtamos para ser exactos que en ambos pasajes se trata de un grupo particular de ideas generales: las fundadas en la percepción de semejanzas, y de semejanzas que son inmediatamente útiles para la vida (1949b, pp. 173, 174 y 178; 1950, pp. 53 y 56). Sin embargo, la explicación tiene una trascendencia general en la crítica bergsoniana de los conceptos psicológicamente considerados, como veremos enseguida.

Este problema de psicología se le plantea a Bergson desde un punto de vista típicamente suyo: declara que es necesario, al tratarse de los actos y las facultades del espíritu lo mismo que de cualquier otro fenómeno vital, buscar el hilo conductor, la destinación y el sentido del acto o de la facultad dentro de la vida, puesto que en ella nada existe “porque sí”, como si fuera un absoluto (1950, pp. 54 y 55). De desconocer esta orientación utilitaria en nuestras funciones de conocimiento vienen las aporías –insolubles para una visión puramente especulativa- que encajonan el problema de los universales entre nominalistas y conceptualistas (1949b, pp. 174 y 179).

Lo que no advierten estas escuelas es el origen biológico de nuestra concepción de semejanza –ya que se examinan aquí las ideas generales fundadas en tal concepción: la pura semejanza abstracta entre muchos entes que se expresa en un concepto universal, puntualizaba entonces Bergson, no es sino la reflexión consciente de la inteligencia sobre una semejanza ya percibida vitalmente, sentida y actuada antes por el cuerpo; porque este, como cualquier otro ente orgánico, y como cualquier sustancia activa, aun mineral, selecciona

entre lo que le rodea y busca automáticamente lo que le interesa para satisfacer sus exigencias intrínsecas; elabora algo así como unos “géneros”, anchos pero determinados, de cosas semejantes que presentan una misma utilidad; en este sentido, añade Bergson, puede decirse que todo ser viviente y aun todo órgano generaliza entre las cosas y las clasifica prácticamente en categorías aprovechables. Y para eso no es preciso que se conciba un género: basta este hecho natural de que el cuerpo ante los mismos excitantes reacciona con actitudes iguales, y crea un mecanismo único para responder a la multiplicidad de elementos exteriores que le solicitan de una misma manera.

Esta identidad de reacción es lo primero que conocemos oscuramente; o mejor dicho, tenemos ante todo la percepción o el sentimiento confuso de una cualidad particularmente interesante, que es común a los diversos datos de nuestro conocimiento exterior y que produce en nosotros una actitud siempre igual: no empezamos, pues, por percibir entes individuales perfectamente distintos, ni mucho menos por concebir géneros y especies; partimos de ese conocimiento intermedio, esencialmente útil y vital, sobre el que nuestro espíritu elabora la imagen precisa de los individuos y la concepción abstracta de lo común en ellos.

Es un planteamiento inconfundiblemente bergsoniano el que se ha expuesto; sobre ese planteamiento va a construirse ahora la explicación dinámica de la naturaleza psicológica del concepto, meta de nuestro estudio presente. Para entenderla penetraremos en la imagen de la conciencia que nos traza Bergson: en *Matière et mémoire* (1949b, pp. 180 y 181)<sup>115</sup> nos la ha pintado como un cono cuyo vértice representa la percepción que tenemos de nuestra acción corporal, una punta clavada en el presente que penetra de continuo dentro del porvenir; la superficie de la base, por otro lado, representa la

---

115 Se refiere allí al estudio más largo del capítulo anterior y del comienzo de este mismo capítulo.

totalidad de los recuerdos individuales, conservados allí con todos sus detalles característicos. Dentro de este cono se mueve nuestra vida psicológica: más aún, el cono mismo no existe sino como imagen del cauce en el que perpetuamente oscila esa vida nuestra; ella se vive toda a diversos niveles de tensión: más concentrada, cuando avanzamos hacia la punta del cono, hacia la pura acción corporal; más diluida y refractada en representaciones nítidas de la memoria, cuando distraídos de la ocupación presente retrocedamos hacia la base en actitud enseñadora (1949b, pp. 113 y 117)<sup>116</sup>.

Pues bien, un proceso psíquico, partiendo desde la punta misma del cono, se origina en aquella cualidad particularmente interesante o semejanza vitalmente percibida en la acción material; un proceso que dará lugar, por el esfuerzo doble de la memoria y del entendimiento, a la percepción precisa de individuos y a la concepción de los géneros. En efecto, la memoria que conserva todos los rasgos individuantes nos ofrecerá sobre esa semejanza primera la variedad de individuos, semejantes sí por bien diferenciados. Y el entendimiento por su parte logrará depurar esa semejanza que habíamos abstraído vitalmente, hasta presentarnos la abstracción limpia del género en que se encierra la pura nota semejante. Esta idea general se origina, pues, en el flujo y reflujo de una corriente interior: del vértice del cono, de nuestra percepción presente de semejanzas prácticamente actuadas en los excitantes corporales, parte de un movimiento psíquico hacia la base, el cual se va ensanchando en conocimientos cada vez más y más reflejos y claros: según la mente de Bergson, parece que entonces, en la cercanía de los recuerdos individuales que se alojan en la base del cono, vemos en un nuevo sentido la semejanza percibida anteriormente: entendemos la relación de esa cualidad semejante con los individuos diversos en que

---

116 Con la figura reproducida allí completa las otras puestas en el libro para ilustrar esta concepción.

ella se realiza. Así se explica la “comprensión” de la idea universal, su fondo significativo que se aplica idéntico a todos esos individuos semejantes. Pero por una corriente de sentido inverso nos concentramos otra vez hacia la acción corporal, y le hallamos sentido a la “extensión” de la idea, a su pretensión de agrupar en torno a sí una muchedumbre de objetos bien diferenciados: es que en la acción corporal vamos a encontrar una unidad de mecanismo biológico, el mecanismo por el que respondemos de igual forma a todos esos excitantes diversos en que percibíamos esa misma cualidad particularmente interesante. Al menos nos encontramos con el mecanismo unificante de la palabra articulada en que se expresa el universal; que no en vano empieza la introducción de *La pensée et le mouvant* por definir la idea general como “una representación que agrupa un número indefinido de cosas bajo el mismo nombre” (1950, p. 53): es que el entendimiento imita el trabajo de la naturaleza cuando monta estos aparatos motores que son las palabras, y que responden siempre de un mismo modo a excitantes muy diversos: así se perfecciona y se ensancha indefinidamente el ámbito de las ideas universales, porque estas podrán surgir siempre que sea posible emitir una palabra sola para nombrar muchos objetos; el mecanismo del lenguaje copia aquel mecanismo selector de semejanzas que encontrábamos en nuestro sistema sensorio-motor. De todos modos, la corriente psicológica en la que consiste nuestra generalización por conceptos parece tener siempre su origen en una identidad de reacción práctica que sube por el cono de nuestra conciencia hasta conocerse reflejamente y concebirse en una representación definida<sup>117</sup>.

---

117 Los sitios en que se habla de esta imitación y ampliación por la palabra del mecanismo que da origen a la idea universal son: 1949b, p. 179, y 1950, p. 57. En realidad, ambos lugares parecen ser una simple extensión de las otras observaciones psicológicas, y en ellos Bergson declara o insinúa que no se quiere meter en el detalle de ese proceso intelectual; no es por tanto este punto lo más significativo en la explicación



¿En qué consiste, por tanto, la naturaleza psicológica de esta representación? Para responder exactamente debemos fijarnos ahora con el filósofo también en una característica del aspecto representativo de tales conceptos (1949b, pp. 179 y 181): son ellos representaciones necesariamente inestables y fugitivas; y eso se debe a que en su esencia llevan el moverse sin cesar, dentro del cono de la conciencia, entre el sector concentrado de la acción y el sector ancho y pormenorizado de los recuerdos puros; en los extremos mismos de ese cono el concepto sería, puesto en el vértice, la unidad pura de una actitud corporal o de un nombre pronunciado; puesto en la base, la multiplicidad de las imágenes individuales netas. Pero de hecho nunca se fija él en estas posiciones extremas, sino que oscila continuamente, repite cada vez toda nuestra vida psicológica con diversa tensión, en diversos sectores del cono, moviéndose de uno a otro sin cesar, según lo exigido por la mayor o menor atención a nuestros estados sensoriales y motores. En consecuencia, concluye Bergson para iluminarnos con repentina claridad sobre lo más íntimo de la naturaleza objetiva y a la vez subjetiva del concepto, el yo en su movimiento continuo “da a sus representaciones lo exactamente necesario de imagen y lo exactamente necesario de idea para que ellas puedan concurrir útilmente a la acción presente” (1949b, p. 181).

Separemos ante estas afirmaciones lo que ha querido expresar primariamente el autor de lo que allí podemos nosotros hallar implicado: la vida psíquica, se nos dice claramente, es una corriente continua y continuada, que se desarrolla entera cada vez, en diversas tensiones; dentro de esa vida también la idea universal debe concebirse como un *progreso*, un hacerse, nunca como una *cosa* hecha y estática; los que conciben estáticamente la vida interior no pueden menos de identificar la idea universal con los extremos en que ella oscila, a veces con

---

psicológica de la naturaleza del concepto, pero concuerda muy bien con las relaciones entre concepto y palabra que estudiamos arriba.

la acción que la realiza o con la palabra que la expresa, a veces con las imágenes múltiples que ella en cierto modo unificaba; pero la idea general es una corriente, algo frágil y escurridizo que avanza siempre de un extremo a otro.

Pensemos ya en las implicaciones de esta teoría: ante todo la naturaleza psicológica del concepto no puede ponerse en duda; no es él ya un hecho de conciencia análogo a las cosas espaciales; es algo integrante de la *durée*. Más aún, podríamos interpretar nosotros, es un simple aspecto de ella, ya que en la *durée* nada puede abstraerse, mucho menos considerarse como realmente distinto de lo demás. Hemos oído aquí mismo, por otra parte, que en el concepto universal se concreta de algún modo la totalidad de nuestra vida psíquica: sería él, por tanto, un elemento en nuestra traducción de la *durée*, cuando la enfocamos con la inteligencia bajo el aspecto de actividad cognoscitiva; pero en la realidad el concepto sería la *durée* auténtica, así como es la *durée* todo lo que hay dentro de nosotros.

También para la interpretación del aspecto representativo del concepto se siguen conclusiones particularmente valiosas: las aprovechamos enseguida. Pero es preciso insistir antes en que, como anunciábamos, estos análisis tienen transcendencia universal dentro de la crítica bergsoniana a las ideas generales: podemos sacar de ellos la doctrina general de Bergson sobre la naturaleza psicológica de todos los conceptos abstractos sin distinción.

En efecto, aunque el autor nos prevenía de que iba a ocuparse sólo de un sector de esos conceptos, vemos que en *Matière et mémoire* su manera de tratar el asunto parece afrontar la totalidad del problema: parte allí del círculo vicioso en que se debaten nominalistas y conceptualistas, declarando que en él se pueden encerrar las principales dificultades de orden psicológico suscitadas en torno a la cuestión de las ideas generales; y efectivamente el resumen que se nos propone de la dificultad casi no puede expresarse en términos más anchos: “para generalizar hay que abstraer primero, pero para

abstraer últimamente hay que saber ya generalizar” (1949b, p. 174). Es cierto que está allí ese adverbio “útilmente”; sin embargo el desarrollo de ese principio es de tal naturaleza que apunta a toda abstracción; las cualidades individuales, se dice, aun aisladas por un esfuerzo de abstracción siguen siendo individuales: la blancura de un lirio no es la blancura de un lampo de nieve, y aun aisladas de la nieve y del lirio serán ellas blancura de lirio y blancura de nieve; hace falta por tanto que sepamos ya generalizar de alguna otra manera para que lleguemos por fin a una universalización de lo abstracto (1949b, p. 175). Es una actitud definida ante toda abstracción, porque se entiende allí que la dificultad es en cualquier caso insoluble si no admitimos esa previa percepción vital de semejanzas, orientada aún a la práctica y no a la especulación, pero indispensable para esta última.

Por lo demás, ya se nos dijo que todas nuestras ulteriores ideas generales imitan por el mecanismo de la palabra articulada el proceso de esas otras ideas originadas espontáneamente por la percepción primera de semejanzas útiles. ¿Y no se incluye en esa ampliación de la doctrina a todas las ideas generales también esta explicación dinámica de la naturaleza psicológica del concepto, tan unificada con el giro de toda la doctrina? Desde luego, en la introducción a *La pensée et le mouvant* se admitía sin dificultad una “idea general de la idea general” (1950, p. 53), y con eso una unificación del asunto para todas las ideas generales, mientras se reservaba la diferencia y la complejidad de soluciones para esa otra cuestión verdaderamente importante allí, pero inútil ahora para nosotros, que era la de buscar qué estructura de la realidad, y qué operación nuestra acomodada a tal estructura, permitía esas agrupaciones espaciales de cosas bajo un mismo nombre. No se mencionaba por tanto entre las cosas que exigían diversa solución este problema psicológico sobre la creación de representaciones conscientes, una vez obtenida la primera percepción vital de semejanza. Esas semejanzas, por lo demás, se clasifican allí

en tres grupos, y la primera percepción vital de ellas se explica de diverso modo, que no nos interesa considerar (1950, pp. 58-64); pero fuera de esas explicaciones, laterales para nosotros, parece que se ha de considerar común a todas las semejanzas esa concepción sobre la estructura misma de la idea general, punto que nos concierte y que tan fecundo se nos ha mostrado<sup>118</sup>.

El resultado de toda esta investigación es que los conceptos para Bergson son en su entidad psicológica movimiento continuo: tal es la posición nítida que después de *Matière et mémoire* vuelve en 1912 con la conferencia sobre *L'âme et le corps* (1949a, pp. 44-47); se consideran allí las relaciones de las ideas con el pensamiento: no son ellas partes de él, porque él es un cambio continuado y continuo de direcciones en la vida psíquica, en él ideas e imágenes no existen como elementos actuales sino a lo más como posibles detenciones. Vuelve así toda la concentración de las etapas virtuales en el movimiento indivisible: las ideas —se trata seguramente de nuestras ideas perfectamente definidas— son simplemente las representaciones que surgirían a cada instante en el *fluir* del pensamiento si él se detuviera.

Parece, pues, que se ha abandonado del todo la primera concepción del *Essai* que daba una especie de naturaleza sólida a los conceptos, depositados en la superficie de nuestro yo; y decíamos que en un pasaje de *L'évolution créatrice* nos puede sugerir las razones que tuvo Bergson para dejar esas ideas y llegar a estas otras más en consonancia con toda su doctrina. Este pasaje (1948c, pp. 158-162) nos explicará por qué el concepto, que es en su calidad de hecho psicológico un movimiento continuo, se nos aparece a primera vista —y se aparecería en el *Essai*— como una entidad inmóvil y bien circunscrita:

---

118 Cf. además la transición de 1950, p. 57, de la que parece desprenderse esta misma consideración: estudiando el origen y estructura de la idea general, se pasa a examinar la naturaleza de las semejanzas fundamentales que nos ofrece la experiencia.

es que aquí también, en nuestro “concepto del concepto”, ha intervenido una solificación espacializante introducida por nuestra inteligencia y toda orientada al lenguaje.

Porque el sitio de *L'évolution créatrice* que consideramos es el que explica más de propósito tal orientación: como la fabricación que pretende la inteligencia debe ser obra común de muchos entes inteligentes, nos dice allí, necesita ella comunicarse con los miembros de la sociedad por medio de un sistema de signos. Pero estos signos difieren de los que el instinto también forja, en que son esencialmente móviles, trasladables, como es móvil y cambiante el empleo que se puede dar a los instrumentos inorgánicos de la inteligencia, de acuerdo con el margen amplísimo de creación que ella permite a la libertad humana, pero este carácter móvil de nuestro signo social, la palabra, que nos permite colocar continuamente un nombre sobre cualquier objeto, y además la sobreabundancia de potencia congnotiva por la que nuestra inteligencia no quiere quedarse en el conocimiento de lo exterior y reflexiona sobre sí misma y sus actos, ha originado el que lleguemos a representarnos de una manera espacial y sólida nuestra vida interna. Efectivamente, la inteligencia está habituada a saltar con un mismo juego de un objeto sólido a otro objeto sólido; pero pronto sigue en el mismo juego desde el objeto exterior hasta el acto interior por el que se conoce ese objeto; atraviesa entonces, desde afuera hacia adentro, por el recuerdo bastante sólido aún del objeto primeramente, su imagen borrosa después, y llega por fin a una visión particular, a la representación del acto mismo representativo, o sea a la idea suya del acto psicológico, a la cual aplica también un nombre de tantos. Así tiene ya la inteligencia el modo práctico de pensarse a sí misma, y de solidificar con un nombre hecho para las cosas espaciales una realidad que no esa “cosa”. Oigamos las palabras reveladoras de Bergson, que nos explican ahora por sí mismas cuál era la causa de que se concibiesen espontáneamente los conceptos como entidades sólidas:

Esta (la inteligencia) deberá, pues, para pensarse clara y distintamente a sí misma, apercibirse bajo forma de discontinuidad. Los conceptos son en efecto exteriores unos a otros, como los objetos en el espacio, y tienen la misma estabilidad que los objetos sobre cuyo modelo se han creado. Constituyen, reunidos, un “mundo inteligible” que se asemeja por sus caracteres esenciales al mundo de los sólidos, pero cuyos elementos son más ligeros, más diáfanos, más fáciles de manejar para la inteligencia que la imagen pura y simple de las cosas concretas; ya no son, en efecto, la percepción misma de las cosas, sino la representación del acto por el que la inteligencia se fija sobre ellas. No son ya imágenes sino símbolos. (1948c, p. 161)

Al concluir esta explicación que parece conciliar todos los textos e iluminar el avance progresivo de la teoría sobre el concepto universal visto en su naturaleza psicológica, hemos vuelto a oír la referencia a las imágenes, y se nos ha ido nuevamente el pensamiento a esa concepción particular sobre el contenido representativo del concepto, que tuvimos ante los ojos desde que comenzamos nuestro estudio. Por eso será de interés hacer algunas reflexiones sobre los nuevos datos que esta investigación en lo psicológico del concepto nos deja, para completar nuestras adquisiciones en el aspecto lógico de él.

### **6.3 El concepto: su relación con las imágenes; su definición bergsoniana**

El problema que nosotros considerábamos decisivo, en cuanto al aspecto representativo del concepto bergsoniano, estaba en las relaciones entre concepto e imagen: ¿No es el que ve Bergson un concepto muy imaginativo –decíamos-, un concepto en el cual –inseparables de un misterioso germen universal muy importante- viven aún los rasgos sensibles, espaciales sobre todo, de las imágenes concretas? Intentaremos,

pues, definir ahora más de cerca las relaciones entre lo conceptual y lo imaginativo, de acuerdo con la mente de Bergson.

Los últimos estudios nos dejan juzgar que no se ha borrado toda diferencia entre imagen y concepto: esas realidades congoscitivas parecen distinguirse para el autor no sólo en cuanto a su naturaleza psicológica, sino en cuanto al mismo contenido de conocimiento. Pero examinemos en primer lugar la distinción en cuanto a lo psicológico. Desde luego, no creemos que se trate de una diferencia radical: imágenes e ideas o conceptos eran de hecho un mismo progreso evolutivo de nuestra vida interior; claro que nuestra visión intelectual –solidificante– de ellos no los presentaba como aspectos y aun como partes de esencia bien distinta: las imágenes, en la base del cono de la conciencia, perfectamente individualizadas aun en cuanto a su entidad psíquica; los conceptos, etapa intermedia, una concentración particular de la corriente psicológica. Sin embargo, ambos hechos de conciencia coincidían en ser productos exclusivos del espíritu: porque si aun las mismas imágenes conservadas en la memoria se declaraban en *Matière et mémoire* obra de una realidad independiente de la materia (1949b, pp. 76 y 77)<sup>119</sup>, ni se dudaba siquiera que lo fuesen también los conceptos –representaciones de la naturaleza superior, como es obvio. Por tanto podemos concluir teniendo en cuenta este aspecto central del origen de ambas representaciones, que no hay en lo psicológico una diferencia de naturaleza sino a lo sumo grado entre conceptos e imágenes.

---

119 Nótese que hablamos de las imágenes conservadas en la memoria, que son las que a través de esta obra se presentan en continua relación con los conceptos dentro del cono de la conciencia, y en torno a las cuales se mueve exclusivamente nuestra cuestión. Recuérdese que Bergson conviene también en llamar imágenes con la corriente de la tradición y del sentido común, a nuestra percepción del mundo externo; pero esa imagen, como vimos, no es en sus notas mismas una representación ni un producto del espíritu o de la materia cerebral; en cambio la memoria, el espíritu, forma a cada instante y conserva una representación, una imagen que es copia de lo percibido directamente en el mundo (1949b, pp. 110- 111).

Este primer acercamiento entre ellos hace menos difícil, como es natural, un acercamiento en el aspecto estrictamente representativo; sobre todo para la mentalidad bergsoniana, que parece fundar la naturaleza representativa de un conocimiento en la naturaleza psicológica de él: en este supuesto, dos conocimientos de contextura psicológica muy parecida tendrán probablemente un valor representativo bastante afín, dentro del cual acaso no se pueda tampoco señalar una diferencia de naturaleza sino de grado para ambos conocimientos.

Estas hipótesis parecen reforzarse si consideramos en concreto la semejanza de contextura entitiva, psicológica, que existe entre las imágenes y los conceptos: es que se trata en *Matière et mémoire*, como decíamos, de una sola corriente psíquica, un solo estado de tensión complejo, en el que toda la vida psicológica se concentraba por entero cada vez. Si esa ha sido la teoría congruente que se consagró por fin para explicar la naturaleza psicológica del concepto de acuerdo con su carácter representativo<sup>120</sup>, ¿no nos confirmamos más en nuestras observaciones primeras de que lo que Bergson veía en ciertos contenidos mentales era la complejidad muy significativa en la que había, sí, indudable valor universal, pero encarnado siempre en imágenes extensas y sensibles? Esto que sospechamos es en realidad el sentido más aceptable de los textos mismos de *Matière et mémoire*. Por ellos llegamos a concluir que no siquiera en el aspecto representativo se ha de abrir una radical diferencia entre los conceptos y las imágenes.

En primer lugar, saquemos la siguiente consecuencia de ciertas consideraciones bergsonianas reseñadas hace poco: la representación nítida de una cualidad particular, por más

---

120 Al abordar en *Matière et mémoire* el problema, Bergson se promete que, además de efectuar la investigación psicológica pretendida en primer lugar, su estudio arrojará luz sobre un tema implicado allí, que es de índole criteriológica y se refiere a los conceptos: las nociones de semejanza y generalidad (p. 173); es de esperar, pues, que acomodará su explicación psicológica a lo que exija la consideración criteriológica del tema.



abstracta que se la suponga respecto de las otras cualidades y especificaciones constitutivas del individuo en concreto, no constituye aún por sí sola ni en virtud de su abstracción misma un concepto universal; la blancura del lirio, aislada del lirio por nuestra mente, es aún blancura de este lirio y no blancura en general. Juntemos ahora esta primera reflexión con la teoría que allí mismo se elabora sobre la naturaleza de las ideas generales: la corriente que avanza desde la unidad concreta del mecanismo sensorio-motor hacia la pluralidad de las imágenes particulares que constituyen la base del cono, esa sí es una generalización, es la idea misma general; lo mismo da considerar la corriente que vuelve de las imágenes múltiples a la unidad concreta de un mecanismo que es acción corporal externa o es simple palabra articulada; allí sí, donde existe concretamente lo uno en lo múltiple, tenemos el nacimiento y la entidad toda de un concepto. La entidad psicológica, pero también la entidad intencional, representativa: lo que hay de notas reales en esa entidad es algo siempre concreto; lo que en el concepto hay de unidad entre lo múltiple vendría sólo de la dirección en que las notas se concentran (elemento este sí irreductible a la pura imagen), vendría de orientación hacia o desde lo uno en concreto.

La idea universal, pues, sería para Bergson, en lo psicológico una peculiar concentración de las imágenes que siempre están presentes a la conciencia aunque diversamente organizadas en niveles distintos según el grado de nuestra atención a la actitud corporal; y en lo representativo la idea universal sería también una representación formada en la mente con rasgos de imágenes más o menos actualizadas, pero siempre rasgos de imágenes sensibles; entre ellos actúa, eso sí, una potencia mental capaz de descubrir y quizás de actualizar, tras la indefinible unidad representada, una pluralidad de entes individuales semejantes.

Que la interpretación psicológica sea conforme a los textos no hace falta mostrarlo más en detalle; lo que concluimos

sobre la naturaleza representativa de los conceptos sólo puede comprobarse con la lectura total y ponderada del pasaje de *Matière et mémoire*, que consideramos, y de otros que lo aclaran y citaremos ahora. Con el fin, pues, de ayudar a esta comprobación, nos limitaremos a comentar brevemente algunas frases, que incluiremos, para proceder con claridad, dentro de los pasos siguientes:

1) *La representación universal es fugitiva*: sabemos ya que en su esencia psicológica la idea universal es así, esencialmente escurridiza: “Ella consiste en la doble corriente que va de la una a la otra (de las extremidades en el cono), -siempre dispuesta sea a cristalizarse en palabras pronunciadas, sea a evaporarse en recuerdos” (1949b, p. 180). Pero notemos que esta frase transcrita venía dentro de un párrafo que era sólo el desarrollo de otra proposición más importante en la que se recalcaba lo fugitivo de las mismas notas representadas en la idea: “La primera (la operación por la que la memoria discierne los individuos) llega a constituir imágenes estables que, a su vez, se almacenan en la memoria; la segunda (la operación por la que el espíritu construye géneros) forma representaciones inestables y borrosas. Detengámonos en este último punto” (1949b, pp. 179, 180). Hemos dado así un paso decisivo: para Bergson la nota universal no es algo nítidamente concebido –como lo es la imagen- sino fugaz y borroso. Siguiendo adelante veremos que esa representación imprecisa no es sino el aspecto particular que ofrecen las imágenes, más o menos consideradas, en los diversos niveles de la conciencia.

2) *Las representaciones imaginativas se van desdibujando y confundiendo mientras más se concentra la vida psíquica hacia la punta del cono*: todos los párrafos últimos en el pasaje de *Matière et mémoire* (1949b, pp. 180, 181) que consideramos muestran que esa concentración no es sólo entitativa sino que las representaciones mismas van pasando por “mil y mil representaciones de nuestra vida psicológica, figurada por otras tantas secciones... del mismo cono” (1949, p. 180 y 181). Y se refiere

Bergson antes de estas palabras a su capítulo precedente: allí encontrábamos la concepción fundamental de que los recuerdos singulares que nos presentan cada una de nuestras vicisitudes pasadas van repitiéndose a todas horas dentro de la conciencia, en diferente concentración, de tal manera que cuando se condensan aparecen más disminuidos, “más y más alejados de su forma personal y original, más y más capaces, en su trivialidad, de aplicarse a la percepción presente y determinarla a la manera de una especie que engloba al individuo” (, 1949b, p. 116). Palabras muy decidoras: se trata de las imágenes concretas en su aspecto representativo; se declara su creciente imprecisión, su posibilidad de llegar a ser imágenes tan vagas que se apliquen a la imagen de la percepción actual en forma parecida a la aplicación de la especie al individuo. Con estas observaciones, ampliamente confirmadas también es otros pasajes de *Matière et mémoire* (1949b, pp. 186-189), demos un nuevo paso:

3) *De entre esas imágenes vagas y comunes nace la representación universal*: este enunciado parece la conclusión natural de lo que precede; y para confirmarlo más con palabras del mismo Bergson, transcribimos un párrafo de las páginas posteriores al pasaje de *Matière et mémoire* sobre las ideas generales, párrafo donde se nos ilumina al mismo tiempo sobre la finalidad de esa concentración de imágenes que es la idea:

¿Se trata de un trabajo intelectual, de formar una concepción, de extraer una idea más o menos general de entre la multiplicidad de los recuerdos? Queda un gran margen para la fantasía por una parte, para el discernimiento lógico por otra: pero la idea, para ser viable, deberá tocar la realidad presente por algún lado, o sea poder, de grado en grado y por disminuciones o contracciones progresivas de sí misma, ser más o menos actuada por el cuerpo al mismo tiempo que representada por el espíritu. (1949b, p. 193)

Este texto nos afianza en nuestro camino: esas imágenes singulares más y más desdibujadas que consideramos arriba son las que van originando, con su mismo carácter de figuraciones confusas, la representación universal. En efecto: la cita anterior nos dice que de entre ellas se extraen ideas “más o menos generales”; ese “más” y ese “menos” parece referirse al mismo carácter de densidad variable con que las ideas así extraídas deberán “disminuirse o concentrarse progresivamente” para poder tocar a la realidad presente. Hay, pues, una perfecta continuidad entre la *concentración* que sufren las imágenes, de la cual se extraen —como leemos aquí— las ideas, y la *contracción* progresiva que esas mismas ideas, si han de ser eficazmente concebidas, deben necesariamente sufrir en nuestra actividad psicológica. Se nos explica aquí además el paralelismo entre la unificación interna de la corriente psicológica y la unificación consiguiente que efectúa el cuerpo; eso es lo que se nos dice sobre la idea abstracta: que mientras se representa en el espíritu su contracción progresiva, el cuerpo actúa esta condensación y unificación de la corriente psicológica en un mecanismo motor particular —al menos, según estos análisis— en el mecanismo de una palabra articulada. Queda más claro entonces que todo el proceso interior de concentración avanza perfectamente unitario y teleológico desde la pluralidad de imágenes individuales hasta una útil unificación de todas ellas en ese nuevo aspecto que toma nuestro contenido de conciencia: la idea universal, que reducirá todo el caudal interno a un solo núcleo y lo pondrá en contacto con el mecanismo único en que el cuerpo actúa cada vez las representaciones de nuestra conciencia. Así llegamos al término de nuestro estudio particular.

4) *La representación universal no es más que el aspecto ofrecido a la conciencia por una concentración activa de imágenes que tiende a determinar la acción presente: es lo que fluye de todo lo anterior; pero al concluir debemos subrayar, como nota característica de esta concepción, su dinamismo: esa concentración no es de*

ningún modo un mero resultado, un total o una suma cristalizada de imágenes que se combina, sino que tiene y es una fuerza radical por la que se tiende a la unificación íntima, a la unidad auténtica dentro de lo múltiple, y esto a través de las representaciones interiores de nuestra vida psíquica, para llegar a la actuación exterior de nuestro cuerpo en sus mecanismos perfectamente unificados ante la pluralidad de excitantes. Todo esto aparece ya encerrado en esas líneas últimas de nuestro pasaje en *Matière et mémoire*: el yo normal “da a sus representaciones lo exactamente necesario de imagen y lo exactamente necesario de idea para que ellas puedan concurrir útilmente a la acción presente” (1949b, p. 181).

Esta es, pues, la que parece concepción definitiva de nuestro filósofo sobre el contenido de los conceptos universales; se nos aclara así la actitud primera que descubrimos en él al comenzar nuestro trabajo: no que él viese desde el principio las cosas con todo este detalle; sino que ahora comprendemos nosotros mejor qué manera de entender lo universal era aquella, puesto que ha dado lugar después a explicaciones de esta clase. Sabíamos que en todo concepto abstracto se veía un imprescindible disimular el concepto en imágenes o destruirlo bajo un puro nombre –como lo hace ese absurdo nominalismo y ese sensismo materialista que Bergson ha condenado tan abiertamente; no era esto, decíamos, sino más bien una actitud particular por la que se miraba el concepto como un contenido de conocimiento provisto de un poder superior universalizante, que no puede reducirse a otras representaciones menos activas, las imágenes concretas, pero que guarda necesariamente, en su modo de representar, la configuración de esas imágenes extensas y sensibles.

Así hemos venido a acabar dentro de las mismas observaciones que marcaron nuestro punto de partida. Al introducirnos en el centro de la filosofía bergsoniana, en la *durée* pura, habíamos encontrado con Bergson una antítesis en torno al modo de concebirla: por una parte, visión directa no

conceptual, plenamente objetiva; y por otra, visión de conceptos deformantes. Allí, en la misma fuente del bergsonismo, examinamos estos instrumentos conceptuales de la inteligencia para descubrir el por qué de su ineptitud radical ante la *durée*. Y sacamos como resultado que todo rechazo del filósofo a los conceptos se fundaba exclusivamente en la concepción que él tenía sobre el contenido de ellos. Era esa concepción que llamábamos imaginativa; que tomaba pronto un sesgo simbolista, pero que seguía siendo ante todo una manera personal de juzgar el sentido del concepto, en el que siempre aparecía la huella de imágenes extensas y con eso la inadecuación de una forma perturbadora del fondo representado.

Esta manera de ver lo conceptual determinaba en consecuencia el carácter no conceptualizable de la *durée*; y determinó también irresistiblemente la progresiva reducción de todas las cosas, aun de la materia, a la *durée*: desde el principio, en efecto, cuanto no se concebía como *durée* se decía que era pensado en espacio, porque espacio era la multiplicidad clara y toda simultaneidad; pero ese espacio, obra exclusiva del concepto y única obra que él puede realizar, se declaró incompatible con el movimiento que en todas partes —aun en la materia— se percibía. Así se confirmó lo espacial y con ello lo conceptual al campo de las representaciones no especulativas sino útilmente deformadoras de la realidad; la realidad llegó a ser *durée* no expresable en conceptos, y los conceptos todos se hicieron solidificación espacial que no debía pretender representar la naturaleza misma de las cosas, sino reparar nuestra acción material y social sobre ellas.

Y, sin embargo, la esencia misma de un conocimiento que está hecho para poner la materia a nuestra disposición, daba pie para que depurando y circunscribiendo extrajásemos de allí un residuo de información objetiva, mucho mayor al tratarse de objetos materiales, los propios objetos de la inteligencia conceptual, mucho menor cada vez en cuanto nos alejábamos hacia las realidades de la vida y del espíritu. Pero aun en

estos campos el concepto más fiel en las tareas especulativas; al fin y al cabo había en él la fuerza de descubrir algo objetivo en un hecho, quizás de reconstruir el camino desde el hecho al todo... Y por eso también en su naturaleza psicológica íntima descubríamos últimamente una estructura que es superación de modos inferiores de conocimiento y es organización, vivificación y dinamismo de ellos hacia ese destino integral que es la acción humana; el concepto era una de las grandes vías por donde se concentraba y podía fluir el potencial psíquico; mas en él vivía aún, vago y difuso pero activo, lo concreto de las imágenes, las responsables últimas de toda la suerte que corrió lo conceptual dentro del bergsonismo. Aserto atrevido este último; pero, después de todo nuestro análisis, incontestable.

## 7. Conclusión

Después de una labor detallada del análisis y reconstrucción interna de la doctrina bergsoniana sobre el concepto, nos domina el pensamiento de que el modo de entender el concepto universal tiene poder de vida o muerte en cualquier filosofía; y en esta también. Lo que conviene añadir enseguida es que esa manera de entender el concepto depende ante todo de la apreciación fenomenológica que nos formemos ante el dato inmediato y primitivo de lo conceptual; así ha pasado en las concepciones bergsonianas, y así es natural que pase en todas las demás concepciones: no será inútil que el bergsonismo nos haga sentir lo poderoso de su experiencia en este punto decisivo.

Concluyamos, pues, que la primera visión fenomenológica del concepto formada por Bergson es el factor objetivo que ha influido de modo más contundente en la ulterior doctrina bergsoniana sobre el concepto y sobre la naturaleza misma de la *durée*. Exponemos en un corto resumen esta primera conclusión.

## **7.1 Fenomenología del dato conceptual: su trascendencia en el bergsonismo**

Con los primeros pasos de su filosofar Bergson se ha introducido en ese doble plano de actividad especulativa que resulta ser el punto de partida casi obligado para quienes hoy pretenden hacer filosofía sobre bases perfectamente justificadas: el plano de la investigación fenomenológica y el de la valoración ontológica. Ante todo, Bergson ha hecho –sin darle ese nombre, claro está– una investigación fenomenológica: ha querido llegar hasta “los datos inmediatos de la conciencia”, que así se llama su primera obra de gran vuelo. Entre esos datos se topó con la insoslayable dualidad que en la conciencia forman los objetos conocidos, por una parte (para él se trata allí especialmente de objetos interiores), y el conocimiento mismo de ellos, por otra; ambos elementos constituyen lo inmediatamente dado, y merecen con igual derecho la atención del investigador. Pues bien, entre los diversos hechos cognitivos primigenios se halla uno particularmente notable, no sólo por la naturaleza misma con que se presenta, sino porque se hace imprescindible en cualquier actividad intelectual: es el concepto, con sus notas típicas de universalidad y abstracción. Y nuestro filósofo, en su descripción atildada de los datos internos, tiene que ocuparse bien pronto de circunscribir el aspecto inmediato que ofrece el concepto universal; determina, pues, su naturaleza, analiza sus pretensiones; y aquí es donde hemos encontrado, en esta primera actividad de investigación fenomenológica sobre el dato conceptual, un modo de ver muy propio de nuestro autor, que se aparta decididamente de otros modos de ver antiguos y modernos: Bergson cree descubrir en la naturaleza inmediatamente ofrecida al concepto, junto con la pretensión de universalidad, una necesaria designación espacial, una presencia esencial de lo sensible determinado.

Con tales descubrimientos en el simple plano de lo fenomenológico, pasa el filósofo a la valoración ontológica de todos esos datos. Es cierto que en lo que toca al valor ontológico



de los *objets* inmediatamente dados Bergson no ha establecido —sobre todo en su primera obra— un proceso especial de justificación; actuaba ya, de hecho, conforme al principio que después asentaría más expresa, aunque no mucho más extensamente: lo inmediato tiene en su inmediatez misma toda la justificación ontológica que puede pedírsele<sup>121</sup>. No nos interesa ahora discutir la legitimidad de ese principio o de la postura práctica que lo traduce y que al fin y al cabo es un “valorar ontológicamente” el dato fenomenológico; baste haber reseñado que, por lo que respecta a los objetos inmediatos de la conciencia, Bergson se mueve a la vez —y con perfecto derecho, como creemos— en el plano del fenómeno y en el plano del ser.

Examinemos ahora qué valoración ontológica se hace de los hechos inmediatos de *conocimiento*, en particular de los conceptos universales; aquí la justificación tiene que ser más delicada, porque no se trata sólo ni en primer término de dar valor ontológico a esos hechos en cuanto son unos de tantos *objets* inmediatamente dados, sino sobre todo de justificar y admitir la pretensión que en su misma naturaleza llevan de ser representaciones auténticamente objetivas, aplicables en la abstracción de unas cuantas notas aisladas a una

---

121 Hay ya, de paso, algunas afirmaciones expresas en el *Essai* (1948, p. 137). Desde *Matière et mémoire* comienza Bergson a preocuparse más reflejamente del problema; y es interesante notar que, si ve problema en el valor ontológico de lo inmediato, no lo pone en la naturaleza misma de lo inmediato sino en la elaboración conceptual que lo inmediato sufre a nuestros ojos (1949b, p. 209). De todos modos, la postura definitiva de Bergson es la de confiar plenamente en el valor ontológico de lo inmediato mientras no se demuestre su carácter ilusorio (1950, p. 36, 37 y 116). El tema se desarrolla en el artículo “Inmédiate” del *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*: (Lalande, 1952, p. 475), donde se encuentra esta importantísima declaración que es un paso más respecto de la posición de *Matière et mémoire*: “Respondo que lo inmediato se justifica y vale por sí mismo, independientemente de esta teoría del concepto” (se refiere a su propia teoría sobre el concepto). Además véase Bergson, 1949a, p. 35; y 1950, p. 242.

muchedumbre de individuos bien concretos. El camino que ha tomado Bergson para decidir este problema del valor ontológico ha sido el más natural, y el único que en definitiva puede zanjar toda la cuestión: recurrir a los objetos mismos que el concepto universal pretende dar a conocer, objetos que por lo demás podemos tener en algunos casos inmediatamente presentes a la conciencia en su ser individual: si se halla que todo lo que intenta expresar el concepto universal respecto de los objetos singulares se encuentra realizado en estos, habrá que admitir pleno valor ontológico en aquel; de lo contrario habrá que determinar hasta qué punto exactamente se justifica la pretensión informativa de los conceptos.

Esto es lo que ha hecho Bergson en el *Essai*, y como resultado de su valoración nos queda el rotundo aserto de que los conceptos universales son esencialmente deformadores de la realidad interior inmediatamente presente en su individualidad a la conciencia. Aquí tenemos ya el influjo de la apreciación fenomenológica que veíamos hace un momento: efectivamente, si el concepto se declara inobjetivo es porque lo que se ha examinado es aquel conocimiento universal amalgamado en la entraña misma de su entidad significativa con lo espacial; y, como sabemos ya, la realidad interior es para nuestro filósofo lo más alejado que cabe de lo espacial: los conceptos, por tanto, a pesar de que pretenden tener alcance sobre nuestra *durée*, separar en ella aspectos que quieren ser objetivamente repetibles y realizables de diverso modo en ella misma, no tienen valor objetivo estricto, y más bien deforman, espacializan lo que de ninguna manera es espacio. Subrayamos la observación innegable de que a esta conclusión se ha llegado únicamente a través del aspecto espacial que Bergson pretendía descubrir en su primera visión fenomenológica del concepto; aquel elemento tan personal de esa visión, es, pues, lo que determina luego la valoración ontológica que el bergsonismo hace del concepto, ante todo del concepto que pretende aplicarse a nuestra vida psíquica.

Esto es lo que también determina después lo más típico de la concepción bergsoniana sobre la realidad; sobre la interior, desde luego; pero asimismo sobre la externa. En cuanto a la realidad interior, la visión en espacio del dato conceptual es la que determina que se rechacen de la *durée*, como productos impuros de un instrumento impuro, las concepciones a que llega el análisis conceptual aplicado a esa *durée* interna: quitadas las concepciones conceptuales por la única razón de crearlas espaciales, quedan en pie automáticamente otras concepciones nuevas que pretenden ser más ajustadas a la naturaleza misma de los datos inmediatos, pero que no son sino el resultado ineludible de rechazar todo lo conceptual como espacial; el pretendido dato de espacio en la visión primera es nuevamente el que determina toda esta concepción de una continuidad dinámica dentro de la cual todo es incesante creación renovada —imprevisibilidad por eso mismo—, conservación integral del pasado en el presente y substantialidad del fluir en sí mismo sin substrato alguno. Ahora bien, el afirmar que en la *durée* haya a cada instante absoluta creación de lo nuevo y de lo totalmente imprevisible proviene sólo de creer que cada fase nueva no se puede pensar objetivamente sino en su totalidad completa, ya que cualquier abstracción en ella de un aspecto particular se tendría por operación espacializante y por deformación indebida; entonces no queda sino considerar siempre el todo de la nueva fase, en la cual hay siempre algo particular y nuevo, al menos la carga siempre mayor de pretérito que consiga arrastrar ella, fuera de los otros elementos visiblemente individualizantes. De allí que la *durée* bergsoniana sea creación continua de lo nuevo y sea imprevisibilidad: sólo de allí, de aquella visión espacial que se tuvo de lo abstracto... Y de allí también nace el que se diga que todo pretérito se conserva en el presente y constituye con él un solo flujo substancial: como en aquella sucesión interna nada se puede considerar abstractamente, separadamente de lo demás, la única visión objetiva es la del

todo sucesivo, perfectamente unitario y consistente, en el que puesta cualquier fase se han de poner necesariamente todas las que le han precedido y las que le siguen; natural es entonces rechazar el concepto de substrato substancial (no la substancia misma, como lo ha recalcado Bergson), concepto en el que no ve sino un soporte espacialmente concebido para unificar la dispersión de los elementos espaciales a que queda reducida en los conceptos la sucesión interna, según el bergsonismo.

Es esta misma consideración última la que ha llevado a Bergson a negar un sustrato estático a las cosas extensas del mundo, en las que encuentra como un hecho innegable al movimiento real y universal, la sucesión auténticamente continua semejante a la de nuestro durar interno; para estas cosas externas se admiten también, con las debidas atenuaciones o modificaciones, las mismas notas de imprevisibilidad y creación de lo nuevo. El extender, pues, a toda la realidad la naturaleza de la *durée*, supuestos ciertos fundamentos de observación científica, como la universalidad del movimiento en la materia, se debe —por más extraña que parezca la afirmación— a aquella primera visión fenomenológica del dato conceptual en que aparecía la huella inevitable del espacio: al fin y al cabo no se ha hecho sino rechazar todo lo homogéneo, lo claramente múltiple, lo divisible, lo simultáneo y lo estático, como concepciones salidas exclusivamente de un concepto abstracto provisto de la forma absolutamente ilegítima de espacio; y ha quedado entonces como realidad única lo sucesivo perfectamente continuo, unitario e indivisible.

Para completar este cuadro en que dibujamos el influjo de la fenomenología bergsoniana del dato conceptual, añadamos por último que, ante esta realidad universal concebida en cierto modo como *durée*, el concepto resulta así mismo universalmente inobjetivo (respecto de la objetividad estricta y absoluta que él pretende), porque es siempre una espacialización externa de realidades que en definitiva nunca son espacio por

más que en ocasiones se aproximen a ese mímico ideal espacial que expresa el concepto. Claro que en el bergsonismo hay diversidad de grados dentro del carácter inobjetivo de nuestras representaciones conceptuales, pero el haberlas englobado de alguna manera a todas ellas en el mismo reproche de inobjetividad, proviene de haberlas visto a todas contaminadas esencialmente por una misma huella de espacialidad.

Como resumen de esta primera conclusión se nos ofrecen unas palabras de nuestro filósofo, que se escribieron con intención distinta pero que traducen en realidad este mismo problema aplicándolo a otra de sus proyecciones; dice él en *L'évolution créatrice*: “Se verá que el problema del conocimiento, tomado desde este punto de vista, forma una sola cosa con el problema metafísico, y que uno y otro dependen entonces de la experiencia” (1948c, p. 179). Es un planteamiento fundamental y repetido en ese libro céntrico de la filosofía bergsoniana: problema del conocimiento y problema metafísico son un problema solo, o —como también se dice— son dos problemas que se implican recíprocamente (1948c, p. 186): se juzgará, por tanto, de cualquiera de ellos conforme a lo que se juzgue del otro; lo importante entonces es recurrir a la experiencia para dirimir de raíz todo el asunto. Pero la experiencia en su primera y suma expresión es el dato fenomenológico, ese dato en que se contienen los gérmenes de las soluciones epistemológicas y ontológicas, porque en él se presenta tanto el mismo hecho cognoscitivo cuanto el objeto real conocido. Bergson ha recurrido al dato fenomenológico y de allí le hemos visto sacar una solución particular a los dos problemas recíprocamente condicionados, el del conocimiento y el del ser. Es claro ahora que, según el principio bergsoniano aducido, cualquier nueva interpretación del dato fenomenológico de la experiencia nos llevará a una solución quizá distinta pero igualmente solidaria de aquellos dos problemas.

Estas ideas nos llevan a pensar en la cuestión de establecer cuál es y hasta dónde se extiende la intuición central del

Bergsonismo; porque, según la concepción bergsoniana tan conocida, lo más valioso y quizás lo único definitivo como adquisición filosófica que hay en la doctrina de un gran pensador, es una intuición simple, tanto más difícil de precisar cuanto más fecunda, cuanto más desarrollada en explicaciones y aplicaciones ideológicas y conceptualizadas. Bien arduo es, por consiguiente, el intento de concretar cuál es, en el filósofo mismo que formuló este principio de crítica filosófica, la intuición central definitiva que ha de asegurarle un puesto para siempre en la historia del pensamiento humano. De este problema se han ocupado mentes más capacitadas y con mayor competencia; sin embargo, nuestro estudio anterior cree poder ahora decir una palabra de interés al respecto: lo indiscutible de las visiones inmediatas del bergsonismo no parece que se ha de poner en el *dato cognoscitivo* que él nos presenta; ha de buscarse, más bien, en el *dato objetivo* de la duración interior, en cuanto este no se halla aún influenciado por esa otra visión conceptual tan característica. Ya nos habían dicho los críticos de Bergson (Jaques Maritain, 1948, pp. 179- 210) que su intuición fundamental consistía en la captación de una *durée* interna perfectamente continua en su fluir perpetuo; nos decían además que esta intuición se caracteriza ante todo —conforme a las ideas bergsonianas correspondientes— por su poder de negación: el filósofo ha dirigido toda la fuerza de su obra total a combatir la falsa idea de un tiempo, aplicable a nuestra vida psíquica, que conste de elementos aislados y yuxtapuestos en una especie de simultaneidad espacial; un tiempo que desgraciadamente se interpone con más frecuencia de la que podría creerse en la misma realidad interior y los filósofos de cualquier escuela que pretenden captarla. Todo esto nos parece extraordinariamente valioso, y probablemente indiscutible como logro de la filosofía universal; si no insistimos ahora sobre ellos es porque nuestro tema toca sólo lateralmente a este otro asunto; pero lo toca de modo que el contacto se hace imprescindible.

Bergson mismo ha centrado ya su filosofía en la intuición de la *durée*, como lo dijimos desde el principio, pero ahora creemos tener nosotros elementos suficientemente graves para circunscribir lo que hay aún de discutible dentro de todo lo que puede llamarse intuición en la *durée* en el bergsonismo. Habrá que distinguir, por tanto, de un lado la pura visión de una perfecta continuidad de sucesión interna total, que es el dato inmediato de validez ontológica probablemente indiscutible; y de otro lado la interpretación y elaboración ulterior de ese dato, proceso en el que ha intervenido tajante, como lo acabamos de mostrar, esa discutible visión en espacio sobre el dato conceptual primigenio. Si aceptamos la distinción deberemos admitir que lo indiscutible en el bergsonismo no es la intuición de una *durée* irreductible a conceptos; más aún, que no está todavía de ninguna manera comprobado el criterio de que el bergsonismo sea de hecho, o pueda ser considerado, una intuición del carácter no conceptualizable de la *durée*, puesto que ese pretendido carácter no se incluía en el otro inmediatamente ofrecido e intuido, sino que se predicaba de él en virtud de una conclusión que partía de cierto antecedente discutible, cual era el de una visión espacial del dato conceptual primigenio.

Una dirección final se nos abre entonces, de proyecciones amplísimas: la misma intuición fundamental del bergsonismo, entendida en el sentido restringido de que hablamos, puede aceptarse y desarrollarse de muy distinta manera, aun admitiendo otras muchas orientaciones metodológicas y ontológicas de la filosofía bergsoniana, con tal que tomemos otra postura frente al dato primero conceptual. En otras palabras, si establecemos una fenomenología del contenido del concepto que nos garantice la ausencia de aquella “forma” espacial perturbadora, podremos elaborar sobre la *durée* y sobre la intuición una filosofía estrictamente conceptual, no sólo en el sentido de un sistema de conceptos en torno a esas realidades —lo ha hecho ya el mismo Bergson por necesidad ineludible—, sino en el

sentido de que esas realidades son válidamente, objetivamente, concebibles por representaciones abstractas y universales.

En efecto, lo primero que estableceríamos sería este carácter conceptualizable de la *durée*: Bergson sólo lo negaba, porque si la sucesión se piensa conceptualmente como multiplicidad numérica, en esa multiplicidad veía él una espacialización; todo lo múltiple conceptual se le hacía disgregación de elementos en un espacio; el espacio se convertía entonces a sus ojos en el único medio discretivo de que disponía el concepto. Pero si nosotros pretendemos encontrar en el análisis fenomenológico del concepto una propiedad esencial por la que él puede prescindir absolutamente de toda designación en espacio, llegaremos a convenir que no es el espacio el único ni el ordinario recurso con que cuenta el concepto para representarse la multiplicidad; el espacio no será ya para nosotros, como lo era para Bergson, la única idea netamente “plurificante”. De allí se sigue que podemos concebir la multiplicidad prescindiendo de toda concepción espacial; se sigue, por tanto, que podemos concebir abstractamente lo múltiple, aun sucesivo y continuo, sin trasponerlo en espacio y sin deformarlo a la manera que Bergson decía verlo deformado.

El pensar, pues, como una pluaralidad neta la *durée*, no es desnaturalizarla el ver en ella partes homogéneas como las que incluye toda pluralidad numérica conceptual: lo homogéneo ya no será para nosotros sinónimo de lo espacial. Y es que, si el distinguir partes dentro de la sucesión no significaba separar espacialmente esas partes, de la misma manera el distinguir dentro de cada parte un aspecto que se diga común respecto de las demás partes no significa introducir separación espacial alguna. Tendremos, por tanto, perfecto derecho para considerar homogéneas (y de allí numerables) las partes de la sucesión, puesto que en todas ellas descubrimos una nota común, por más general que sea, la nota misma de lo sucesivo con que Aristóteles y con Bergson hemos declarado característica esencial de las partes en el continuo fluyente.



De aquí se ha seguir lo que decimos, que la *durée* es reductible a conceptos, tanto en su esencia misma como en sus propiedades: la esencia de la *durée* (al menos considerada en aquellas notas que Bergson declara directamente inconceptualizable) está en ser una sucesión continua. Ahora bien, como acabemos de mostrarlo, la *durée* no ha dejado de concebirse perfectamente continua por pensarse en conceptos de pluralidad neta; ni ha dejado tampoco de concebirse sucesiva: porque era sólo esa misma pluralidad neta, convertida para Bergson en separación espacial, la única que podría obligarle y le obligaba de hecho a paralizar dentro de los conceptos la sucesión, integrando espacialmente aquellas partes así disgregadas, “yuxtaponiéndolas” en una consideración imaginativa de simultaneidad. El mismo, en cambio, admitía que la “penetración” y “organización” interior de los elementos dentro de la que él llamaba “multiplicidad indistinta, cualitativa”, opuesta a la multiplicidad espacial fragmentaria y estática, proporcionaba una visión auténtica del suceder en la *durée*. Y quien admitía la fenomenología de un concepto no espacializante no verá inconveniente alguno es pensar por medio de tales conceptos una multiplicidad de elementos interiormente organizados que constituyen sucesión sin deformarse en simultaneidad.

Como propiedades que desarrollan y exponen esta esencia conceptualizante de la *durée* señalamos ahora brevemente, por seguir el contraste con el esquema bergsoniano, la temporalidad y la previsibilidad (en cuanto la previsibilidad implica el poderse sujetar a una abstracción objetiva). Y, ante todo, la *durée* está sujeta al tiempo, si el tiempo significa solamente —con Aristóteles y Bergson, otra vez— la medida o número, en una sucesión, de las partes anteriores que la constituyen. En ese concepto de número hallaba Bergson la impronta del espacio; en ese concepto no descubre esta obra fenomenológica sino la expresión abstracta, pero no espacial, de la distinción de elementos dentro de una homogeneidad, es decir —en el

sentido en que aquí se usa esa palabra- dentro de una multitud en la que se advierte como particularidad cierta naturaleza común repetida en todos los individuos aunque aglutinada y aun identificada en cada uno de ellos con otras notas bien personales y concretas. Y para distinguir conceptualmente esos elementos de naturaleza común, esas partes sucesivas que ofrecen un antes y un después, no es preciso recurrir a ninguna designación espacial: aunque el origen de las palabras mismas, aunque la imagen que surge inevitablemente, nos hablen de espacio, este examen fenomenológico del concepto de número pretende estar inmune de todo eso y traducir la pura noción temporal del “*prius*” y el “*posterius*” de lo que *es*, distinto de lo que *era* y de lo que *será*. Si es cierto que la traduce así, depuradamente, también será cierto que podemos abarcar en el concepto plenamente objetivo la duración interior: ella tendrá un tiempo intrínseco, cuya mensurabilidad no quedará desde un principio excluida en virtud de las mismas nociones de tiempo y sucesión continua, que en ninguna manera se oponen y que más bien parecen incluirse mutuamente. Tampoco excluyen las mismas nociones —si seguimos con nuestro desarrollo del bergsonismo— la previsibilidad en la *durée*: Ya sabemos que la excluía Bergson porque para prever hacía falta abstraer; había que señalar un aspecto del resultado total concreto, había que entresacar de la complejidad integral elementos determinantes de aquel resultado; tal abstracción se declaraba ilegítima por considerarse fragmentación espacial. Pero si el concepto abstracto no tiene de espacial ni lo fragmentario ni ninguna otra cosa, caen por tierra los inconvenientes levantados contra una válida abstracción de aspectos dentro de la *durée*, y consiguientemente contra una posible previsión en ella. No se sigue de allí, claro está, que sea siempre o alguna vez realizable tal previsión; pero tampoco se le cierran sin más las puertas a ella. Quedamos, por el contrario, en espera de que se nos muestre por qué la *durée* ha de ser radicalmente y por necesidad esencial, una creación

continua de lo absolutamente nuevo; porque sabemos que las explicaciones de Bergson no traducían su intuición primera sino a través de este prisma conceptual, a través de esa pretendida espacialización que sufriría cualquier fase de la *durée* al ser asimilada, por medio de conceptos abstractos, a otras fases o elementos abstractos, a otras fases o elementos ya conocidos.

Así queda explicado en qué sentido sería conceptualizable la misma *durée*, de la intuición bergsoniana sustancial, para una nueva fenomenología del concepto dentro del bergsonismo; digamos también, para completar este esbozo de reajuste en lo que toca a la concepción del mundo y de la realidad toda, que también ese movimiento entronizado por el bergsonismo en todas partes se nos haría conceptualizable. En efecto, para Bergson el movimiento no es otra cosa que aquella sucesión continua en torno a la cual se plantea el problema de los conceptos; y como hemos ya explicado por qué ella se puede decir conceptualizable, no hace falta que repitamos por qué se puede decir eso mismo del movimiento. Pero conviene aclarar en cambio, ante los análisis que *L'évolution créatrice* dedica al tema, que con declararlo conceptualizable no se pretende hacerlo definible estrictamente, es decir reducible a otras nociones más claras o por lo menos más generales; no: la movilidad, la continuidad dinámica es algo que por una parte encontramos inmediatamente en los datos de nuestra experiencia y que por otra expresamos en un concepto directamente formado sobre esa experiencia misma, no explicable adecuadamente por otros conceptos que presenten lo estático o que simplemente prescindan de lo fluyente. Volveremos dentro de poco a esta declaración tan importante; pero por ahora tengamos en cuenta que —si dejamos la visión del dato conceptual típica en el bergsonismo— no hay razón para decir que ese movimiento, al no encerrarse en una definición estricta, tampoco se encierra en un concepto; no se podría admitir entonces aquellas palabras de Bergson, si es que significan esto mismo, cuando al tratar del problema en *L'évolution créatrice* nos decía que “lo que no es

determinable no es representable” (1948c, p. 306), excluyéndose con eso un auténtico concepto del movimiento continuo.

Habrà pues movimiento conceptualizable, para el cual también valdrán las abstracciones que estén objetivamente fundadas; no habrá impedimento, de parte de las nociones mismas, para prever y medir dentro de él. Ni tampoco para concebir un sustrato sustancial del moverse mismo; por supuesto que sigue excluido como inútil y absurdo un sustrato necesariamente espacial e inerte cuyo fin fuera reunir y como sostener las partes espaciales de un movimiento fragmentado en etapas; pero no estará sin más excluido un sustrato que es *lo que se mueve* auténticamente, aunque no se identifique bajo todos los aspectos con el *moverse mismo*: no estará excluido mientras no se intente otro nuevo análisis de los hechos. Y la extensión concreta, en fin, un extensión de partes conceptualmente bien distintas, pero continuas entre sí y simultáneas, ya no podrá aparecer, como decía el estudio bergsoniano, incompatible con un movimiento continuo realizado en ella: la coexistencia de partes ya no supondrá “yuxtaposición” ni espacio discontinuo; y si el examen de la realidad no nos diera tampoco la existencia de esa extensión continua, ¿qué impediría aún que concibiésemos idealmente un espacio donde coexistieran partes distintas pero verdaderamente continua, un espacio que no sería ya aquella pura idea de la divisibilidad actuada al infinito? Pero el punto importante queda ya insinuado: aunque toda la realidad que percibimos se redujera de algún modo el movimiento, sería ella conceptualizable todavía. Aun concediendo al bergsonismo esta extrema posición ontológica, en cuya elaboración de hecho ha sido decisiva aquella visión primera del acto conceptual, aun admitiendo que la intuición fundamental de la *durée* pudiese legítimamente aplicarse hasta estos últimos límites, subsistiría intacto el carácter objetivo de los conceptos, y su valor estrictamente especulativo se nos haría indispensable en las ciencias todas y en la misma metafísica.

Porque esta es la fórmula final que engloba lo que vamos diciendo en este enjuiciamiento: con otro punto de partida en el análisis primero del dato conceptual, vendremos a salir a este horizonte amplísimo donde los conceptos universales mantienen su eficacia de conocimiento objetivo, especulativo y absoluto, aun respecto de una realidad móvil y continua como la que ha intuido el bergsonismo. Con quitar de la visión fenomenológica del concepto aquella “forma” implacable del espacio, se quita del concepto mismo todo lo que parecía una destinación acaparadora, exclusivista y deformante hacia la materia organizada y hacia la acción social y el lenguaje: se quita todo eso sin pretender negar los valores que hay en el fondo de esa concepción, como vamos a decir enseguida. El concepto en este caso nos dirá qué es la realidad misma, aunque no lo diga de un modo imperfecto, en forma incompleta y aun a veces excesivamente pobre; a pesar de esta limitación suya es él un instrumento no sólo útil sino indispensable en todas las ciencias. Sobre todo la metafísica no puede prescindir de él: ante nuestras posibilidades de conocimiento tan medidas y tan indiferentes unas de otras, dejar a un lado el concepto o darle una comisión esencialmente secundaria que desconociese el carácter absoluto, el valor objetivo de sus informaciones, sería sacrificar la realidad a una dura quimera; quien admite, junto con una depurada fenomenología del concepto, también su valor estricto especulativo, no querrá voluntariamente cerrarse el camino a la inteligibilidad universal del ser, al universal valor de un raciocinio bien fundado, a la investigación de la posibilidad y de las esencias.

Cada una de estas promesas amplísimas que ofrece un concepto revalorizado merece estudiarse en sí misma con hondura; no es el momento de hacerlo, puesto que sólo tratamos de señalar la perspectiva inmensa que se abre dentro aún del bergsonismo, cuando se introduce aquella revalorización: habría que abandonar, tras ella, mucho de esa interpretación bergsoniana que imprimía una huella peculiar en el origen y

la destinación de la inteligencia, del conocimiento conceptual, del método de las ciencias y sobre todo de la metafísica; esa interpretación estaba determinada en gran parte por la actitud ante el dato conceptual que ofrece la conciencia; si el bergsonismo admitiera la revisión de esa actitud, se vería obligado a revisar toda esta doctrina del concepto; y también toda su doctrina de la intuición.

Es lo último, y lo más candente tal vez, de cuanto debemos insinuar aquí: ¿se ha pensado seriamente en lo distinta que aparecería esa doctrina bergsoniana sobre la intuición – imposible de rechazarse toda en bloque- si se reformase en el bergsonismo la doctrina del concepto? –En primer lugar, el hecho de que la intuición sea en definitiva el único camino objetivo para la metafísica, sólo se presenta en la filosofía bergsoniana después que se ha perdido la fe en la objetividad estricta de los conceptos. Es un hecho que la primacía dada a la intuición –todo lo intelectualista que se quiera- se ha construido sobre una crítica del concepto que deriva de una postura ante él: ¿no merece entonces estudiarse en qué sentido especial subsistirá la primacía –que de alguna manera creemos deberá subsistir- cuando se cambie de postura ante el concepto por exigencias de la misma realidad conceptual?

Además, desde nuestro punto de vista deberemos admitir aún que la intuición bergsoniana en su conjunto tiene mucho de conceptual: de aquella visión y de aquella elaboración conceptual que el bergsonismo ha condenado, sino de lo conceptual depurado que hay derecho a revalorar. Sabemos que ya lo han dicho mejor otros críticos prestigiosos, pero creo que el trabajo precedente permite decirlo con la garantía de su propio esfuerzo: el sistema conceptual que Bergson ataca es una visión particular de lo conceptual, no cualquier doctrina sobre los nuevos conceptos. El mismo Bergson elabora su doctrina acerca de los conceptos nuevos, a los que da cada vez mayor entrada y mayor alcance, aun cierto sentido de generalización, en su propia filosofía. Si estos nuevos conceptos

bergsonianos entran, en forma subordinada por supuesto, dentro del método intuitivo suyo, habría que advertir que mucho más intervienen en él los conceptos liberados del espacio, los universales puros sin imagen implícita en su mensaje. Baste insinuarlo, sin desmenuzar toda la materia que aquí ofrecen aquellas ineludibles abstracciones (la *durée* y los grados o especies de *durée*, la “unidad superior” del movimiento, la “multiplicidad cualitativa” y tantas otras...); aquellas generalidades y semejanzas de base objetiva indudable para el filósofo; aquel poder de llevar hasta una unidad viviente, desde el hecho aislado a la explicación del conjunto, que pretenden las observaciones y generalizaciones bergsonianas; aquellos raciocinios cercanamente fundados en la experiencia, que cada vez se le hacen más objetivos a Bergson... ¿No están en todo esto activos y ágiles, útiles sin utilitarismo, ubicuos y pródigos, insustituibles, los humildes conceptos no manchados de espacio? De todos modos, los resultados de aquella intuición los hemos visto conceptualizables: modestamente conceptualizables, es cierto, porque en ninguna parte se ha dicho que toda la riqueza de lo concreto intuido pueda caber en conceptos, al menos en conceptos que expresen esa riqueza de la misma manera originaria, intransferible, que se encuentra en los objetos.

Conocimiento intuitivo y conocimiento conceptual, pues, cada uno vale en sí con valor independiente de las doctrinas que acerca del otro se puedan formar, concordando aquí sí, con el proceder de Bergson que establecía el valor objetivo del concepto por un recurso a la intuición singular de esos objetos concebidos en abstracto. Pero así como Bergson declara que el valor de la auténtica intuición inmediata no dependía de su teoría particular sobre el concepto, así también podemos declarar que el valor del auténtico concepto inespacial no depende de la teoría bergsoniana sobre la intuición en su conjunto. En cambio, esta teoría de conjunto sobre la intuición en el bergsonismo sí está muy influenciada por la teoría

bergsoniana del concepto, y aún más allá por la fenomenología bergsoniana del concepto.

## **7.2 El aporte fecundo**

Hemos pretendido examinar qué era en realidad el concepto para la filosofía bergsoniana: qué pensaba del concepto Bergson y cómo influía ese pensamiento en el conjunto de su obra. Justo es que apuntemos ahora las principales direcciones que en la doctrina bergsoniana del concepto representan a nuestra vida valores auténticos, dignos de toda la atención de los filósofos; apuntaremos direcciones existentes, sin prolongarlas en un estudio que, inspirado en Bergson, será al fin y al cabo ajeno a ese autor.

Será fecunda siempre en filosofía –como en todas las ciencias– aquella doctrina que, con razón o no, se aparta de las formas recibidas; nos referimos a la fecundidad del solo esfuerzo que la nueva doctrina despierta en el ambiente científico: ella hará que se revisen, se vuelvan a fundamentar, se precise, se corrijan tal vez, y aun llegue a crearse, los problemas y las soluciones que de otro modo tienden a entorpecerse cuando permanecemos instalados cómodamente en todos los recintos de nuestra actividad intelectual y humana. Pocas doctrinas tan eficaces ante este objetivo como la de Bergson; porque ella profesa precisamente ese reajuste íntegro, con el propósito, acaso desmedido e imposible, de hacer por sí sola todo el camino de la filosofía, para ir encontrando los problemas que la realidad y no el lenguaje ha creado, a fin de aplicarles las soluciones que dé la realidad, en la medida incógnita aún en que ella las dé.

Pero más cerca todavía de nuestras investigaciones, el bergsonismo tiene una idea positiva del concepto; casi diremos que tiene también su intuición fundamental del concepto, interpretada después en forma tan particular por las visiones espaciales del mismo: aquel núcleo directo de la enseñanza viva sobre lo conceptual estaría constituido por una nueva



exigencia de contacto con la realidad misma; el concepto, aun el que Bergson ha descrito y en cierto modo ha impugnado, quería el que se conectara mucho más fielmente con la tierra firme de la *experiencia* en general, ante todo, y por eso con lo *concreto*, de un modo particular con lo *dinámico*. Aquí reside a mi modo de ver el fundamento real, indiscutible, para esa atracción que no sólo el bergsonismo en su conjunto sino la doctrina bergsoniana del concepto ejerce sobre los espíritus abiertos a la sinceridad de las cosas.

Ante todo, decimos que la obra de Bergson encierra un grande impulso por llegar, aun en el campo de los conceptos, a la experiencia viva; a pesar de todas las exageraciones que puede encerrar ese impulso, nos recuerda él un principio demasiado fácilmente preterido en la historia de la filosofía: todo el valor de nuestros conocimientos —aun de los conceptuales— proviene solo de su radicación en el terreno de la realidad. Conocer es trabar contacto con las cosas; y por eso en el fondo de todos nuestros conocimientos debe estar de algún modo la experiencia, es decir el contacto directo entre un conocimiento y la realidad misma.

En el contraste establecido por nuestro filósofo entre facultades de percepción y facultades de concepción, encontramos una valiosa advertencia para moderar las pretensiones indebidas que los conceptos, o mejor dicho quienes trabajan con ellos, se arrogan muy fácilmente: el atractivo de una sólida construcción perfecta es tan tentador, que con cierta frecuencia las “concepciones” intelectuales empiezan a desarrollarse independientes, a trabar conceptos lógicamente posibles, a establecer relaciones e influjos unificantes, sistematizadores, pero acaso vacíos de sentido real, porque se ha roto el contacto con los hechos que, aun indirectamente, aun a través de mil y mil conceptos estructurados, son siempre los únicos que pueden dar el impulso primero, la dirección posterior, las conclusiones últimas. Tanto vale una “concepción” intelectual cuanto sea expresión pura —abstracta sí, traspuesta a otro

orden distinto, pero fiel hasta la minucia- expresión pura de la realidad, cuya puerta al menos –si no el recinto todo, inalcanzable- se nos abriera por una experiencia que con nada se puede sustituir.

Esta norma esencial del conocimiento la ha puesto Bergson a la cabeza de su expedición filosófica por todo el ámbito de la realidad. Así ha reavivado él entre los pensadores ese ideal intuitivo que si es la cumbre y la perfección de todo conocimiento, es también para los conceptos abstractos un auténtico ideal: nada valdrían nuestros conceptos si los fundamentales de entre ellos no estuviesen directamente sacados de las cosas concretas por una abstracción universalizante que sin embargo es contacto absolutamente inmediato entre nuestra facultad y los objetos que ella posee presentes en su individualidad. Los “conceptos nuevos” del bergsonismo querían ser esto: un conocimiento intelectual –y aun conceptual estrictamente- pero nacido por entero al calor de la intuición entre las realidades fecundas, Bergson parecía insinuar que esos conceptos eran singulares, cortados a la medida de su objeto, pero sin embargo les reconocía un oscuro poder de elevarnos desde el objeto singular a lo general en concreto, o por lo menos a lo general verdaderamente objetivo ¿no está con eso apoyando Bergson a su manera el ideal de unos conceptos que sean en cierto sentido real “intuitivos” y con todo eso universales? Y por nuestra parte creemos que mientras más de cerca se cimente en ellos nuestra ciencia conceptual, mientras más abundantes sean estos conceptos primigenios, intuitivos, tanto más segura, más rica, más cargada de información objetiva será esta ciencia. Si admitimos que “concepto” no es lo mismo que “conocimiento discursivo”, entonces queda abierto el campo conceptual a la experiencia, la cual será fundamento necesario y garantía única de la legitimidad en nuestras concepciones abstractas.

La experiencia es, pues, el punto de partida en todo proceso conceptual, pero además la norma que regula y orienta la

marcha íntegra: también en este nuevo aspecto el bergsonismo ha dado una llamada que no se debe desoír; la construcción metafísica, por fuerza formada de conceptos, tiene que irse haciendo poco a poco conforme vaya manifestándose la realidad y conforme vayan los hombres avanzando en ella con su investigación mancomunada y progresiva; ¿por qué cerrar los ojos ante la limitación de todos los sistemas? —Por más valiosos que sean los aportes de cada uno de ellos, creemos que cuando se proponen dar una construcción acabada desde todos los puntos de vista traspasan los límites que les señala esta realidad mó dica y episódicamente manifestada a los hombres; intentan completar y añadir, sin derecho ya para hacerlo, lo que esa realidad no ofrecía ni directa ni indirectamente, lo que no siquiera se sugería en las direcciones dibujadas a través de las cosas.

Esta importante advertencia de muchas páginas bergsonianas tiene un sentido perfectamente analizable dentro de la visión depurada del concepto que propusimos antes; y es que aun los filósofos que admitan esa visión según la cual el mismo fondo representativo del concepto está libre de toda “forma” impura, deben vigilar constantemente para que, cuando manipulan los conceptos, su proceder no contradiga a sus convicciones especulativas acerca de esta naturaleza de lo conceptual. Es indudable que los conceptos son representaciones secas, pobres, adelgazadas, porque de lo concreto no expresan más que un aspecto solo, acaso generalísimo y por eso muy vago, y de todas maneras aislado de todos los otros aspectos que le daban vida propia, vigor e influjo inconfundibles dentro de esa brillante plenitud única que es lo individual. Ahora bien, lo único que expresan los conceptos en su fondo representativo, según nuestra fenomenología del dato conceptual, es ese *aspecto* aislado, no su *aislación*, no su pobreza ni su sequedad; nada dicen ellos de otros aspectos contenidos o no contenidos en el mismo objeto, identificados o no identificados con el aspecto que quieren expresar: prescinden de todo;

dejan fuera de su contenido lógico la “forma” de abstracción, de imperfección, de espacialidad si la hay. Qué modesta es entonces la información que nos dan los conceptos, más modesta ella mientras estos más generales, aunque en ese simple dato generalísimo puede estar la más importante de las informaciones que podamos obtener sobre un objeto... Pero a la vez, qué amplía esa información conceptual, qué ilimitadamente abierta, perfectible, dinámica, qué alejada del todo cerrado en que los sistemas pretenden agotarla e inmovilizarla. Cuando se ha dicho, por ejemplo, que nuestra vida interior es una y múltiple, hemos expresado en dos conceptos cierta propiedad innegable de ella: que no se reduce a la simplicidad absoluta y que sin embargo sus partes tienen alguna coherencia; información segura, si está obtenida legítimamente, sobre todo si traduce el fruto de la intuición; observación definitiva, pero vaguísima e incompleta; pide a voces un avance en el conocimiento, reclama el esfuerzo investigador de otros individuos que puedan perfeccionarla: nada se nos ha dicho sobre la clase de coherencia que hay en esas partes -¿continuidad absoluta o agrupación extrínseca?-, nada sobre las relaciones temporales de ellas -¿partes sucesivas o coexistentes?-, nada sobre tantos y tantos aspectos que, ya sea en lo que toca a esta misma unidad y multiplicidad afirmadas, ya en el campo infinito de lo no afirmado, se nos oculta aún, ricos de promesa. En cambio, quien pretendiese erigir en parte constitutiva de la información conceptual esa rigidez muerta de la unidad abstracta, esa vacuidad de lo múltiple y universal, esa espacialidad de imágenes que acaso envuelve exteriormente al concepto, estaría incluyendo de nuevo la forma del conocimiento en su contenido, la voz del mensajero en el sentido del mensaje: cerraría con eso la construcción conceptual de manera exclusiva y reprochable. ¡Cuántas veces pudiera descubrirse este proceder indebido en la base de tantos sistemas cerrados, que sin darse cuenta han extendido el poder indestructible de los conceptos legítimamente obtenidos, más allá del estrechísimo

filo de objetividad con que ellos podían penetrar triunfantes en las cosas!

Así pues, la voz de Bergson se ha levantado con pleno derecho contra el uso bastardo de los conceptos fuera del marco impuesto por la realidad misma, y esa voz logra aún más significado dentro de nuestras observaciones, como lo acabamos de explicar. Veamos cómo también constituye una dirección muy aprovechable del bergsonismo su empeño por atraer el trabajo conceptual hacia lo concreto, ese concreto que es la expresión más perfecta de la realidad ofrecida por la experiencia a nuestro conocimiento. Porque si no hemos de sacrificar, encerrados exclusivamente en el ámbito de las cosas concretas, esa parcela inmensa, importantísima, de realidad que solo se alcanza por el universal, tampoco hemos de quedarnos suspendidos en el aéreo confin de las esencias universales, de las relaciones y estructuras abstractas que, si son legítimas, nos ofrecen un plano verdadero de la realidad, pero nos privan de la cálida inmersión en sus profundidades personales intransferibles. Y no es sólo apetito de este placer intelectual por lo individual palpitante, sino exigencia teleológica de nuestro conocimiento: el sujeto y el objeto propios de él son, en definitiva los entes concretos; un hombre circunscrito a su época, a su medio, a su limitación propia, es el que piensa en todo pensamiento conceptual, y el que va por ese pensamiento hacia otros entes igualmente concretos, y a través de estos, aun sin saberlo, hacia aquel ser que es lo más individual, que es todo él individuo sin especie y sin género, el por esencia único.

También en este punto podríamos recordar que con frecuencia fascinan a las construcciones conceptuales más de lo debido aquellos horizontes semiplatónicos de un puro universo de ideas, alejadas de lo terreno, pero también de todo lo concreto. Qué auténtica en cambio suena la voz de Bergson cuando nos llama, por ejemplo, a la auscultación de la propia conciencia, de los entes que en nuevo cuadro nos va ofreciendo la ciencia que se ocupa de la materia organizada, en fin —y

más que otra cosa- de las personas mismas que son el sujeto, y acaso el objeto, de la moral y de la religión. Lo mejor de la moral, nos dice, está en una persona que transfigura en sí esas leyes abstractas que nos presionan desde afuera (1950, pp. 29-30). ¡Qué tono de verdad adquiere esta afirmación –acaso en el filósofo un tanto sistemática- cuando el que la percibe sabe de una persona viva en quien se resumen y se centra toda la moral y toda la religión!

Estas orientaciones se acentúan por la parte que en esta filosofía se ha concedido a la imagen, perpetuo signo de lo concreto junto al concepto universal –y aun dentro de él, según lo típico de la visión bergsoniana sobre el contenido de conocimiento. En este creía Bergson descubrir una fuerza universalizante, pero siempre también una materia concreta y determinada, representaciones imaginativas que eran dentro de lo universal como un dedo enfilado hacia los objetos individuales; los conceptos nuevos del bergsonismo encerraban esa antinomia de lo singular y lo general, de lo general conocido en alguna forma y explicado por lo singular; y desde la *Introduction a la métaphysique* comenzó a desarrollarse la enseñanza de Bergson sobre este papel, referente a lo concreto, que puede asignarse a la imagen determinada, opuesta al aspecto general y abstracto del concepto (1950, pp. 185-186). Indudablemente la enseñanza del filósofo francés en este punto ha tenido un influjo sensible en el mundo de los conceptos: si la imagen, por más sugestiva que sea, nunca podrá superar la precisión austera de lo conceptual –ni lo ha pretendido Bergson-, en un hecho sin embargo que hoy se da más importancia en filosofía del conocimiento a la imaginación y a las imágenes, franja de luces que circundan nuestra idea abstracta para irradiar hacia los entes concretos que esa idea en su abstracción no deja señalar; franja que permanece, desde luego, fuera del foco significativo, franja que no se predica de los objetos con el rigor conceptual; pero importante señal extrínseca que orienta nuestra labor. Por último, queda la más interesante tal

vez de esas orientaciones bergsonianas: preocupación por lo dinámico; atención al dinamismo del concepto y captación por ellos del dinamismo de la realidad. Desde luego, se trata del aspecto más popular de la filosofía bergsoniana: la fascinación del movimiento nos alcanza por medio de ella y nos impulsa; pero se debe advertir que este dinamismo, al menos en este campo de los conceptos universales, representa el afán de adaptarse todo lo posible a la naturaleza misma de las cosas; es un supremo afán de realismo.

Y no es tan fácil darle el cumplimiento: cualquiera que sea nuestra teoría sobre la inteligencia y sobre la realidad, quedará siempre en pie esa particular torpeza de nuestros conceptos ante lo dinámico. Los mayores problemas en metafísica nacen cuando interviene la causalidad, la acción, el cambio, el movimiento; si no fuera por este torrente de hacerse y del obrar, nuestra investigación filosófica resultaría un plácido sondeo de aguas profundas. Pero para que se destaquen limpiamente las contribuciones positivas del bergsonismo en esta dirección, tengamos presente lo que hemos dicho que nos parecía cuestionable en la doctrina bergsoniana del concepto: que él no pueda captar –aun sin que pretenda definirlo estrictamente– el movimiento, es para nosotros una posición bergsoniana fundada sobre la primera postura del filósofo ante el dato conceptual; por tanto, una posición que creemos discutible. Si se cambia esa postura primera –como parece pedirlo una fenomenología más ceñida– tendremos que el concepto puede expresar lo dinámico de las cosas; y que es él mismo dinámico en virtud de su misma universalidad. Acabamos de sugerir esto último, cuando tratábamos del carácter abierto que presentan esas modestísimas notas abstractas universales, notas esencialmente incompletas y por eso mismo perfectibles, más y más capaces de ensancharse o de circunscribirse a la variedad de los objetos: la representación abstracta es, pues, de una movilidad intrínseca por la cual se han de considerar los conceptos como un recurso primariamente dinámico en nuestra

inteligencia. Tal posición puede resultar mucho más dinámica en este aspecto que la de Bergson; aquí no se ha desarrollado sino en cuanto era necesario para puntualizar nuestra crítica a la concepción bergsoniana; mucho más se podría añadir, pero fuera ya de nuestro propósito actual. De todas maneras, es innegable que Bergson ha influido con su postura dinámica en los estudios que, desde campos diversos, se presentan ahora más repetidos y más fructuosos en tornos a esta temática<sup>122</sup>. El aporte bergsoniano puede, según esta puntualización, concentrarse en una tendencia al estudio del dinamismo dentro de nuestra actividad conceptual, el dinamismo total del pensamiento y del dinamismo especial de la filosofía: tres líneas de avance, bien coordinadas, para la doctrina del concepto.

La actividad conceptual era para Bergson necesariamente un proceso fluyente, incorporado y aun identificado quizás con el proceso todo de nuestra vida interna: ya puede saberse qué es lo que en esa concepción juzgamos discutible. Pero conviene insistir en el valor positivo de la misma concepción dinámica: es necesario estudiar más de cerca la actividad concreta de la conceptualización; observar sus relaciones con el conjunto de nuestra vida cognoscitiva y de nuestro obrar psíquico; acaso se ha descuidado la estructura misma del

---

122 Cf. v. gr. Grégoire Franz, *L'aspect rationnel dans l'idéal de la connaissance humaine* (1955, pp. 197-224). El autor sugiere y desarrolla allí muchos de los aspectos dinámicos del conocimiento conceptual bajo el influjo claro de Bergson. Es uno de los más interesantes puntos el de la definición misma del universal, definición dinámica en la que expresamente hace mención de nuestro filósofo, y que por lo demás dice inspirada en la definición propuesta por un curso inédito de P. J. Maréchal. Estas son las palabras del articulista: “definíamos así el concepto: la orientación consiste de una tendencia evocadora de datos individuales semejantes entre sí en serie indefinida”. Se quiere así expresar lo que el concepto implica de movimiento y de actividad. “La universalidad no es sólo la capacidad de aplicación a una serie indefinida de términos semejantes, sino la expectativa de esa aplicación, la tendencia de esta aplicación” (p. 204). Consúltese también el trabajo del mismo autor, *L'intuition selon Bergson*, 1950, pp. 16-21, donde se desarrolla esta misma definición dinámica del concepto con su fecundo aire bergsoniano.



concepto por discutir apasionadamente su contenido –dos aspectos que pueden iluminarse mutuamente con innegable ventaja, como lo comprueba el estudio bergsoniano; acaso se ha incurrido un poco en la ilegitimidad de introducir la “forma” abstracta del contenido mental –aquí la forma intemporal, impersonal- no ya dentro del contenido mismo sino dentro de la naturaleza psicológica del concepto. En cambio, cuántas posibilidades subsisten aún para descubrir lo dinámico, el hacerse trabajoso y paulatino, el cuajar progresivo de nuestros conceptos: la naturaleza objetiva del concepto ¿excluye acaso del aspecto psicológico suyo lo sucesivo, el proceso estrictamente continuo y aun indefinidamente prolongable? Y cuánto más complicados, pero ciertamente fecundos, son los problemas planteados dentro del campo total de la conciencia por las relaciones entre el proceso conceptual y el proceso imaginativo... ¡Qué aleccionadora resulta la exposición de la experiencia bergsoniana en torno a imágenes y conceptos! Es necesario hacer aquí una mención espacial de esta importante teoría bergsoniana sobre el *esquema dinámico* (1949a, pp. 153-190)<sup>123</sup>, de tanto influjo en el pensamiento contemporáneo; tal mecanismo de nuestro esfuerzo intelectual, en el que según Bergson intervienen lo imaginativo y lo abstracto en relación difícil de precisar, constituye un tema que se entronca directamente con la teoría kantiana sobre el “esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, tan fundamental para la obra del primer Heidegger (*Kant y el problema de la metafísica*, 1954); la teoría de Bergson podría decirse, dentro de la investigación metafísica, una contrapartida de tinte empirista respecto de las elucubraciones trascendentales de aquella “Ontología Fundamental”, por eso mismo merece un estudio aparte que no podría comprenderse en nuestros límites actuales.

No ha sido sólo el dinamismo del proceso conceptual, sino el del pensamiento humano en su totalidad, lo que ha ocupado

---

123 Cf. *L'effort intellectuel*, estudio que había aparecido en la *Revue philosophique* de enero de 1902.

la atención del filósofo y lo que ha enriquecido con su aporte; el pensamiento, dentro del cual son las ideas universales un aspecto tan importante, lo ha visto él fluir encaminado hacia la acción. Más aún, su doctrina enseña que precisamente los conceptos son la porción utilitaria de nuestros conocimientos, orientados primariamente a preparar nuestra acción sobre la materia y nuestra comunicación por el lenguaje en el mundo social. Como esta doctrina tiene su origen en una consideración espacial de los conceptos que los impregna de geometría y los mira adaptados en todo a la materia espacial y geométrica, no podemos decir que nos parezca una adquisición definitiva tal estructura filosófica; pero sí lo es el camino mismo que ella ha recorrido. Y no que sea un descubrimiento de Bergson aquello de “saber, es decir prever para obrar” (1948c, p. 329); sino que, nuevamente, es la actitud y el proceder del filósofo lo que merece destacarse: estudiar no sólo el contenido y el funcionamiento, sino además el sentido y la destinación, el finalismo o dinamismo total de nuestras ideas.

Ni es únicamente la tendencia lo interesante, sino el mismo resultado obtenido por el bergsonismo, al menos el resultado en sí, prescindiendo de las premisas o posiciones previamente tomadas que de hecho han llevado a él: porque sea cual sea la naturaleza de nuestros conceptos, nos veremos forzados a confesar con Bergson que “la inteligencia se siente a sus anchas sobre todo en presencia de la materia organizada” (1948c, p. 196). Aunque no se acepte, pues, la esencial destinación al manejo de instrumentos materiales que el bergsonismo pone en el concepto, ni la consecuencia que contra el absoluto valor especulativo de lo conceptual saca él de allí, hay que admitir esta desconcertante afinidad, esta que a los ojos del filósofo era en la inteligencia una verdadera obsesión de espacio y que será siempre de todos modos una preferencia por la geometría; cierto ideal geométrico en nuestros conocimientos conceptuales no podemos disimularlo; y qué fatal puede ser el abandonarnos irreflexivamente a sus

pretensiones... Habrá que buscar aún la fundamentación metafísica de ese hecho, pero no puede negarse ni el hecho mismo ni su trascendencia en el trabajo especulativo. Ese ideal geométrico al que cómodamente —o acaso totalitariamente— querría nuestra inteligencia reducirlo todo, esas exigencias o hábitos de acción que sin duda amenazan con bastante frecuencia la pureza desinteresada de nuestro pensamiento conceptual, requieren de nosotros una actividad de vigilancia austera, como la que el bergsonismo inculca e intenta practicar en su investigación.

Por eso, es definitiva, nos parece verdaderísimo que, de acuerdo enteramente con la severa concepción bergsoniana, pensar bien y sobre todo filosofar es aquel esfuerzo de todas nuestras facultades cognoscitivas, también y principalmente de nuestros conceptos universales, por remontar la pendiente fácil de lo útil, por deshacerse de cuanto es sólo una manera convencional o superficial de ver las cosas, por meditar todo de nuevo y rehacer incluso, si es necesario, nuestras ideas primitivas, gracias a un contacto purificador con la realidad auténtica. En este sentido decíamos que la enseñanza de Bergson se empeñaba en acercarnos al dinamismo propio de la filosofía y fecundaba así los campos de labor para el concepto. El único papel del concepto, y de una filosofía que por fuerza será siempre conceptual, hay que ponerlo en esa búsqueda móvil de la realidad perpetuamente escurridiza. En el plano filosófico no hay otro maestro definitivo que la realidad, a través de la cual creemos que quiere hablarnos y descubrirse un solo Maestro de las cosas, trascendente a todas ellas; el aporte fragmentario y episódico de los otros maestros, la palabra en que ellos nos hablaron, la reducida visión que cada uno de ellos ha presentado, todo eso no es más que una etapa, una vuelta del rotar hacia adelante, necesaria y valiosa —con valor absoluto y universal en eso que tenga de valioso—; pero incompleta, aproximativa en este sólo sentido, cargada —a pesar de su núcleo inmovible— con tantas relatividades...

Esforzarse continuamente por encontrar mejor la realidad absoluta desde nuestros contenidos conceptuales, ese será el dinamismo perpetuo de la filosofía, que según la hermosa imagen de Bergson puede decirse un esfuerzo costoso por coincidir en nuestro pensamiento con el impulso creador que atraviesa las cosas.

Al cerrar este estudio nos queda así una alentadora impresión: la trayectoria bergsoniana nos aparece como un avance en los cambios del modesto saber de los hombres: caminos que tuercen y retroceden sin cesar en su ruta, pero llevan lejos y, después de todo, llevan adelante; con sus discutibles planteamientos iniciales, no hay duda que la teoría bergsoniana del concepto es en realidad, como se ha dicho bien, un gran servicio a la causa de la inteligencia conceptual. No sólo ha contribuido como pocos movimientos filosóficos a echar abajo los prejuicios empiristas en contra del espíritu, sino ha presentado también, con su doctrina y con sus ideales de neta orientación empirista, un programa metafísico que se proyecta hacia las metas más elevadas a las que aspiran los hombres puros de entendimiento. ¿Qué será entonces de ellos todos si, sujetos a esta purificadora exigencia de la realidad que trabajan por entender, llegan finalmente a realizar el cometido pleno de la existencia, gracias al dinamismo total del pensamiento y de la sabiduría, como señores —era Bergson el que así soñaba— asociados a la obra de otro gran Señor?

## 8. Bibliografía

Aristóteles, *Physica*.

Bergson, Henri. (1896). Perception et Matière. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 257-179.

— (1908). A propos de l'Évolution de l'intelligence géométrique. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 28-33.

- (1930). Introduction à la métaphysique. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp.1-36.
- (1947). *Le rire. Essai sur la signification du comique* (82 ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- (1948a). *Essai sur les données immédiates de la conscience* (68 ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- (1948b). *Les deux sources de la morale et de la religion* (58 ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- (1948c). *L'évolution créatrice* (77 ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- (1949a). *L'énergie spirituelle. Essais et conférences* (52 ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- (1949b). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1950). *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (27<sup>ma</sup> ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Broglie, Louis de (1941). Les conceptions de la Physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et le mouvement. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 241-257.
- Capek, Milic. (1953). La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne. En *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, pp. 28-59.
- Chevalier, Franz. (1948). *Bergson*. Paris: Plon.
- Fenart, Michel. (1956). *Les assertions bergsoniennes*. Paris: Vrin.
- Grégoire, Franz. (1950). *L'intuition selon Bergson: étude critique*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.
- (1955). L'aspect rationnel dans l'idéal de la connaissance humaine. En *Revue Philosophique de Louvain* (53), pp. 197- 224.
- Heidegger, Martin. (1954). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Höding, Harald. (1916). *La Philosophie de Bergson*. Paris: Alcan.
- Husson, León. (1947). *L'intellectualisme de Bergson*. Paris: s/e.
- James, William. (1950). Sur le pragmatisme. Vérité et réalité. En Henri. Bergson, *Essais et conférences, La pensée*

- et le mouvant.* (págs. 239- 251). París: Presses Universitaires de France.
- Jankélévitch, Vladimir. (1931). *Bergson*. París: Alcan.
- Jolivet, Régis. (1931). *Essai sur le Bergsonisme*. Lyon-París: Emmanuel Vitte.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*.
- Lalande, André. (1952). *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie* (6 ed.). París: Presses Universitaires de France.
- Maritain, Jacques. (1948). Bergson metaphysik und moral. En *Revista Philosophisches Jahrbuch*(58), pp. 179- 210.
- (1948). *La philosophie bergsonienne. Etudes critiques*. París: Éditions Pierre Téqui.
- Nys, Désiré. (1930). *Cours de Philosophie* (Vol. VII). Louvain: Deux éditions.
- Parodi, Dominique. 1941.). La durée et la Matière chez Bergson. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 258-265.
- Rivian, Jean. (1946). *De la matière à l'esprit*. Deuxième volume: La réalité du mouvement. París: Vrin.

## SEGUNDA SECCIÓN

### LA CORRIENTE TRASCENDENTAL

#### ESTUDIOS SOBRE HEIDEGGER, HUSSERL, HEGEL Y KANT

Nuestras conclusiones son metafísicas, si es cierto que los conocimientos últimos del ser han de llamarse metafísicos. Pero lo que está aquí en cuestión es nada menos que la metafísica en sentido usual, esa metafísica degenerada en la historia, que es todo lo más alejado del sentido con que originalmente se fundó la metafísica como filosofía primera. La forma de comprobación puramente primitiva, concreta y además apodíctica, propia de la fenomenología, excluye todas las aventuras metafísicas, todos los excesos especulativos.

Husserl, *Cartesianische meditationen*





RAZÓN Y PENSAMIENTO

LA TRAYECTORIA DEL PENSAR  
EN MARTIN HEIDEGGER

**1. El problema de la razón y el pensamiento dentro  
del filosofar heideggeriano**

Quien abordase sólo superficialmente la temática de la razón en la obra de Heidegger y buscase algunos textos explícitos sobre esta, se toparía de inmediato –para escándalo mayoritario entre quienes hoy día cuentan como filósofos– con declaraciones como las que siguen: “El pensamiento –dice en *Sendas perdidas* (1963b, 246 y 247)<sup>124</sup>– comienza sólo cuando hemos experimentado que la razón, desde hace siglos glorificada, es el adversario más pertinaz del pensamiento”. Heidegger, que no rara vez se adentra en confrontaciones polémicas con las corrientes de pensamiento contemporáneas, no duda en afirmar, como yo hizo ya en 1935<sup>125</sup>:

---

124 Las traducciones que ofrecemos en este estudio no reproducen otras existentes sino tratan de expresar directamente el original.

125 En la conferencia sobre “el origen de la obra de arte”, incluida en *Sendas perdidas*. Cfr. La edición más reciente, con una introducción de Hans-Georg Gadamer: (1967a, pp. 17 y 18). El subrayado es nuestro.

A veces nos embarga un sentimiento, como si desde hace tiempo se viniera haciendo violencia a las cosas en aquello que tienen de cosas y como si en ese violentar se estuviera jugando el pensamiento; por lo cual hay quien reniega el pensamiento en lugar de esforzarse porque el pensamiento se vuelva más pensante. Pero ¿a qué viene entonces, ante la tarea de determinar la esencia de la cosa, este *sentimiento* por más seguro que sea, cuando es únicamente el *pensamiento* quien debe tener la palabra? Tal vez lo que nosotros aquí y en casos parecidos llamamos sentimiento o talante sea sin embargo más racional (*vernünftiger*) es decir más perceptivo (*vernehmender*), porque más abierto al ser, que toda razón (*Vernunft*), la cual –convertida con el andar del tiempo en *ratio*– ha quedado malinterpretada racionalmente. Entre tanto, el poner los ojos en lo irracional, ese engendro fallido de lo racional no pensado, sólo ha prestado extraños servicios. (1967a, pp. 246 y 247).

Años después de escritas estas líneas, quejándose de la interpretación peyorativa que se daba a sus tesis sobre el pensamiento y la razón, decía Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*:

Existe la opinión, apoyada en la lógica y la *Ratio* que tanto se aduce, de que lo que no es positivo es sin más negativo y promueve el rechazo de la razón (*Vernunft*) y merece por tanto estigmatizarse como una apostasía... De querer objetar en retorno, cosa por supuesto infructuosa, podría decirse entonces con mayor derecho: el irracionalismo, en cuanto renuncia a la *ratio*, domina de incógnito y sin resistencia alguna en la defensa de una “Lógica” que cree poder evadir la reflexión sobre el *logos* y sobre la esencia de la *ratio* que se funda en él. (*Wegmarken*, 1967c, pp. 178, 179)

Estos textos documentan la actitud básica de Heidegger respecto a la temática de la razón: hay una desconfianza

profunda ante todo cuanto en la filosofía actual es herencia de la *ratio* medieval y moderna y de la *Vernunft* alemana. Pero tal sentimiento pretende estar asentado sobre reflexiones estrictas y quiere servir a un pensamiento riguroso que cumpla más auténticamente los altos oficios durante tanto tiempo asignados a la razón; al proclamarlo, Heidegger no oculta su predilección por el filosofar primero de los griegos, al que aquí se alude con el tema del *logos*.

No al acaso pone Heidegger sus ojos en los primeros pensadores griegos. Según él, lo ha considerado siempre (1963b, pp. 193-196), de allí toma su inicio un largo camino de pensamiento que es el Occidente. El hombre occidental se concibe a sí mismo ante todo como pensante; el quehacer de pensar, en su más fundamental y comprometedora textura, quedó caracterizado desde esos orígenes como filosofía o preocupación del pensamiento por aquello que es base de toda cosa y de cualquier otro saber: por el ser, tema en el cual se centró la filosofía a partir de los griegos. Pero el tema del ser se fue desarrollando muy pronto con exclusiva atención a los entes (las cosas) y por eso se construyó la filosofía a la manera de una “*onto-logía*”, de un pensamiento filosófico sobre los entes. Así fue preparándose y consolidándose la forma clásica de la filosofía, la Metafísica, cuyo responsable decisivo, según Heidegger, es Platón y cuyo último exponente – en paradoja sucesora consumadora – es, ya en el alba de nuestro siglo, Nietzsche. La metafísica, conforme a un traslado del sentimiento bibliográfico original de la palabra hacia un sentido ontológico que se ha consagrado después, significa este destino del filosofar de Occidente en virtud del cual el pensamiento ubica al ser en un más allá de lo “físico”, o sea de lo cambiante, caduco y temporal, por tanto, en un más allá concebido como lo inmutable permanente y eterno. El instrumento con que opera la filosofía metafísica y ontológica es lo que con nombre moderno ha venido a llamarse razón. Heidegger la caracteriza como un tipo de pensamiento teórico, representativo de lo que está

presente (los entes), pero con miras a esa presencia permanente y eterna (el ser) que se supone estar siempre fundando los entes y fundando al mismo tiempo también la razón, pues esta para la Metafísica no significa nada menos que un destello de lo eterno, de lo absoluto y hasta de lo divino.

Es este camino ontológico y metafísico de la filosofía occidental el mismo camino que Heidegger se propuso recorrer. Pero al volver a andarlo, pretendía —pretensión ambigua— “destruirlo”; es decir; romper las calzadas y veredas convencionales por las que ha venido corriendo el pensamiento de Occidente y penetrar hasta su fondo, nunca explícitamente pensado y sin embargo siempre digno del supremo interés de la filosofía: ¿qué significa “ser”? No este “ser” lógico y sobreentendido por el que ya no creemos necesario preguntar, sino el ser que acontece como verdad y que va anudando a través de la historia el sentido de todos los entes en su universal constelación: de los mortales, de los divinos, del cielo y de la tierra...(1967b, pp. 50-55)

Para ir a ese fondo olvidado y aun “reprimido” (valga el término de la psicología profunda), es necesario desenmascarar los prejuicios que desde el comienzo fueron consolidándose en torno a la intuición primera de los filósofos presocráticos y de los poetas de la tragedia griega: es preciso volver a descubrir el horizonte desde el que se piensa el ser: el horizonte del tiempo; y es sólo en el repensar la historia misma del pensamiento donde esto puede intentarse. Así criticará Heidegger a la metafísica, en su forma clásica, como una manera históricamente condicionada (por condicionamientos ontológicos) de pensar lo más arduo y lo más filosófico: el ser; y criticará también a la razón, en su papel históricamente establecido de supremo instrumento de la filosofía, como una manera muy condicionada (por condicionamientos ontológicos) de aparecer el pensamiento esencial).

Se han señalado en muy documentadas investigaciones las etapas del camino de pensamiento seguido por Heidegger

(Pöggeler, 1963). Él mismo ha recalcado en sus escritos el “viraje” que en un momento dado hubo de hacer por mantenerse fiel a su propósito inicial: después de haber intentado destruir y reconstruir la metafísica con el propio lenguaje de esta, le fue necesario superarla para permitir que el ser hablase su propio lenguaje de ser (1967, pp. 158-159). A través de estas dos etapas principales mostraré el presente trabajo la crítica de Heidegger a la razón; plantearemos esta crítica dentro del contexto de la intención heideggeriana básica, aunque no podremos desarrollar los otros temas a que conduce esta crítica, especialmente el tema del pensamiento auténtico. Dos partes se ofrecen a este plan: primeramente, antes del “viraje” de Heidegger, el recorrido que intenta llevar desde la concepción clásica de una razón absuelta y eterna hasta la de una razón finita y temporal; después, a lo largo de los escritos posteriores al “viraje”, el proceso en que se quita cuanto hubiera parecido quedar de autosuficiencia en esta misma razón, desabsolutizada ya, de frente a un pensamiento sumiso al llamado del ser.

## **2. De la razón absoluta y eterna a la razón finita y temporal**

### **2.1 La razón subordinada a la existencia**

En *El ser y el tiempo* desarrolla Heidegger un análisis ontológico (y fenomenológico, que –según él– quiere decir aquí lo mismo, 1967c [1927], p. 38)) de las estructuras del “ser-ahí”, es decir, del hombre. Notorio es que entre estas estructuras no se encuentra temáticamente la “razón”, aquello que, en alemán filosófico, sobre todo desde Kant, se llama clásicamente *Vernunft*. Pero ya desde la introducción de la obra encontramos una explicación que afronta este hecho, a la vez como problema de nomenclatura y de concepciones primeras: Heidegger trata la palabra griega *logos*, que entra como

segundo elemento en la composición del término fenomenología (1967c, p. 38). Asegura que como significación fundamental de *logos* debe considerarse la de habla (*Rede*), y que esta quiere decir un “hacer ver” o “poner de manifiesto”, concretamente en la palabra: sólo por derivación, afirma, llega el *logos* a tener el significado de *Vernunft* (razón como facultad de hombre que constituye en un *Vernehmenlassen des Seienden* – juega con las palabras alemanas-, en un *dejar percibir* el ente): desde el mismo significado primario hacer ver que *logos* quiere decir también fundamento, o sea *ratio* en latín (que aparece en el vocablo *razón* del castellano y en sus semejantes de nuestras lenguas romances); y finalmente quiere decir *logos* relacionamiento (por cierto de una de las funciones primordiales que atribuimos a lo que se concibe como facultad llamada razón en estas lenguas nuestras).

En esta forma comenzaba Heidegger a cumplir desde un principio lo que veinte años después, en el lugar ya citado de la carta sobre el “Humanismo”, proclamaría indispensable: reflexionar sobre la esencia de la razón, de la *ratio*, de tal modo que se la viera fundada en el *logos*. Otra intención principalísima de Heidegger empieza a despuntar en este párrafo de *El ser y el tiempo*: la verdad, entendida por él según una audaz etimología griega como “des-encubrimiento”, no reside primeramente en el *logos*, ni mucho menos en la *razón* como suele entenderse; y así en un párrafo posterior (1967d, § 44) tratará expresamente del fenómeno de la verdad y de cómo el concepto tradicional de “verdad”, en cuanto “adecuación entre el entendimiento y las cosas”, debe considerarse derivado de ese otro fenómeno original. El fenómeno original de la verdad aparece aquí como el “descubrimiento” que de los entes hace el ser del hombre en su existencia (*Dasein*), puesto que ser descubriente (ser verdadero) es propio del *ser* del hombre, que no significa sino “estar-en-el-mundo” comprendiéndolo.

Por otra parte (1967d, § 28), estar en el mundo equivale para Heidegger a la “apertura” fundamental de la existencia.

La apertura tiene como constitutivos existenciales estos tres, igualmente originarios: el sentimiento de la situación, el comprender y el habla (*Befindlichkeit, Verstehen, Rede*); esta última, que se distingue bien del lenguaje en el cual se expresa, queda determinada enseguida (1967d, § 34) de una manera emparentada con la significación fundamental del *logos*, ya que aquel “hacer ver” del *logos* quiere decir ahora articular significativamente la comprensibilidad o inteligibilidad del estar-en-el-mundo, captado y sentido siempre en una situación. Lo que interesa en este punto es notar que Heidegger interpreta la tradicional definición de la esencia del hombre como un *zôon lôgon êchon* (animal racional, animal que tiene logos) en el sentido —que pretende ser históricamente primero entre los griegos— de “ente que tiene habla”; recuerda además que pronto en la filosofía el *logos* fue entendiéndose como simple proposición y como juicio, y por consiguiente se entendió al hombre como un “animal que tiene razón. Pero de la proposición y del juicio afirma Heidegger (1967d, § 33) que son una forma derivada de la interpretación, la cual a su vez es un desentrañamiento del comprender (1967d, § 32), o sea de la segunda característica existencial señalada por él en la apertura ontológica del hombre como ser-en-el-mundo.

¿Qué hay detrás de estas catalogaciones y nomenclaturas? Respecto del tema que nos ocupa, es evidente que Heidegger quiere evitar el recurrir, para el análisis de la existencia del hombre, a la categoría de la razón por no considerarla suficientemente adecuada a la profundidad y originalidad del fenómeno estudiado. Y es bastante claro también el nivel al que implícitamente coloca lo que se entiende comúnmente por razón: lo trata como un simple modo de conocer, teórico y representativo (por medio de la proposición o juicio), y por tanto como una de las formas derivadas de aquella “interpretación” en la que el hombre desentraña a nivel práctico inmediato sus propias posibilidades del ser en el mundo, sobre la base original de un “comprender” el mundo como

totalidad significativa, comprender iluminado por el propio ser del hombre (1967d, § 31), el cual en definitiva significa “preocupación” por lo que en el mundo es (1967d, § 41). En el terreno básico del comprender existencial es donde se ubica el fenómeno original de la verdad (como un descubrimiento de los entes), verdad que se traslada sobre el mismo terreno a lo que Heidegger llama el habla en el sentido existencial; la verdad del habla no es sino dejar que los entes aparezcan a la luz del estar en el mundo, en vez de quedar ocultos, como estarían sin el hombre. Mientras tanto, la verdad y el error como mera coincidencia o discrepancia entre la mente y las cosas se ubica a un nivel mucho más superficial en el juicio y en la preposición: se trata entonces de la relación entre las cosas, puestas ante la vista teóricamente como subsistentes, y la representación que de ellas hace la “razón”; pero esta acepción de verdad como coincidencia es derivada de otra, la fundamental (1967d, § 44), así como el concepto de una razón teórica y representativa viene a ser derivado del fenómeno original y fundante que es el “comprender”.

Con estos elementos podríamos sistematizar ya la posición de Heidegger en *El ser y el tiempo* respecto de la razón, acaso en la forma siguiente: cuando de pasada se alude allí a la “razón” relacionada con el *logos* (*bajo los nombres* de *Vernunft*, de *ratio* y de lo que sustenta la proposición o el juicio), se trata siempre de la razón de la Lógica tradicional y de la *Onto-logía* clásica (1967d, § 33). Acerca de esta lógica y ontología (y acerca de su “razón”, por consiguiente) lo que pretende Heidegger no es un rechazo, una abolición ni un desprestigio; en esto se diferencia de todas las filosofías de la vida, que intentaban sustituir la razón lógica y ontológica por otra facultad caracterizada tal vez como intuición o instinto vital o sentimental arracional (1967d, § 77). Lo único que pretende Heidegger es entroncar la razón en un tallo, en unas raíces y un suelo que, dentro del hombre mismo, son anteriores a ella, la condicionan y la fundan, con sus propias palabras: “que la ‘Lógica’ del



*logos* (y de la razón, podemos añadir nosotros) esté enraizada en el análisis existencial del ser-ahí (=del hombre)” (1967d, § 33, p. 160).

Muchas consecuencias van implicadas junto con este enraizamiento de la razón en la “existencia”. Ante todo, la razón no aparece ya como absoluta ni, lo que es igual, como el fundamento de todas las cosas, al menos las humanas (este fue en la filosofía de la modernidad el caso tantas veces repetido); sino aparece como fundada ella misma. Y fundada en la temporalidad de la existencia, puesto que el ser del hombre a la final se descubre como esa temporalidad, último sentido ontológico del estar en el mundo y de la preocupación por lo que es (1967d, § 65). Una razón fundamental en la temporalidad implica radical finitud; implica, además, dentro de su función esencialmente teórica, una fundamental dependencia respecto de la praxis inmediata del hombre en el mundo; implica por tanto un confinamiento al “mundo” mismo, mucho más severo del que Kant había establecido para la razón teórica respecto del mundo de la experiencia sensible; implica por ende un carácter más relativo aún, más desabsolutizante, con respecto a todos los conceptos tradicionales de la razón: el carácter “fáctico” de esta, su primiriva *Gewoenftheit* (“estado de yecto”, como traduce Gaos, “situación de lanzamiento a la existencia”, diríamos más bien (1967d, § 38), un estar arrojado y abandonado, no existir sino en la contingencia de un hecho puesto y no en la necesidad de lo absoluto y eterno con que desde antiguo se ha pensado el ámbito de la razón y de lo racional.

Con el enraizamiento de la razón en la temporalidad de la existencia va implicada también una aclaración (que aquí no podemos desarrollar) sobre el hecho de por qué la razón, siendo radicalmente fundada y por tanto relativa, tiende sin embargo –en virtud de su propia fundamentación y derivación –a aparecer como absoluta y eterna, hasta el punto de pretender que en su representación teórica del ente (es decir

de las cosas mundanas, del hombre, de Dios) se da la verdad eterna y absoluta (1967d, § 44). Heidegger, insistiendo en el tema de la verdad, propone tesis que repercuten directamente sobre el concepto de razón: la verdad no es eterna y absoluta (sin que eso quiera decir que sea subjetiva); peor, por otro lado, solamente en cuanto la verdad es, puede decirse que “hay” ser; y la verdad solamente “es” en cuanto “es” la existencia del hombre y sólo mientras es esta existencia (1967d, § 44). Si caemos, pues, en cuenta de que el lugar originario de la verdad no se halla en la razón sino en la existencia, y que incluso en su lugar originario la verdad es temporal y finita, comprenderemos que *a fortiori* la razón misma, con su tipo derivado de verdad como adecuación entre la mente y las cosas, es radicalmente finita y temporal. Aquí no se combate, por tanto, a la razón sino sólo a su absolutismo.

Puede preguntarse, quizás como objeción que argumenta *ad hominem*, con qué instrumento cognoscitivo se permite Heidegger en *El ser y el tiempo* relativizar de esta forma el concepto de razón: ¿acaso no lo hace con la razón misma? —Claro que sí: él es consciente de que su estudio se mueve al nivel de una investigación teórica con miras a determinar en conceptos lo investigado y de que por lo mismo trabaja con la razón (1967d, § 2). Este uso de la razón aparece ya en la perspectiva de un “pensar” auténtico, como dirá él más adelante, cuando vaya fijándose su terminología; y es auténtico porque las proposiciones y juicios de la razón se vuelven conscientes de que no tratan sino de traducir el plano teórico y representativo conceptual, aquel mismo sentido que ya la “interpretación”, basada en el comprender existencial originario, había articulado en la totalidad significativa dentro del plano “práxico” inmediato, que es preconceptual y antepredicativo. A este pensar auténtico, dirigido a elucidar la pregunta por el ser de los entes, lo llama Heidegger aquí, en seguimiento a su maestro Husserl, “fenomenología”.

## 2.2 La razón enraizada en la imaginación trascendental

Antes de abandonar lo que había de parecerle transitorio en el movimiento y el nombre de fenomenología, Heidegger se ocupó intensamente de *Kant*, en quien –como lo dice *El ser y el tiempo* (1967d, § 6) –creyó descubrir al primero y único filósofo que se moviera un buen trecho en la dirección de aquella temporalidad constitutiva de la existencia y por lo mismo de la razón. Es precisamente Kant, el gran crítico de la razón, la figura que en gran parte inspira esos análisis primeros de Heidegger; sin embargo, el esfuerzo de Heidegger por interpretar la *Crítica de la razón pura* como un fallido intento (porque no del todo consciente) de fundar la razón en la temporalidad resultó también bastante discutible. Lo único que nos interesa es mostrar cómo, a través de aquellas investigaciones y al margen de su valor histórico como exégesis heideggeriana el cambio que se da entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, se refuerza y se expresa más directamente el convencimiento sobre la finitud de la razón que Heidegger había ya adquirido por *El ser y el tiempo*.

En el párrafo final de su obra primera sobre Kant (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1965a) resume Heidegger el resultado de la investigación, proclamando que este “resquebraja el dominio de la razón y del entendimiento. A la ‘Lógica’ se le ha quitado esa preeminencia en la Metafísica que se había consolidado desde antiguo. Su misma idea se hace cuestionable”. El resultado de esta investigación no es otro sino que todo el edificio de la subjetividad apriorística del hombre, culminante gloriosamente en la razón, está fundado sobre su función metafísica céntrica constituida por el tiempo y la imaginación trascendental; y todo esto se debe a que el hombre, en fuerza de su radical finitud, debe proyectar sobre el tiempo toda su comprensión del ser, que le es esencial.

La más fuerte contraposición a esta idea de una razón finita, desabsolutizada y desdivinizada, la encuentra Heidegger

en Hegel, quien concibe la lógica –según un texto citado aquí– como el reino de la razón pura, reino que es la verdad misma en y para sí, y que en su contenido es la representación misma de Dios, como es él en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito. Esta cita de Hegel muestra por contraposición elocuente el empeño de Heidegger en concebir la razón sin recurso a lo puro, a lo divino, a lo eterno, a lo absoluto; no que él suponga que toda la tradición filosófica haya dado esas características supremas a la razón, sino que señala simplemente cómo toda la tradición, al caracterizar en formas distintas, incluso en forma limitada y dependiente a la razón, se mueve dentro del horizonte de lo eterno y absoluto, del cual él mismo quiere apartarse –indicando, eso sí, que la misma naturaleza (finita) de la razón es la que ha conducido necesariamente en la historia al engaño o apariencia “trascendental” de que Kant habla en su dialéctica trascendental, a los vuelos pretenciosos y vanos de la razón que sobrepasa sus límites. Heidegger cree poder dar una explicación acerca de este necesario hecho metafísico en torno a la razón: apela a la indigencia fundamental que tiene el hombre de entender el ser desde su temporalidad, por cuanto el hombre no es más que un ente arrojado en el ente; esta indigencia fundamental al mismo tiempo la verdad y la necesaria no-verdad del hombre, y explica el que la razón sea por fuerza también una sinrazón.

### **2.3 La razón fundada en la libertad y en la nada**

Dentro de esta primera etapa que estudiamos del pensamiento de Heidegger en torno a la razón, debe tomarse en cuenta también una obra que sólo indirectamente trata de ella: *Sobre la esencia del fundamento* (*Wegmarken*, 1967c, pp. 21-71), concebida por el mismo tiempo que la famosa lección introductoria a su posesionarse de la cátedra de filosofía en Friburgo: *Qué es metafísica* (es decir dos años después de la publicación de *El ser y el tiempo*). Lo que traducimos aquí por “fundamento”, la palabra alemana *Grund*, es a su vez en este

contexto filosófico traducción del término latino *ratio*, como se usa sobre todo en el *principio rationis* tan caro a la filosofía moderna por considerárselo como expresión de básicas intuiciones filosóficas de los griegos. Ya recordamos que Heidegger mismo daba a la palabra *logos* también este sentido de *ratio*, aunque derivadamente.

La razón como *ratio* habrá de entenderse –según el resultado de estas investigaciones– como la facultad de dar fundamento. Pero fundamento no se entiende aquí ónticamente como “causa” (cuya clásica división cuádruple se remonta a Aristóteles) sino ontológicamente como ese triple fundar inseparable que en Aristóteles se llama: razón de la posibilidad (el principio primero del qué es), razón del existir (el principio primero del por qué es) y razón de la mostración (el principio primero de la verdad cómo es) (1967c, pp. 60-67; 21 y 22). Pues bien, la razón en este su triple fundar aparece ella misma fundada sobre la trascendencia de la existencia, o sea sobre el ser-en-el-mundo (como descripción ontológica originaria de la esencia del hombre). Se repite el mismo esquema de *El ser y el tiempo*; sólo que ahora se desarrolla ampliamente el carácter de esta trascendencia como libertad originaria (1967c, pp. 59-71). El paso más allá de los entes, hacia la apertura del mundo, dado siempre ya con la esencia del hombre (lo que se llama su “trascendencia”), se caracteriza aquí como un querer fundamental y de ese modo se matizan –por así decirlo: voluntarísticamente– los tres existenciales básicos que *El ser y el tiempo* señalaba en la esencia humana y que parecían tener allí una procedencia más bien cognoscitiva: el sentimiento de la situación, el comprender y el habla. Este querer fundamental se llama aquí “libertad”, que naturalmente no se concibe a nivel óntico como arbitrariedad o indiferencia para hacer una cosa y otra sino a su nivel ontológico, con las tres dimensiones igualmente originarias de *proyectar un mundo* como posibilidad de ser para el hombre (lo que corresponde al comprender existencial), de *quedar entrabado en el ente* y afectado por él en su

situación), y por fin de abrir una manifestación del ente y de su verdad óntica (lo que corresponde al habla existencial). Pero toda esta libertad es, como la misma existencia, finita y temporal, arrojada y abandonada a sí misma. La trascendencia de la libertad debe entenderse como lo hace el trabajo *Qué es metafísica* (1967c, pp. 1-19): como una trascendencia a la nada, un estar suspendido de lleno en la nada. Sólo esta fundamental manera de ser del hombre le permite afrontar las cosas como algo que no son la nada y por tanto como entes, como patentes en su ser, como verdaderas; sólo la trascendencia a la nada pone al hombre en relación constitutiva con el ser. Por eso la libertad de la trascendencia a la nada aparece en el trabajo “sobre la esencia del fundamento” como libertad fundante, sí, pero sin que tenga en su poder el ser esta libertad y el fundar todo fundamento: la libertad radical es abismo (*Ab-grund*, con el juego de palabras en alemán; fundamento sin fundamento, diríamos nosotros). Y esta libertad ontológica, que salta a la nada desde la nada de un fundamento, es precisamente el abismo en que radica toda la *razón* humana con sus funciones ónticas de asignar a las cosas su “razón” o fundamento, es decir: su posibilidad, su causalidad y su verdad o rectitud.

Sobresale en estos análisis la intención de desabsolutizar la razón, no ya sólo reduciendo todo conocimiento teórico (que de por sí parecía eterno y divino) al conocimiento práctico de base (que está lanzado fácticamente en la finitud del tiempo por la preocupación del ser), sino también reduciendo todo lo cognoscitivo a su base volitiva, trascendente y libre, pero por lo mismo tanto más contingente y abismal.

### **3. De la razón autosuficiente al pensar del ser**

Hasta antes del punto en que puede comenzarse a hablar de un “viraje” en la obra filosófica de Heidegger, queda ya bien delineada su tesis de que lo que ha venido llamándose

razón no es lo primero ni más original en el hombre, tampoco lo más sublime, al menos con referencia a la pregunta básica de la filosofía; en todo caso, el camino recorrido por Heidegger deja ver la razón, como todo lo humano, en una perspectiva radicalmente finita y temporal. Pero hay más todavía: con los últimos planteamientos que hemos mencionado comienza ya a resquebrajarse cuanto pudiera quedar de fe en la omnimoda autonomía que tradicionalmente ha distinguido de tal forma a la razón que, aun cuando perdiese esta su divino carácter absoluto y eterno, todavía, dentro de más modestos límites, seguirá luciendo en su autosuficiencia como aquel intelecto agente siempre de por sí en acto, que proclamó Aristóteles. Una efectiva pérdida de la autosuficiencia racional aparece ahora cada vez más patente por los nuevos rumbos que va tomando el pensamiento de Heidegger.

### **3.1 La razón ante el misterio**

En su conferencia de 1930 “Sobre la esencia de la verdad”, donde trata Heidegger un tema ya presentado más arriba, aborda también el concepto de razón. En efecto, como antes se dijo, la tradicional idea de que verdad quiere decir la rectitud de una concordancia entre la mente (o la percepción) y las cosas está ya indicando que detrás de la “mente” se ha de entender el concepto filosófico de razón (*intellectus* aquí) y que la rectitud mencionada no es más que la racionalidad de aquella concordancia (1967c, pp. 74-78). Señala Heidegger que este *intellectus* se veía originariamente realizado en el entendimiento de Dios, con lo que se muestra una vez más la alcornia divina del concepto de razón humana, que es por sí misma “razón del mundo” (*Weltvernunft*), como aquí se dice, “la cual se da a sí misma la ley y por lo mismo reclama la inmediata inteligibilidad de su proceder” (1967c, p. 7). Así pues, en la tradición filosófica va unida la idea de verdad, como concordancia de la razón y las cosas, a la idea de razón como espontaneidad autónoma.

Lo que hace esta conferencia es, en primer lugar, repetir un proceso ya seguido en obras anteriores que hemos referido arriba; y, en segundo lugar, llegar a nuevas profundidades que relativizan del todo aquella autonomía de la razón. En cuanto a lo primero (1967c, pp. 78-81), recalquemos cómo Heidegger vuelve a desarrollar su principio de que una verdad entendida como la rectitud de la concordancia entre razón y cosas es sólo una verdad externa, que debe reducirse a un hecho más hondo dentro del hombre mismo: a la apertura fundamental que es en sí la existencia. Al explicar esta reducción aduce el filósofo los rasgos característicos que él atribuye a la razón como facultad “representativa”: la preposición es un representar; y la cosa con la que esta se compara es lo representado. Re-presentar significa hacer comparecer ante sí la cosa como objeto. Pero para esto, prosigue, es preciso que ya esté abierto el ámbito luminoso dentro del cual comparezcan las cosas y pueda actuar la razón. Así pues, mientras la actividad de esta razón adquiere el carácter derivado de un mero comportamiento re-presentativo, que opera en las cosas ya hechas patentes sobre un ámbito ya manifiesto de antemano, es la existencia misma del hombre la que, según los análisis de *El ser y el tiempo*, volvemos a vislumbrar como responsable de esta apertura previa donde más recónditamente ha de ubicarse la verdad.

Y ahora viene lo segundo y lo nuevo que enunciábamos (1967c, pp. 81-87): aunque esta existencia se concibe, lo mismo que en el estudio sobre “la esencia del fundamento”, como libertad, sin embargo, la libertad, o la “resolución”, como decía antes Heidegger, es aquí una libertad referida a otro, de quien debe tomar la medida y la dirección con las que luego la razón pueda establecer aquella rectitud y racionalidad de la conciencia o verdad más externa. La libertad existencial, fundante de toda razón, significa, pues, hacerse libre para lo ya manifiesto, dejar que los entes sean, exponerse y aventurarse a lo que es, incluso “retirarse ante el ente, a fin



de que este se revele en lo que es y como es” (1967c, p. 84). Y eso otro a quien está referida la libertad ha de entenderse, no obstante, como lo que sobrepasa y funda al ente mismo: eso otro es el ser. Por eso, cuando se repite aquí que “el arbitrio humano no tiene disposición de libertad” y que “el hombre no ‘posee’ libertad como una propiedad” (1967c, p. 85), se está apuntando al ser, que es quien, en cierto modo, oscuramente insinuado, dispone de nuestra libertad, por tanto, ya no se ve solamente en la libertad misma, sino se ubica en el ser y se describe como “misterio” (1967c, pp. 89-91). Correspondientemente, la verdad se ubica definitivamente más allá del hombre, en este misterio del ser.

En efecto, la libertad o apertura existencial básica del hombre descubre los entes en su ámbito ya manifestado, pero nunca logra descubrirlos en su conjunto: lo que es el ente como tal se le oculta, se le sustrae. Heidegger interpreta este hecho como algo que no puede confundirse con la presencia de enigmas y problemas, de por sí solubles, que ceden al poder de la razón humana andando el tiempo; ni tampoco con la incoherencia, al menos aparente, de nuestros conocimientos fragmentarios. Antes que el desencubrimiento de los entes está su encubrimiento: antes que la *luz*, en que las cosas son verdaderas y la existencia humana –como descubriente de las cosas– es verdadera, y derivadamente la racionalidad de los presentado por la razón representativa es verdadera, está todavía la *tiniebla*, en donde habita el ser. La verdad en su profunda esencia es el misterio mismo del ser; se trata, pues, de la “verdad del ser” y no sólo de la del ente, humano o no humano, representativo o representado, que se funda toda esta en aquella. Por eso hay aquí una nueva y más fuerte crítica a la razón de su pretendida autosuficiencia intrínseca: no sólo no es la razón algo absoluto, infinito, sino que su racionalidad relativa, su luz misma limitada, están bajo el poder de un misterio primordial, al que el hombre y la luz en que el hombre existe están referidos ineludiblemente. De esta forma

aparecen también la seguridad y brillantez que adornan a la razón autosuficiente como fatal “desvarío” (*die Irre*) de buscar lo razonable a toda costa, de “ampliar, cambiar, reapropiarse y asegurarse lo manifiesto del ente en los más diversos sectores del propio obrar y omitir, tomando la autorización para ello del círculo de nuestros viables propósitos y necesidades” (1967c, p. 90, 91 y 94).

De este “desvarío” constitucional en el hombre, como quien ex-siste de cara al ser pero in-siste en los entes útiles y dominables, de este desvarío nace el error como un señorío de intrincaciones históricas en las que necesariamente se pierde el hombre, uno de cuyos modos más superficiales es la falsedad del conocimiento y la irracionalidad o falta de rectitud en el juicio de la razón. Pero este mismo caer en desvarío confirma que el hombre está sometido al misterio. Afrontar el desvarío humano y buscar a pesar de todo lo que es el ente como tal en su conjunto, esta es la pregunta por el ser y el principio de toda su filosofía.

Echando una mirada a la historia de esa filosofía, podemos aclarar aquí de paso que Heidegger supera con estos planteamientos en forma indiscutible la posición de Kant: si en la etapa anterior podía parecer que también para Heidegger, como para el filósofo de Königsberg, la libertad —como razón práctica a la que en definitiva está subordinada toda razón teórica— constituye un *a priori* de absoluta autonomía en el hombre, resulta ahora que la libertad en su aspecto fundamental apriorístico está bajo el alcance de otro, más aún, bajo el reino del misterio, que ni siquiera ha de concebirse en modo alguno como la incógnita de la cosa en sí sino más bien como la trama inextricable de ocultamiento y desocultamiento, donde reina la verdad del ser. Y respecto al ser mismo se insinúa ya claramente en este estudio sobre “la esencia de la verdad” (1967c, pp. 94-96), que tiene su propia historia, su temporalidad que no es la del hombre, sino la que fundamenta el tiempo del hombre y la historia de sus desvaríos y de

su mismo filosofar. La razón finita e histórica, tiene en el ser mismo y en su misterio del que vive la libertad portadora de razón, su última norma y su abismo.

### **3.2 Desbloqueo de la estructura onto-teo-lógica de la razón**

La obra subsiguiente de Heidegger gira –casi podríamos resumirla así– en torno a los dos polos que quedan señalados: el misterio del ser y de un pensamiento que trata de abrirse a él, por un lado, y el “desvarío” de la razón, por otro. Hemos dicho que este desvarío es constitucional y se prolonga a todo lo largo del camino de Occidente. Por esto se adentró Heidegger en una confrontación de muchos años con esa historia del pensamiento filosófico occidental, hasta poner de manifiesto en ella lo que cree ser forma concreta del desvarío, lo que él lleva a una fórmula especulativa bajo el nombre de estructura onto-teo-lógica de la razón y de la metafísica como obra de esta razón dentro de la filosofía. Tal estructura onto-teo-lógica ha de considerarse como un bloqueo al pensamiento, porque le impide abrirse a la verdad del ser, encerrándolo en la autonomía de la existencia y en la verdad puramente externa y desvariante de la razón; sin embargo, este “bloqueo” –que acaso podemos interpretar con cierta ayuda de categorías tomadas de la psicología profunda, ya que antes hablamos también de la “represión” que ha sufrido la pregunta por el ser– este bloqueo, decimos, no puede quitarse por simple esfuerzo de la propia razón sino por un cambio en el destino de la historia del mismo pensamiento. Ha sido, en realidad, el ser en su misterio de ocultamiento quien se ha sustraído hasta ahora tenazmente, no bien hubo dejado entrever su rostro original a los primeros pensadores griegos; viene de una suerte que no radica sólo ni principalmente en la libertad del ser mismo, este perderse el sentido del ser y estructurarse el pensamiento como razón perceptiva y representativa de los *entes* bajo el horizonte de un *ideal divino*, absoluto y eterno, como metafísica

onto-teo-lógica. Esta comienza ya, según Heidegger, con la filosofía de Platón y se va afianzando durante 25 siglos hasta expresar su último cumplimiento en el pensar contemporáneo con la filosofía de Nietzsche: toda la metafísica, por tanto, queda aquí desenmascarada como la obra de una razón fatalmente autónoma, que ha olvidado la preocupación por el ser, de la que había nacido.

Echemos un vistazo a la investigación, procedente de los años 1930-31, en que se ocupa Heidegger de la “doctrina de Platón sobre la verdad” (*Platons Lehre von der Wahrheit*, en 1967c, pp. 109-144), para evocar los comienzos de la metafísica y de su bloqueo racional subyacente. Enlazando esa investigación con las otras inmediatamente anteriores que hemos considerado, se ocupa Heidegger de la verdad que, para la lengua griega, como él lo pretende en audaz interpretación etimológica, significa literalmente des-ocultamiento (*a-lethés*) significa lo presente en su patencia dentro del recinto en que mora el hombre, que es el ser. Heidegger muestra que este sentido está aún muy presente en Platón, pero que ya en este padre de la filosofía se realiza un cambio insensible de acentos, tendiente a ubicar el desocultamiento, la verdad, no en el ser sino en el hombre mismo. Pero, observa Heidegger, “ningún intento de fundamentar la esencia del desocultamiento en la ‘razón’, en el ‘espíritu’ en el ‘pensamiento’, en el ‘logos’, en cualquier forma de ‘subjektividad’, que puede nunca salvar la esencia del desocultamiento” (1967c, p. 143). Sin embargo Platón, sin ignorar la verdad profunda del ser, pero olvidándola por otras preocupaciones pedagógicas, inició en la filosofía el proceso por el que se pone toda la esencia de la verdad, como simple desocultamiento de los entes manejables por el hombre, en la razón; por eso la palabra clave en Platón, junto con la *alétheia* (verdad), es *paideía* (formación de la razón y cultura que permita al hombre ocupar el sitio central entre los entes y dominarlo) (1967c, pp. 122-125; 141 y 142): así procede la exégesis heideggeriana sobre la famosa

alegoría platónica de la caverna (1967c, pp. 130-137). Esta exégesis hace ver que en el hecho del desocultamiento lo que primariamente interesa a Platón es la *visibilidad* de lo que ya no está oculto; el aparecer mismo de los entes en su aspecto luminoso acapara toda la atención. Lo que proporciona este aspecto a los entes que se presentan luminosos por el desocultamiento es la *idea*.

La idea, pues, que se muestra al pensamiento, parece concentrar en sí todo lo desoculto y presente en su patencia; todo lo que las cosas son; todo el ser del ente. El pensar (*noein*) resulta ya en Platón un dirigirse a la idea antes que al ser mismo; así se va determinando ya la esencia del pensamiento como razón, o facultad de percibir las ideas claras, perfectas y absolutas de los entes. Entre todas estas ideas sobresale según Platón la del *bien*, en la cual Heidegger ve, no un supremo concepto moral, sino el supremo concepto ontológico, aquello que hace que todas las ideas “sirvan” como tales, aquello que posibilita el que todo lo presente ante los ojos aparezca en su plena visibilidad. La idea del *bien* así entendida expresa la esencia de la razón y deja en la sombra —y en el olvido— aquel desocultamiento (o “verdad”) proveniente de la sombra ocultante del ser, para sólo fijarse en una verdad de la razón orientada rectamente en su mirar por la claridad de las ideas.

En esta forma la razón se descubre como “ontológica” por esencia, en cuanto tiene por función determinar y proferir (lógos) a la luz de sus ideas lo que es y puede ser el ente (*ón-ontos*), subordinando a su propio dominio todo lo que se presenta en el desocultamiento y renegando, por lo mismo, de su propio origen y dependencia respecto de aquel desocultamiento que la funda a ella misma. Así se pierde o se reprime el sentido del ser como misterio y se adquiere la visión del ser como pura luminosidad ubicada en la región suprasensible de las ideas, donde la suprema idea, la del bien, necesariamente aparece —como es el caso en Platón y también en Aristóteles— exaltada al absoluto rango de lo divino. Concluye Heidegger:

Desde la interpretación del ser como *idea* es metafísico el pensamiento del ser del ente, y la metafísica es teológica. Teología significa aquí la interpretación de la “causa” del ente como Dios y la trasposición del ser a esta causa, la cual contiene en sí el ser y la difunde desde sí misma, porque ella es lo que más es del ente. (1967c, p. 141)

Heidegger pretende mostrar que esta estructura onto-teológica de la razón explica toda la historia de la metafísica, pues está concentrada en la concepción de verdad como recitividad y adecuación entre la mente con sus ideas rectoras, por una parte, y los entes que aparecen a la luz de estas, por otra; intenta ilustrarlo en este estudio con citas de la concepción de verdad no sólo en Platón y Aristóteles (en quienes dice subsistir aún la ambigüedad respecto de la verdad originaria como desocultamiento del ser mismo y la verdad superficial como racionalidad de la razón) sino también en Tomás de Aquino, en Descartes más todavía, y finalmente en Nietzsche de modo extremo y paradójico: verdad, dirá este último, es una forma de error necesario (1967c, pp. 136-139). Toda esta metafísica corre paralela para Heidegger con la historia del humanismo (doctrina de la supremacía del hombre como *animal rationale*), humanismo por el que el hombre se arroga, gracias a su razón, la autosuficiencia en el pensar los entes todos y dominarlo, hasta el punto de arrogarse finalmente en forma exclusiva el carácter de lo divino que había puesto primero en un ente más grande que todos los entes.

Sobre el humanismo trata una renombrada “Carta”, publicada en 1946 junto con el estudio sobre Platón, en la que Heidegger se sitúa y se distancia frente a posturas supuestamente semejantes, como la de Sartre, que le parecían enturbiar la intención filosófica más profunda de todo su pensamiento (*Brief über den “Humanismus*, 1967c, pp. 145-194). En esta notable carta, que no podemos comentar, sobresalen estos caracteres: ante todo Heidegger mismo confiesa paladinamente

que no se puede combatir a la metafísica desde las posiciones metafísicas mismas y con el lenguaje de esta. Se habla de un “viraje” (*Kehre*) por el que hay que poner término a todo humanismo y a toda antropología en el pensamiento que quiera volverse a la verdad del ser; se declaran totalmente desviadas y confusas muchas de las interpretaciones tendientes a ver realizado en el hombre lo que la teología cristiana dice de Dios, que es su propio ser. Se niega por tanto que la ex-sistencia humana pueda entenderse como autonomía y autosuficiencia y que consiguientemente la “comprensión del ser” allí atribuida a esta ex-sistencia humana pueda significar una “posición representativa” propia de la subjetividad (por medio de la razón). Más aún reconoce que debía fallar el intento primero de prolongar el mismo análisis (¿aún demasiado metafísico?) de *El ser y el tiempo* hasta esa sección nunca escrita sobre “el tiempo y el ser” (1967c, pp. 158 y 159).

Respecto de la esencia de la razón, además de repetir temas ya presentados, insiste la carta sobre el humanismo en que se ha de poner esta esencia en un enfoque fundamental del pensamiento hacia la técnica, al servicio del hacer y del fabricar, y esto aun dentro del mismo carácter teórico que la razón reclama para sí. Pensar “racionalmente” es querer manipularlo todo (1967c, p. 146). Pero un empeño particular le preocupa a Heidegger aquí: su alegato contra la autosuficiencia de la razón no quiere ser de ninguna manera un irracionalismo sino una liberación del pensamiento para que sea más auténticamente pensante, como citamos ya al comienzo de este nuestro estudio. Por eso se exploya en aclarar que sus reparos a la lógica no son sino llamados a introducirse en la esencia original del logos; que su desprecio de los “valores” no intenta más que sustraer la dignidad de las cosas a la simple valoración de la subjetividad humana y restituirla a su lugar primigenio en el ser; que, por lo mismo, al no contentarse con la definición metafísica de Dios como valor y como ente supremo es protestar contra ese rebajamiento de Dios mismo

bajo la impronta de las representaciones subjetivas, y que al caracterizarse al hombre por esencia como “ser-en-el-mundo” no se quiere negar lo que la metafísica llama su trascendencia; más aún, que al entender la trascendencia como libertad –así lo hacía el estudio sobre “la esencia del fundamento” y de allí se toma esta vez la cita– “se gana por primera vez un concepto suficiente del Dasein, con respecto al cual puede ahora preguntarse qué relación ontológica tiene el Dasein con Dios” (1967c, p. 181; el contexto en pp. 176-184)

Si la carta sobre el Humanismo tuviese que considerarse aquí en sus aspectos de apología, tendrían más valor ante las acusaciones de ateísmo y anticristianismo las dos alusiones implícitas que hay en ella a otra carta, esta vez del Nuevo Testamento, la dirigida por Pablo a los Filipineses, a cuyo himno cristológico central del capítulo II, versos 7-9, aluden dos pasajes de Heidegger sobre el pensamiento sumiso al ser, que parecen trasladar a la esfera del pensar aquella recomendación: tended en vosotros los mismos sentimientos que Cristo Jesús, quien dejando la grandeza divina se humilló hasta la pobreza humana... Aquí se postula un pensamiento que supere la metafísica no potenciándola a mayores alturas de la subjetividad sino descendiendo difícil y peligrosamente a un descenso que lleva a la pobreza de la ex-istencia del *homo humanus* y deja atrás al *homo* tanto *animalis* como *rationalis* de la metafísica (1967c, pp. 182, 161 y 194).

La más amplia y profunda investigación de Heidegger sobre la historia de la “estructura onto-teo-lógica de la metafísica” y de la razón se encuentra en sus dos gruesos tomos sobre Nietzsche, fruto de trabajos académicos que van de 1936 a 1946 (*Nietzsche I y II*, 1957b), posteriormente resumidos, en cuanto a este punto específico, en la confrontación con Hegel que se titula de esa misma manera dentro del librito *Identidad y diferencia* (*Identität und Differenz*, 1957a).

Nietzsche fue decisivo para el pensamiento de Heidegger. Lo desconcertante de hecho es, empero, que en el aparente



irracionalismo de Nietzsche aprecia Heidegger la culminación última de toda aquella autosuficiencia de la razón y el fin último de la metafísica: esta filosofía voluntarista que determina el ser del ente como voluntad de poder; este nihilismo que subvierte todos los valores y preconiza como ideal al superhéroe en quien no prima la racionalidad sino la animidad, este ateísmo, en fin, que proclama sin ambages “Dios ha muerto”, son para Heidegger la expresión suprema de una razón ontológica y teológica por naturaleza. En efecto, según Heidegger, hay una línea del pensar de la que Nietzsche es no sólo deudor sino consciente portador, y que se origina en la concepción de las ideas de Platón, la idea del bien, sobre todo: desde ese inicio se pone todo el énfasis de la filosofía en el pensamiento que, como divino en su origen, determina la rectitud de toda equiparación entre los entes y sus auténticas ideas; en definitiva es el ser mismo, detrás de la idea del bien, quien queda aprisionado bajo la disponibilidad del pensamiento; de esa manera, en la edad moderna se transformará la idea platónica en *el a priori* kantiano subjetivo, que es condición de posibilidad para toda experiencia y para todo objeto de experiencia; pero en este cambio no hay sino una revelación de lo que ya en un principio se planteaba con la “idea”: aquí triunfa, como esencia de la subjetividad y de todo pensamiento meramente representativo y comparativo a base de sus ideas, la voluntad del hombre. Cuando esta voluntad, condición de posibilidad omnímoda, se reafirme a sí misma, hará su aparición el concepto de voluntad de poder, que por sí misma pone todos los valores, como nuestro rostro del antiguo concepto de “ser del ente”. Cuando la voluntad de poder es consciente de que todo valor es sólo su propia posición, entonces aparece el nihilismo que declara no haber valores en sí, y también el ateísmo que declara haber muerto Dios en cuanto no era más que el supremo valor puesto por la voluntad de poder; pero para afrontar esta consciencia es menester un nuevo tipo de hombre que sea capaz de vivir como el portador de su propia

razón omnipotente y devuelva por tanto a la vida la primacía de su animidad.

Desde esta cumbre que es Nietzsche le es posible a Heidegger una visión sintetizadora de la estructura misma de la razón a través de las diversas etapas de la historia de la metafísica. En *Identidad y diferencia* (1957a, pp. 45-73) nos habla de que la metafísica es ontológica y teológica en una misma determinación, simplemente porque es “lógica”, ya que el “logos” mienta desde los griegos un pensamiento que quiere fundamentar el ente asegurándolo para el hombre; se trata del ente en su conjunto y en su ápice; por eso la metafísica es en primer lugar ontológica, porque fundamenta el ente en su conjunto sobre el ser, entendiendo el ser como una continuada presencia y por tanto como una perpetua disponibilidad sobre la que puede descansar todo ente; pero simultáneamente es teológica la metafísica, porque busca fundamentar este ser del ente en su conjunto sobre un ente supremo, ápice de todo, al que considera Dios, y en quien alcanza el hombre la máxima seguridad para su intención de dominar las cosas.

Más aquí llega Heidegger al punto en que gira el planteamiento sobre sus propios ejes (1957a, pp. 64-66; 71-73): esta omnipotente autonomía de la razón metafísica no es una usurpación que el hombre haya perdido por propia iniciativa aunque no fuera sino en los trasfondos de su inconsciente colectivo; es, por el contrario, un destino que proviene del mismo ser, de su modo de darse al hombre a través de su propia historia de ser. Esta historia no hay que pensarla ni como algo universalmente válido para todos los casos en el sentido platónico, ni como el eterno retorno de lo mismo en el sentido de Nietzsche (que significa la posibilidad de definir de nuevo en cada nuevo instante de la historia), ni tampoco en el sentido de Hegel como una ley que asegura la necesidad de un proceso dialéctico. Sin que quede claro en qué consiste la historia del ser, se reclama sin embargo que a su soberanía tiene que quedar reducida toda la voluntad de poder que

marca esencialmente a la razón. Se habla por fin del paso hacia atrás, hacia el olvidado suelo en que brota la metafísica, como de una invitación que se le abre al pensamiento para su autenticidad, aunque ningún resultado seguro se le promete. Todo intento de desbloquear el pensamiento de las trabas de una razón metafísica estará pendiente del destino que nos depare el ser en una nueva época de su historia.

### **3.3 Sometimiento de la razón al pensar del ser**

Así llegamos a las últimas reflexiones sobre la razón, que pueden entresacarse de las obras posteriores de Heidegger. En ellas el filósofo lucha por expresar ese nuevo pensamiento que busca someterse a la voz del ser. Pensamiento ha llegado a significar para estas etapas finales no meramente una dificultad primigenia del hombre, sino su misma esencia, llamada en el análisis existencial del comienzo: “ser-ahí”, *Dasein*. Que el hombre *es*, no significa sino que “piensa”, o que responde en sumisión al llamado histórico del ser que resuena en el hombre mismo. Ante estas perspectivas, la idea de una razón y de su racionalidad queda relegada cada vez más a un plano de secundario interés filosófico. No obstante, aquí y allá vuelve Heidegger a exteriorizar sus críticas a una razón que parece resistirse a entrar por el camino de este sometimiento. Evoquemos, para terminar el recorrido cronológico y sistemático, algunas principales líneas en este contexto de madurez.

Cuatro grandes fuentes de inspiración lo han marcado: los filósofos presocráticos, el arte, la poesía de Hölderlin y por último el lenguaje. En los presocráticos encuentra Heidegger la experiencia primera del ser no enturbiada aún por la “razón”; y lo que ha venido a implicar en sí la razón para nuestro siglo y sus crisis, lo describe en aquella misma obra donde empezó a ocuparse más de esos principios del pensar griego, en la *Introducción a la Metafísica*, curso del año 1935: “Mera inteligencia en la reflexión, cálculo y consideración de las cosas dadas

por anticipado y de su posible transformación y reproducción complementaria. Esta inteligencia es asunto de simple capacidad y ejercicio de distribución masiva. La inteligencia depende incluso de la posibilidad de organización” (*Einführung in die Metaphysik* 1966, pp. 35 y 36); por eso, continúa, que esta razón como inteligencia viene a degenerar necesariamente en un puro instrumento de dominación: “ya sea que este servicio de la inteligencia se refiera a la regulación y dominio de las relaciones materiales de producción (como en el marxismo) o en general al orden y explicación inteligibles de todo lo que cada vez está a la mano y se halla ya establecido (como en el positivismo), ya sea que se realice en la dirección organizativa de la masa viviente, como de la raza de un pueblo” (como el facismo nazi, cosa que el original de 1935 indica claramente pero no explicitaba), en cualquier caso, la razón concebida como tal inteligencia “se convierte en la supraestructura impotente de otra cosa a la que se tiene por lo propiamente real”. Frente a esta experiencia contemporánea trata Heidegger de redescubrir la escurridiza y olvidada experiencia de ser y pensar entre los griegos, que ya Parménides concebía como “lo mismo” (1966, pp. 127 y 128)<sup>126</sup>; esta “mismidad” es el acontecimiento original en el que el hombre, como alguien que conoce o percibe o piensa, está indisolublemente sujeto al ser, pues “recibe su esencia del ser del ente”; la esencia del pensar, como un dejarse dar las directivas del ser, y ese percibir (*vernehmen*) es la raíz misma de la palabra razón en alemán: *Vernunft*. Si ya Anaximandro había concebido al ser como *chreón*, como “uso” (en la traducción de Heidegger), es decir un uso por el que el ser en cuanto desocultamiento “usa” al ente para entroncarlo en lo instantáneo de su propia claridad (*Holzwege*, 1963, pp. 334 y ss.), Heráclito, por su parte, ubica el concepto de *lógos* (1967b, pp. 3-25) el acontecimiento del

---

126 En relación con Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1967b, pp. 14- 17, en el artículo: ¿Qué significa pensar?

ser, según aquel fragmento comentado por Heidegger, que yo me permito traducir así, en el sentido del maestro alemán: “Habiendo escuchado no a mí mismo sino al logos, sabio es decir con el logos: uno es todo”. Logos no es aquí ni una cualidad cognoscitiva del hombre —la razón, como se diría luego— ni tampoco una mera correspondencia dentro del hombre a una cierta “racionalidad objetiva” que se diera fuera de él y que sería el logos auténtico, sino precisamente aquella unidad original en la que acontece la verdad del ser como un darse y confirmarse el ser al habla del hombre. Todo logos de la razón queda así reducido al lenguaje y este último es un recibir hablado del ser.

En una segunda fuente, en el arte, del que se ocupó también desde 1935 (*Der Ursprung des Kunstwerks*, en 1963b, pp. 7- 68), busca Heidegger nueva experiencia de la verdad del ser, experiencia que, como antes lo dijera Nietzsche y como nuestro filósofo a su vez interpreta en forma personal, es mucho más originaria que la del puro conocimiento racional. En qué sentido haya de entenderse esta aserción, lejos de todo irracionalismo, lo insinuaba ya nuestra cita del opúsculo correspondiente al comienzo de este trabajo, que no tiene posibilidades de entrar en la exposición de todo ese pensamiento. En el arte es para Heidegger ciertamente la poesía aquella expresión privilegiada en la que el ser se dice a sí mismo. Y entre los poetas antiguos y modernos, presentes siempre en la obra filosófica de nuestro autor, ninguno tiene para él tanta importancia como Hölderlin, quien constituye la tercera gran fuente de inspiración para el pensamiento heideggeriano como escucha y respuesta al destino que el ser le trae. Estudios sobre la poesía de Hölderlin lo ocuparon asiduamente en el periodo de 1936 a 1946 (*Erläuterungen zu Hölderlins*, 1963a) y el recurso fecundante a ella se hace continuo después. Ella deja que se revele la verdad como lo sagrado, una verdad que resuena y tiene futuro precisamente en el tiempo de la “muerte de Dios” que Nietzsche proclamaría. Porque en

definitiva Hölderlin es el poeta que sólo tiene palabras positivas, el hombre que más aporta a la causa del pensamiento, más allá de las críticas que a la razón metafísica desde dentro de la metafísica misma habrían de hacer después de él Kierkegaard y Nietzsche, las dos figuras definitorias de lo que fueron para Heidegger una primera etapa del pensar centrada en *El ser y el tiempo*, donde aconteció por influjo de Kierkegaard la desabsolutización de la razón, y una segunda etapa, la del desbloqueo de la estructura onto-teo-lógica de la metafísica, por decisivo influjo de Nietzsche. Quien desee descubrir en Heidegger los caminos (tal vez únicamente “sendas perdidas” como él las llama) por donde se aventura su pensamiento maduro en pos del ser, deberá adentrarse en estos comentarios poéticos.

Precisamente Hölderlin es el poeta que nombra lo divino; pero para hacerlo busca mundo y lenguaje en la religiosidad griega primitiva más bien que en el ámbito cristiano tradicional en el que Yavé, Dios del antiguo y el Nuevo Testamento, habría quedado comprometido bajo la idea del Dios del platonismo y de la metafísica, un Dios que dentro de esta sufriría muchas metamorfosis hasta llegar a convertirse un día en la Razón como suprema divinidad. ¿Qué puede haber de admirable si, en el momento en que había caído desenmascarada la divinidad de la razón, gracias a los ataques virulentos desde dentro del cristianismo con Kierkegaard y desde fuera de él con Nietzsche, se levantaba ante Heidegger poderosa e irresistible la voz que restituía al pensamiento su dimensión sagrada, sustraída por lo mismo a todo atentado autárquico del hombre, abriendo nuevos horizontes de experiencia en la historia? Así se hace verdad el verso de Hölderlin “poéticamente es como habita el hombre en esta tierra” (1963a, p. 84; *Vorträge und Aufsätze* II, 1967b, pp. 61- 78).

En todo esto queda ya presentada la cuarta fuente de inspiración, en cierto modo resumen de las tres anteriores, el lenguaje. *De camino hacia el lenguaje* recoge estudios heideggerianos

de 1950 a 1959 (*Unterwegs zur Sprache*, 1965b). Es otro verso de Hölderlin el que puede servir de clave para introducir lo que aquí se significa: “desde que somos un diálogo nosotros” (1965b, p. 266). El lenguaje no es simplemente una de las formas en que se muestra la esencia del hombre, llamada ahora “pensamiento” y consistente en una custodia fiel de la verdad del ser; formas de este “pensamiento” original son también la obra de arte y la misma acción política; pero todas estas y cualesquiera otras formas de acontecer la verdad del ser y del corresponder a ella no pueden darse sin lenguaje. Pero eso, ya en la carta sobre el Humanismo se llamaba al lenguaje “casa del ser” (1967c, p. 145), en la que habita el hombre —poéticamente, se entenderá con Hölderlin. Lenguaje es diálogo, y lo es —en un recorrido primer nivel fundamental— entre el ser y el hombre; sobre todo esto vienen luego los otros niveles de diálogo entre los hombres mismos, pero antes, entre las cuatro zonas del mundo: los divinos y los mortales, la tierra y el cielo. Dice Heidegger en sus apuntes: “Cuando los dioses llaman a la tierra y en el llamado hace eco un mundo y de este modo resuena el llamado como ser-ahí del hombre, entonces es el lenguaje, como histórico, palabra que fundamenta historia” (en Pöggeler, 1963, p. 280)

Palabra, y no razón, es lo que busca este pensamiento; palabra unida a un llamado histórico. Para terminar, y sondear en algún modo lo que esto querría decir, citemos a Heidegger en uno de los últimos estudios que él mismo redactó para la publicación (1962): “Entretanto se ha reclamado también de la filosofía que ya no se contente con interpretar el mundo y perderse en esas abstractas interpretaciones, sino que lo que importa es transformar prácticamente el mundo. Sin embargo, la transformación del mundo que así se piensa exige antes que se cambie el pensamiento, así como también detrás de dicha exigencia está ya una transformación del pensamiento” (*Kants These über das Sein*, en 1967c, p. 274).

#### 4. Bibliografía

- Heidegger, Martin. (1957a). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske.
- (1957b). *Nietzsche I y II*. Pfullingen: Neske.
- (1963a). *Erläuterungen zu Hölderlins*. Frankfurt: Dichtung.
- (1963b). *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann. [Traducción española: (1969) *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada].
- (1965a). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann.
- (1965b). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- (1966). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- (1967a). Introducción de Hans-Georg Gadamer. En Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (pp. 17, 18). Stuttgart: Reclam.
- (1967b). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- (1967c). *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann.
- (1967d). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Pöggeler, Otto. (1963). *Der Denkweg Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske.



### EL CONOCIMIENTO DEL OTRO

#### ORIGINALIDAD DE LA COMUNICACIÓN INTERSUBJETIVA EN LA OBRA DE EDMUND HUSSERL

##### 1. Planteamiento del problema

Uno de los múltiples temas en que la obra de Edmund Husserl ha mostrado su vastísima fecundidad ha sido el de la comunicación intersubjetiva. Sin embargo, Husserl parece no haber acabado de sistematizar planamente su respuesta a la cuestión acerca del conocimiento de ese “otro” que también es sujeto y persona como el yo. A través de diversos procedimientos, en escritos diferentes, ha ido abriendo caminos para dilucidar esta cuestión filosófica básica, que, en nuestro mundo, cada vez más socializado y –tal vez por reacción– también más preocupado del encuentro interpersonal, reviste muy particular importancia.

Ha sido Michael Theunissen, en su obra *El otro: Estudios sobre la Ontología social contemporánea* (1965), quien no sólo ha puesto de manifiesto esta actualidad de la cuestión<sup>127</sup> sino tam-

---

127 El libro se abre con estas palabras: “Sin duda alguna hay muy pocas realidades que hayan atraído el pensamiento filosófico de nuestro siglo tan fuertemente como ‘el otro’. Apenas habrá otro tema que, aun

bién ha señalado el puesto decisivo en que ella corresponde a Husserl: aunque ese título, “al otro”, abarca todos los conceptos con que la filosofía contemporánea designa al hombre que no soy yo, sin embargo, se estudia aquí desde dos posiciones fundamentales y extremas, una de las cuales, la filosofía trascendental o trascendentalismo, considera al otro como “yo ajeno” y se debe a Husserl, mientras la otra posición, la del dialogismo o filosofía del diálogo, lo considera como “tú”, como la segunda persona del pronombre personal, y tiene su más famoso representante en Martin Buber (Theunissen, 1965, pp. 1-4). Aparece así cómo todos los demás filósofos —y son muchos— que tratan el tema del otro, incluso cuando lo hacen bajo los mismos nombres del “yo ajeno” y del “tú”, deben subordinarse de alguna manera, para los fines de una clasificación última de esta cuestión, a esos dos grandes modelos, que se presentan como radicalmente distintos, y que nos hacen preguntarnos si son en realidad irreconciliables.

Según el punto de partida trascendental, el ser del otro consiste originariamente en el “yo ajeno”, como lo pretende Husserl mismo, o en sus modificaciones existenciales como las presenta, sea Heidegger en continuidad transformadora del intento husserliano, sea Sartre en su interpretación destructora del mismo. En cambio, según el principio dialógico, este ser originario del otro se descubre en el interlocutor, en quien es llamado y mentado dentro de eso intermedio entre yo y tú que es el diálogo.

---

siendo en sí tal vez más importante, haya encontrado un interés tan general. Apenas habrá otro que separe en forma tan neta la tradición y el presente —un presente, claro está, que vive del siglo XIX y que se entronca con él. Es cierto que tiempos anteriores también han reflexionado sobre el otro y le han concedido un puesto a veces sobresaliente en la Ética y la Antropología, en la Filosofía del Derecho y del Estado; pero parece que nunca ha penetrado el otro tan profundamente como hoy en los fundamentos del pensar filosófico. Ya no es sólo objeto de una disciplina aislada, sino incluso con mucha frecuencia tema de la ‘filosofía primera’. La pregunta por el otro es inseparable de las preguntas más iniciales del pensamiento moderno”.

Para comprender la posición de Husserl hay que recordar que esta se llama trascendental por relación al problema de la constitución del mundo, o sea al problema de cómo es proyectado el mundo desde la subjetividad del yo. Toda la fenomenología no pretende otra cosa, según su autor, sino descubrir sistemáticamente la intencionalidad por la que el yo va constituyendo el mundo, es decir: esa totalidad de sentido que abarca todas las cosas y que es el correlato noemático de la pura conciencia. Ahora bien, para explicar así la constitución del mundo le es indispensable a Husserl admitir al otro como un yo ajeno, el cual, igual que el yo propio, es el polo subjetivo del mundo. El mundo no llega a ser propiamente objetivo sino en cuanto se constituye como intersubjetivo, es decir en cuanto el propio yo conoce que su mundo es igualmente mundo de un yo ajeno.

Theunissen interpreta que la experiencia del otro, implicada en este proceso, es estrictamente mediata: toda la teoría de la intersubjetividad trascendental tendría como presupuestos la mediatización del otro por el mundo y, más al fondo, la mediatización del otro por mi yo (Theunissen, 1965, pp. 102-155). Así pues, la comunicación intersubjetiva en su conjunto, que se basa en esta experiencia del otro, no sería un fenómeno absolutamente originario, como por su parte lo pretende el dialogismo, para el cual la relación dialógica es en sí misma anterior a los interlocutores (al yo y al tú) y goza por tanto de una originalidad incomparable.

La cuestión de la experiencia del yo ajeno y de intersubjetividad que en ella se basa ha quedado tratada de un modo especial por la obra póstuma de Husserl, sobre todo en las *Meditaciones Cartesianas* (1950), pero también y de manera bien significativa en las *Ideas para una pura fenomenología y filosofía fenomenológica* (1950 y 1952).

En la quinta de las *Meditaciones cartesianas* se detiene Husserl en el tema de la experiencia que de los otros tiene el yo, para llegar a exponer cómo se constituye el mundo objetivo,

que para él significa el mundo interpersonal. El proceso de la constitución del otro yo por el mío tiene aquí dos pasos principales, que son la experiencia del cuerpo ajeno y la *Einfühlung*, término que podemos traducir como “introducirse en el otro sintiéndolo”. En cuanto al primer paso, mi experiencia del otro pasa ante todo por su cuerpo; pero ese cuerpo no sólo lo experimento como los cuerpos de las demás cosas (*Körper*) gracias a una “apresentación”, que completa dentro de la unidad del acto experimental aquellos aspectos invisibles, no presentados actualmente pero presentables por otros actos, aunque nunca en forma total; sino también como cuerpo animado (*Leib*), gracias a una “apercepción” analógica, es decir: gracias a la captación *sui generis* de una semejanza muy particular entre el cuerpo presentado y el mío, a través de la cual traslado de mi cuerpo el sentido específico del cuerpo animado (*Leib*) al cuerpo ajeno, que con eso llega a constituirse como cuerpo de otro y a distinguirse a las simples cosas. En cuanto a la *Einfühlung*, se trata de experimentar, en el cuerpo animado ajeno ya apercebido, un yo, un “alter ego”; esto se da al captar el sentido que expresa ese otro cuerpo, en cuanto introduzco mi propio yo, mi propia alma, en el otro y pretendo entender al otro entendiéndome a mí mismo en él —un entender que está sin embargo al nivel de la sensación, como lo insinúa el término técnico aquí usado. Obrando de este modo, interpreta muy acertadamente Theunissen (1965, p. 70), no solamente me hago a mí mismo, como en la apercepción del cuerpo ajeno, un medio para el conocimiento del otro, sino también me hago objeto de tal conocimiento, pero un objeto que únicamente representan a aquél a quien propiamente se trata de conocer: al otro.

Después de desarrollar prolijamente estas cuestiones, da a entender Husserl en las *Meditaciones cartesianas* (1950, pp. 159-163) que con lo dicho no está todo concluido respecto a la experiencia del otro. Al mismo tiempo alude a las nuevas tareas que se plantean para adelante, partiendo del significado de

“comunidad”, que acaba de obtenerse. Dos tareas menciona expresamente: primera, la de mostrar que son posibles actos del yo que llegan por presentación hasta el otro yo, el cual se supone ya constituido. Segunda, la tarea de mostrar que son posibles “actos específicamente personales del yo, que tienen el carácter de actos *sociales* a través de los cuales se produce toda comunicación humana personal” (p. 159)

Nos parece que tenemos derecho a encontrar la realización concreta de estas dos tareas, planteadas en 1932 por las *Meditaciones cartesianas*, dentro del segundo libro de las *Ideas*, concebida ya en 1913: el párrafo 51 nos ofrece el desarrollo de estas dos formas de la intersubjetividad intencional bajo la denominación de relación unilateral y de relación mutua a las personas, pero de tal modo que sólo la segunda constituye lo específico de la sociedad e incluso de la personalidad (1950b, vol. III, p. 194), como ya lo recalca el pasaje citado en las *Meditaciones*.

Para poder captar lo peculiar de estas exposiciones, es necesario tener ante los ojos el proceso integral del pensamiento de Husserl en ese párrafo, siguiéndolo desde el párrafo anterior, en el que se comienza a tratar de la persona. Es lo que vamos a hacer enseguida, considerándolo sólo de pasada el entender unilateral de la vida del yo ajeno, puesto que esa concepción nos aparece ahora como mera continuación rectilínea de lo que ya hemos anotado en la *Meditaciones cartesianas*, y por otra parte se toca muy rápidamente aquí en este párrafo; daremos, en cambio, toda la importancia a lo nuevo que ofrecen las *Ideas*, a lo específicamente social, al fenómeno de la comunicación. En un paso ulterior nos ocuparemos de ver si también al tratarse de esta otra forma de intersubjetividad, el mutuo entendimiento, tiene lugar una simple continuación de esos desarrollos ya señalados en las *Meditaciones* o más bien se aborda un fenómeno originario; y en consecuencia cómo habría que entender la relación de estas dos formas de intersubjetividad entre sí.

## 2. Exposición de la teoría de la intersubjetividad en el libro segundo de las ideas

Los párrafos 50 y 51 son una parte del capítulo inicial en la tercera sección de todo ese segundo libro de Husserl sobre *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, segundo libro que ha recibido del editor el título *Investigaciones fenomenológicas respecto a la constitución*. La tercera sección del libro trata de la “constitución del mundo espiritual” y sigue a las investigaciones sobre la constitución del mundo de la naturaleza, que comprenden las dos secciones: constitución de la naturaleza material y constitución de la naturaleza animal.

Conviene recordar que allí Husserl considera la *naturaleza* como el mundo de los objetos sensibles originales (es decir: fundamentales), que están por esencia sometidos a la espacio-temporalidad. Hay que distinguir la naturaleza *material*, que es la que tiene extensión como característica diferenciante; y la naturaleza *animal*, complejo consistente en una capa inferior de naturaleza material y una inseparable capa superior que excluye toda extensión (lo anímico).

En el primer capítulo de nuestra sección se ocupa Husserl del contraste entre mundo naturalista y mundo personalista. Precisamente las páginas que preceden inmediatamente al párrafo 50 han puesto de relieve este contraste en relación al hombre: la *actitud naturalista* capta lo humano como un alma humana, con estados y sucesos anímicos, que está “metida” en un cuerpo físicamente manifiesto. La naturaleza física es aquí la que todo lo fundamenta y codetermina, ante la cual lo anímico, lo no físico, queda subordinado como un hecho natural de especial categoría. Frente a esto aparece muy distinta para Husserl la *actitud personalista*: es esta la actitud espontánea, “natural”, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos unos con otros y miramos las cosas como nuestro entorno y no sólo como objetos de ciencias naturales. Aquí ya no “se mete”

un alma en el cuerpo físico (ni se la subordina a él), sino todo lo físico queda subordinado, en cuanto mundo circundante, a un sujeto, esto es: a una persona. Esta actitud espontánea se opone a la naturalista, que es una apercepción metamente abstractiva y estrecha.

*El fenómeno de la personalidad* es el que desarrolla Husserl en estos dos párrafos, primero en cuanto relación de la persona al mundo circundante (párrafo 50) y luego en cuanto relación de la persona al consorcio de personas (párrafo 51).

## **2.1 La persona como centro del mundo circundante**

El párrafo 50 tiene estas tres partes: primera, la persona como sujeto de un mundo circundante (1950b, pp.185-186); segunda, la estructura de este mundo personal (pp.186-188); tercera, las relaciones personales al mundo circundantes (pp.188-190).

En cuanto a lo primero, tenemos que en la actitud personalista *el yo está ligado indisolublemente como sujeto a un mundo circundante*. Esto significa que el mundo no es un mundo “en sí” sino “para el sujeto”: mundo circundante propio de cada persona, o mundo circundante común a las personas que se comunica. Este mundo circundante se constituye en los actos de la persona, en cuanto persona que temáticamente experimenta, teoretiza, siente, actúa, opera por la técnica, etc. En estos actos la persona tiene un comportamiento para con el mundo circundante. También puede reflexionar sobre estos actos y así tomar noticia de sí misma como persona y tener también un comportamiento para consigo misma. Esto quiere decir, pues, que todo el mundo circundante sólo se da en tales actos personales: ese mundo no es simplemente la realidad física sino el mundo que el yo sujeto hace consciente de algún modo y pone cada vez con una particular carga de sentido; por consiguiente es un mundo siempre en cambio, que (como dice Husserl más abajo: 1950b, pp. 194-195) continuamente está transformándose, conforme avanzan las operaciones

actuales del sujeto en la experiencia natural, en el pensamiento teórico, en el valorar, querer, producir, etc.

En cuanto a la *estructura del mundo personal*, se la describe en esta forma: primero, este mundo no es otra cosa en su núcleo sino el mundo que está sensiblemente dado por las simples intuiciones de la experiencia. Pero viene enseguida una especie de capa superior de objetos que se constituyen en nuevos actos, en aquellos actos personales por lo que el yo queda referido a ese mundo inferior de la experiencia, que acabamos de mencionar. Tales actos se designan como “fundados” y se ejemplifican en la categoría de actos valorizados (actos de gusto y de disgusto) y en la de actos prácticos y de deseo. Ambos grupos de actos constituyen objetos fundados, sea en el modo de inmediatez intuitiva original, sea en el modo de lo no originario. Pero en nuevos actos personales el yo tiene un comportamiento para con los objetos así constituidos, ya valorándolos, ya modificándolos, acaso haciéndolos productos o instrumentos suyos, de tal manera que se fundamentan nuevas objetivaciones (como obras, forma de belleza, etc.), a las cuales por otra parte pueden referirse siempre otros nuevos actos del sujeto en diversos escalones de gradación, haciendo surgir en correspondencia nuevas objetivaciones.

Por último, en este mundo personal adquieren nuevo sentido *las relaciones del hombre a las objetividades de su mundo circundante*. La actitud naturalista conoce sólo una relación causal entre cosas de la naturaleza y hombre entendido psicofísicamente; de las primeras parten, según esta actitud, determinados “estímulos” que alcanzan el sistema nervioso y, terminando a través de este en el alma, provocan la reacción de las sensaciones. Pero en el mundo personal hay una relación de motivación entre la persona y aquellas objetividades intencionales de las que acabamos de hablar. De estas unidades noemáticas parten tendencias que interesan al sujeto personal, excitan su deseo y apelan finalmente a su acción o a su pasión. A estas tendencias puede cederse o resistirse, pero el yo queda siempre comprometido,



en esta relación motivadora, como activo o como pasivo. El capítulo siguiente de esta sección trata todo él de la motivación, que se designa allí como la ley de la vida personal en su conjunto (cfr. párrafo 56); a través de la motivación se describe la actividad intencional del sujeto como un determinarse cada vez el noema a base de objetividades que ya están dadas y ejercen un estímulo sobre el sujeto (cfr. pp. 219 y ss.)

## **2.2 La persona en el consorcio de personas**

El párrafo 51 tiene una introducción importante (1950b, pp. 190, 191): se trata de la transición a un nuevo modo de ver la temática. Hasta aquí se hablaba del yo como persona en el sentido del punto céntrico de un mundo circundante, ahora, en cambio, se plantea aquello que con palabras de Husserl (en la nota de la p. 288) podemos expresar así: el mismo yo, como persona, exige el tú, el nosotros; y este nosotros exige la relación a un mundo objetivo en cuanto común mundo circundante, de manera que —dentro de la actitud personalista— el yo, el nosotros y el mundo están inseparablemente unidos.

Los “otros” no se captan, pues, por parte del yo sujeto simplemente como “espíritus en cuerpos” —a la manera de la apercepción natural— sino como personas espirituales, como miembros de un consorcio de personas. Si no considero a los hombres desde esta actitud personal, entonces “los estoy tratando como simples cosas”. Tal modo de hablar tiene en este contexto dos significados: uno moral-jurídico, que equivaldría a decir que no se toma a los hombres como miembros de nuestra comunidad de personas, en la cual se constituye un mundo común moral y jurídico. Y otro significado teórico: que no se considera a los hombres como sujetos entre sujetos de un común modo circundante. Sólo se justifica el naturalizar así a las personas, en cuanto se expresan de ese modo ciertas relaciones de dependencia entre el mundo natural de las cosas y los espíritus personales, en la unidad del mundo espacio-temporal de la realidad. Pero fuera de eso se hace

indispensable la manera de investigar propia de las ciencias del espíritu, donde se pone de manifiesto cómo los espíritus, en cuanto son miembros mutuamente relacionados, se refieren intencionalmente a su propio mundo circundante: a un mundo con “objetos de cultura”, que sólo por una actuación personal se llenan de sentido.

En un siguiente bloque de ideas, el más importante para nuestro actual propósito, el párrafo 51 habla de *comprensión y comunicación* (1950b, pp. 191- 1949): al tratar de exponer con más precisión cómo se constituye para mí la existencia del otro en cuanto persona y cómo mi mismo yo se construye como persona para otro, emplea Husserl el concepto de “comprensión”. Sobrepasando el sentido más general de “captación del otro” por experiencia representativa y *Einfühlung*, concepto que también ocurre aquí (cfr. pp. 198 y 192), se definiría ahora la comprensión como el producir intencionalmente la relación unitaria del propio yo y del ajeno a un común mundo circundante, gracias a lo cual llega todo yo a entenderse y a mantenerse como persona. El ser persona sólo existe dentro de una comunión intencional de sujetos y, por esencia, esta comunión sólo se constituye con un mundo común al que enfrentar. El yo, el nosotros y el mundo correlativos.

Husserl explica en qué consiste lo propio de esta relación unitaria de las personas unas a otras y al mundo circundante. Lo hace por contraposición a la otra manera, expuesta en su fenomenología (particularmente en las *Meditaciones cartesianas*), de comportarse para con los objetos del mundo comunitario circundante, y por tanto también para con las personas en su simple objetivación, posibilitada por sus cuerpos “apresentantes”. En efecto, no se trata ya de que la corporeidad (*Körperlichkeit*) del otro, que pertenece al mundo circundante del propio yo, se entiendan en su estudio espiritual como corporalidad (*Leiblichkeit*), y por tanto, sus expresiones se interpretan como una manifestación de vida personal. Aquí se trata más bien de que las personas se entiendan como determinándose

unas a otras: así pues, para con el mundo circundante no sólo se comportan paralela y alternadamente sino también unitaria y conjuntamente, como miembros de un todo solidario.

De esta manera se da una nueva especie de relación motivadora en el mundo personal: la acción intencional de las personas entre sí. Cierto es que una persona puede ejercer sobre un sujeto el estímulo de los meros objetos físicos de la naturaleza; puede influir en el sujeto con aquel simple estímulo de motivación intencional que poseen los objetos en el mundo personal, y que considerábamos en el párrafo 50; pero influye específicamente como persona en persona, sólo en cuanto da lugar a que la otra por su actuación espiritual se ajuste a ella y viceversa. Esta relación mutua es la del “estar de acuerdo” (*Einverständnis*) y sus actos son los actos específicamente sociales y comunicativos. Estos se cumplen con el sentido determinante de “estimular”, con la intención de que la otra persona los entienda en este preciso sentido y dé respuesta a ellos. La otra persona reacciona no con un simple consentir o rechazar, sino también dando a entender esta su reacción determinada y poniendo acaso nuevas exigencias intencionales. Gracias a estos actos hay, dice Husserl, “una relación mutua entre las personas a nivel de conciencia y juntamente una relación unitaria de las mismas personas al común mundo circundante” (1950b, p. 193).

La cita última explica que la socialidad, en cuanto es una relación intencional, puede estudiarse bajo dos aspectos: como relación entre las solas personas, relación que constituye una unidad más alta de conciencia; y como relación entre las personas y su unitario mundo circundante, relación de la cual se ocupan las últimas páginas del párrafo 52 (1950b, pp. 194-200). *Este mundo de la comunicación* es el que ahora le preocupa a Husserl; intenta determinarlo con ayuda de tres concepciones escalonadas:

En primer lugar, el concepto de *mundo circundante*, tomado en su *sentido más restringido*, designa aquello a que se enfrenta

un yo sujeto personal, que —por supuesto— está en el consorcio de las personas pero se considera aquí como sujeto individual. Como se mostró en el párrafo anterior, su mundo circundante abarca todas las objetividades que por la experiencia del yo se van constituyendo, en actos personales de nivel cada vez más alto. Es un mundo siempre en crecimiento y un mundo con horizonte abierto, que se extiende también a aquellas objetividades que el yo experimenta como posibles en esos actos. A este mundo circundante pertenecen también los otros sujetos con los que el yo está en comunicación, pero todavía sólo en la forma relativa de objetos del mundo circundante, que se miran cada vez desde el centro de un yo individual. También el propio yo pertenece, como sujeto-objeto, a este mundo circundante, en cuanto es consciente de sí mismo y se comporta para consigo de diversas maneras.

En segundo lugar, hay que considerar que varios sujetos que se comunican entre sí forman una unidad personal más alta, un consorcio de sujetos, una subjetividad social. Esta se enfrenta a un común mundo circundante con nuevas objetividades, entre las que pueden contarse también los sujetos individuales y la misma subjetividad social, en la medida en que tenga lugar un relacionamiento para con esta. Este es el *mundo circundante en sentido pleno*, que abarca absolutamente todas las objetividades, incluso las de los sujetos que se comunican, en cuanto llegan a objetivarse. De este mundo hay que separar, como concepto reducido, un “mundo exterior” que abarca todo cuanto no son los mismos sujetos que se comunican (y abarcan por eso también a las demás personas que quedan fuera del consorcio). La distinción entre mundo circundante y mundo exterior debe ya tenerse en cuenta al tratarse del sujeto individual.

En tercer lugar, el conjunto de todas las unidades comunicativas, en la medida en que lo producen lazos personales tanto reales cuanto posibles, da el mundo de las subjetividades sociales. No se concibe este como una mera colección, sino se

constituye así mismo por comunicación entre los consorcios de sujetos, ya sea en las relaciones mutuas que de hecho existen, ya también en las potencialidades de sus horizontes abiertos. Correlativo e inseparable de este se presenta el mundo de las objetividades. Este último concepto, el *más amplio concepto de mundo circundante*, excluye por principio cualquier sujeto que no pertenezca al mundo de la subjetividad social; pero el individuo aislado tiene ya, como caso límite, su puesto ínfimo en esta subjetividad social. En cuanto mundo exterior, no contiene sujeto alguno sino únicamente objetos. Muy importante es subrayar que estos objetos hacen frente lo mismo al conjunto de las subjetividades que a cada subjetividad social y a cada sujeto individual y pueden concebirse por cada uno de estos sujetos o subjetividades como los mismos objetos, por supuesto desde el respectivo punto de vista cambiante.

Finalmente, del mundo social en que se juntan todas las subjetividades y objetividades, tomadas en su conjunto y referidas unas a otras, se origina la idea del mundo como *mundo del espíritu*. No se trata sino de espíritus individuales unidos entre sí y de comunidades espirituales, los cuales todos están dirigidos a un mundo de cosas consistentes en objetos penetrados de espíritu. A profundizar en el sentido de este mundo de cosas, tan significativo para el espíritu, se encaminan las últimas reflexiones de Husserl en este párrafo 51. Para lograrlo, nos ofrece tres distinciones que se esclarecen recíprocamente, sin que tengan que entrar de todos modos en un esquema único.

Con respecto a la naturaleza hay que distinguir primeramente entre el plano inferior del mundo de las cosas, que es la naturaleza material intersubjetiva con los cuerpos individuales de los hombres, como campo de experiencia meramente sensible (la cual incluye también sentimientos e impulsos); y, por otra parte, el plano superior que es la naturaleza como campo de acciones teóricas y prácticas de los espíritus, cada vez reunidos en comunidades de tipo más y más alto.

Con respecto a la subjetividad se distingue por una parte el mundo de espíritu común, que abarca las objetividades constituidas objetivamente, en cuanto el sujeto individual no sólo hace que se den sino al mismo tiempo las conoce como unitariamente comunes a todos los demás sujetos; por otra parte está el mundo como simple esfera subjetiva del sujeto individual, el mundo circundante como lo experimenta cada sujeto en manera original e intransferible: a esta segunda concepción pertenecen la mayoría de cosas y procesos que se experimentan como los mismos por todos los sujetos del consorcio comunicativo, pero siempre sólo en la medida en que son fenómenos propios, vivencias propias; de esta esfera individual se excluye la vida interior y las vivencias propias del otro, porque todo esto aunque también es experimentado por el propio yo, sin embargo solamente lo es en la forma peculiar de la presentación y de la *Einfühlung*, que nos proporciona estos objetos sólo como “dados con” la experiencia original del cuerpo del otro; pero lo “dado con” no puede nunca, por principio, tenerse en su originalidad.

Con respecto a lo objetivo (lo intersubjetivo) en su modo de darse, se distingue la originaria e inmediatamente experimentable, que para el sujeto personal sólo en él mismo –como sujeto-objeto- y sus vivencias, pero son la forma intersubjetiva de realidad; y por otra parte lo que es experimentable sólo mediatamente, con ayuda de una presentación: el otro yo, los otros y sus vivencias, así como también la forma intersubjetiva de realidad que tengo yo mismo y tienen mis vivencias, todo lo cual sólo puedo experimentar por el proceso de la *Einfühlung*.

### **3. Discusión sobre lo originario del conocimiento del otro**

Después de esta investigación fenomenológica del mundo de la comunicación en su conjunto, debemos retornar a la

pregunta planteada más arriba: ¿representa este conocimiento mutuo, implicado en el fenómeno de la “comunicación social” aquí descrito, algo originario e irreducible a la *Einführung* unilateral? ¿Cómo se pueden relacionar entre sí estas dos formas de experiencia del otro, la unilateral y la bilateral?

Ha quedado bien claro por las últimas exposiciones que, para ayudar a entender este mundo nuevo de la comunicación, Husserl quiere partir precisamente del mundo circundante del sujeto individual. En el párrafo 51, que hemos presentado, se sirve incluso de un procedimiento muy expresivo al respecto; es un recurso fenomenológico parecido a lo que en las *Meditaciones cartesianas* se llama reducción a la esfera primordial, o a la esfera de la propia subjetividad, reducción que ilumina luego la génesis de la esfera trascendental intersubjetiva (1950a, quinta meditación, párrafo 44, pp. 124 y ss). Aquí en este libro segundo de las *Ideas* (1950b, pp. 193-194) habla Husserl de un modo análogo acerca de un “mundo circundante egoísta”, perteneciente a las personas aisladas, obtenido por un proceso abstractivo sobre la relación del “estar de acuerdo”; este mundo así reducido sirve para explicar la constitución del mundo circundante comunicativo y del mismo consorcio de las personas. Al mundo egoísta pertenecen ya los otros como personas. Existes allí también un introducirse en la vida del yo ajeno, sintiéndolo y entendiéndolo, un comportarse para con el otro y un ajustarse a él, pero todo esto es unilateral. Ahora bien, al presentarse la relación del “estar de acuerdo” se origina la comunicación, el consorcio de las personas, el mundo social. Aquí las personas ya no son simples sujetos, en cuanto objetos de un yo que sabe de ellas y del cual las otras personas a su vez saben como de un sujeto; las personas son ahora sujetos mutuos, socios, que viven unos con otros y en cuanto tales se comunican, y están referidos unos a otros actual o potencialmente por actos recíprocos de amor, de odio, de confianza, etc.

Sin embargo, es cierto que aquel “mundo egoísta” representa según Husserl algo así como un “núcleo esencial”

del mundo comunicativo (1950b, p. 193) y en consecuencia habría que declarar que la forma primera y fundamental de la captación comprensiva de las personas es después de todo aquella forma “unilateral” en la que una corporeidad ajena, perteneciente al mundo circundante del propio yo, se capta en su sentido espiritual como corporeidad, cuyas expresiones se entienden ser manifestaciones de otro yo. A esta misma conclusión llega en definitiva el acucioso estudio de Theunissen (1965, pp. 116-122): la pretendida inmediatez de la comprensión comunicativa reduciría en sus fundamentos a la *Einführung* mediata.

Examinemos, con todo, la distinción arriba mencionada, con respecto a la subjetividad y al mundo del espíritu, distinción que Husserl expresa también con los términos de subjetividad personal y social. Recordemos que la subjetividad social –la intersubjetividad propiamente dicha– está referida a un mundo circundante y exterior del espíritu común (*Gemeingeist*), que abarca todas las objetividades constituidas intersubjetivamente, en cuanto son conocidas como tales de manera común por todos los socios, solidariamente. En cambio, la subjetividad presocial se refiere únicamente a la esfera subjetiva del sujeto individual; es aquí dentro de esta esfera donde Husserl distingue entre lo dado originaria e inmediatamente, que es experimentado por el sujeto respectivo de un modo propio intransferible, por una parte, y lo dado sólo mediatamente gracias a la experiencia representativa, por otra parte. En forma originaria se dan solamente el propio yo como sujeto-objeto y sus vivencias de la experiencia interior y exterior (por tanto también los cuerpos ajenos): en cambio, el otro yo, los otros y sus vivencias, que también se experimentan por el propio yo-sujeto, sólo están dados en la forma peculiar de un “existir-con”, junto a la experiencia originaria del cuerpo ajeno. Este “existir-con” nunca puede tenerse originariamente.

Reparemos en el hecho de que la distinción entre lo originario y lo no originario se limita, dentro de la concepción



ahora comentada, únicamente a la subjetividad presocial. Es claro que también la intersubjetividad o subjetividad social nunca puede darse en forma originaria a la misma subjetividad presocial en cuanto tal. Pero en rigor no se sigue de allí que el conocimiento intersubjetivo no tenga una originalidad auténtica en su propia esfera intersubjetiva. Más bien lo que aparece claro de todo esto es que la comunicación social, en la que constituye aquella unidad superior de conciencia, de la que habla Husserl, nunca puede aparecer en su originalidad al sujeto individual en cuanto tal; aparece siempre mediatizada por presentación y *Einfühlung*. Más aún, se afirma expresamente que los datos de la percepción inmediata y originaria del sujeto individual, entre estos también el propio yo, no pueden llevarse a la esfera intersubjetiva sin perder su carácter de originariedad: son datos únicamente “inmanentes”, y en esta peculiaridad de su inmanencia nunca pueden alcanzar, como dice Husserl, una “forma de realidad”; no pueden nunca experimentarse como partes integrantes del mundo intersubjetivo con su tiempo intersubjetivo, ni como pertenecientes a la espacialidad de la naturaleza. Y más todavía: mi forma intersubjetiva no la puedo experimentar yo, en cuanto sujeto individual, directamente sino sólo a través del medio de la *Einfühlung*, puesto que es en ese proceso donde se constituye para el sujeto trascendental la intersubjetividad<sup>128</sup>.

Otra consideración parece que no debe omitirse al tratar este problema a propósito de los párrafos comentados:

---

128 Si se admitiera que para Husserl el conocimiento de la intersubjetividad se constituye en su propia esfera al menos en forma “tan original” como la del conocimiento propio o ajeno en la esfera del sujeto individual, entonces carecería de importancia el que bajo algún respecto se declarase “no originario” al conocimiento intersubjetivo. Por lo que al mismo Husserl respecta, lo no originario está despojado de la significación: “cosa de segunda categoría”. Por el contrario, vemos por ejemplo que frente a la forma del tiempo intersubjetivo dice que “cada temporalidad primordial obtiene la simple significación de una originaria y aisladamente subjetiva forma de aparecer la temporalidad objetiva” (1950a, p. 156)

veíamos que estos se encuentran dentro de un capítulo que se ocupa muy centralmente de la oposición entre mundo naturalista y mundo personal, y se ubican en el contexto de toda esa sección que trata de la constitución del mundo personal del espíritu. La captación “comprensiva” de las personas, como referidas unas a otras y así al mundo común en mutua comunicación, se destaca fuertemente en nuestro capítulo frente a la actitud naturalista (1950b, párrafo 49a), por lo cual el otro aparece como unidad físico- psíquica (1950b, pp. 182, 183). Si se considera ahora que por una parte las *Meditaciones cartesianas* sólo tratan del conocimiento unilateral del otro hombre a través del proceso de la *Einfühlung*, con los pasos de la presentación de la corporalidad y del introducirse en el otro sintiendo allí el alma o el yo, y que por otra parte el segundo libro de las *Ideas*, cuando recalca la actitud personalista frente a la naturalista, es cuando muestra una experiencia comunicativa de la otra persona, entonces parece insinuarse la conclusión de que las *Meditaciones cartesianas* han trabajado únicamente dentro de la actitud naturalista. En consecuencia, la captación “social” de las personas como sujetos mutuos en el consorcio personal, propia del segundo libro de las *Ideas*, significaría la manera personalista y por tanto originaria del conocimiento del otro, en cuanto conocimiento no precisamente de uno cualquiera por otro sino de la intersubjetividad por sí misma. Sobre esta manera originaria de conocerse las personas trabajaría entonces aquel proceso de abstracción que obtiene un producto reducido, el de la actitud naturalista, que se debe “más bien a una especie de olvido propio en el yo personal” (nos gustaría más oír aquí: “en el nosotros impersonal”), gracias al cual se llega también a la absolutización indebida de la naturaleza como mundo (1950b, pp. 183, 184)

Sin embargo, no puede desconocerse que en el camino de estas conclusiones se interponen serios obstáculos hermenéuticos por parte de los textos. La experiencia unilateral del otro no solamente está concebida, según lo que arriba se mostró,

ya en el mismo párrafo 51 de *Ideas II* como elemento fundamental o escalón previo en la síntesis constitutiva de aquello que constituye la sociedad en sentido específico, sino que se presenta en ulteriores discursos de esta sección como el proceso que lleva adelante la progresiva comunicación mutua y la común relación al mundo social circundante. Así por ejemplo (párrafo 60d) el entender a las personas como sujetos libres de actos racionales, en lo que tienen de individualmente típico, se explica por medio de una intuición o prenuncio que no es otra cosa sino un continuado introducirse por *Einfühlung* unilateral en la vida personal de los otros. Por lo demás son muy serias las dificultades que se presentarían al intento de paralelizar la experiencia del otro, como se describe en las *Meditaciones cartesianas*, con la captación naturalista de las personas, que presenta en el segundo libro de las *Ideas*. Estas dificultades podrían resumirse en la concepción de lo trascendental ligado necesariamente en Husserl al punto de partida egológico, metodológico, individual.

Otro tipo de objeciones, levantadas contra la originalidad de este conocimiento intersubjetivo mutuo que aparece en los párrafos del segundo libro de las *Ideas* comentados arriba, no parece convincente. Nos referimos en particular a Alfred Schutz (1957, pp. 95-98), quien en definitiva ha reprochado a Husserl el tener que suponer ya constituido el mundo social circundante, como medio conocido de la comunicación, mientras presenta este preciso mundo como constituyéndose sólo por virtud de la comunicación misma. En realidad, lo que presenta Husserl es que las relaciones comunicativas entre personas se constituyen al mismo tiempo que el mundo de la comunicación (1950b, p. 194). Pero dejando ya las expresiones directas y adentrándose en el terreno difícil de la interpretación, es claro que la suposición que Schutz pretende imponer a Husserl tendría que ver con el mundo en cuanto *dado de antemano*, pero no en cuanto *explicado* por la fenomenología. Dicho de otra manera, y arriesgando así toda una forma de

interpretar a Husserl, no se debería establecer ninguna constitución de la realidad partiendo del yo trascendental, si la realidad no estuviera ya dada de antemano; pero esto supuesto, se puede y se debe explicar escalonadamente, de acuerdo con las capas intencionales del fenómeno, cómo se establece la constitución de esa realidad dada. En el hecho mismo de la realidad ya dada de antemano, ningún elemento precede a otro ni precede al todo (sea el conocer un mundo circundante común, sea también el comportamiento comunicativo, o cualquier otro elemento). Pero ya en el proceso mismo se establece la constitución de esa realidad, pueden y deben pensarse y explicarse los elementos antes que el todo.

Esta última cuestión está íntimamente ligada con lo que Schutz llama dificultades de la naturaleza más esencial: la constitución, según él, significaba al principio de la fenomenología una simple explicación de la estructura del sentido, pero se ha vuelto después una fundamentación de la estructura del ser; por tanto, se habría pasado de una explicación a una creación (1957, 106-107). Sea cual fuere la verdad de esta afirmación respecto de la obra husserliana en su conjunto, no parece que pueda aplicarse sin injusticia al problema de la intersubjetividad como se trata en el libro segundo de las *Ideas*. No hay ninguna necesidad de entender en este libro las elucubraciones sobre constitución del mundo comunicativo en el sentido de una “creación”. Si se las toma como una simple pero acuciosa “explicación”, entonces aparecen muy convincentes. Esto último no puede menos de reconocerlo el mismo Schutz, quien admira cómo se ha logrado realizar en gran parte una tarea tan difícil.

A pesar de todo hay un aspecto válido en la crítica de Schutz, y es el que se refiere al carácter fragmentario e imperfecto de estas exposiciones en la tercera sección del libro segundo de las *Ideas*. Probablemente, al esbozar Husserl en 1913 esta sección (1950b, 397-399), no había coordinado aún en su mente todo lo relativo a la intersubjetividad, en especial la

relación entre experiencia unilateral de los demás y experiencia bilateral o mutua. Así se entendería por qué las *Meditaciones cartesianas*, escritas mucho después, no desarrollan en detalle el fenómeno de las relaciones sociales mutuas (o fenómeno del “estar de acuerdo”) ni menos lo consideran una forma originalmente nueva de experiencia de los demás; se contentan con hacer una referencia a este asunto como si se tratase de la continuación de aquel proceso llamado *Einfühlung*, al que se consagra más expresamente tales *Meditaciones*.

En definitiva, lo que importa establecer, respecto del proceso general de nuestro presente trabajo, no es tanto la originalidad que dentro de la obra de Husserl deba atribuirse o negarse a la forma de conocimiento del otro implicada en la comunicación intersubjetiva, sino más bien la originalidad que los análisis fenomenológicos de Husserl permiten descubrir en los hechos mismos del conocimiento interpersonal, más allá de las propias interpretaciones sistemáticas de este autor. Desde esta perspectiva aparece enteramente acertado el planteamiento metodológico de Bernhard Waldenfels, quien en sus investigaciones de filosofía social, sobre ese “reino intermedio del diálogo”, pretende conectar con la obra de Husserl pero sin dejarse comprometer por las ambigüedades de lo que él llama una interpretación “consecuente” del maestro, prefiriendo la interpretación “a pedazos” que buscaría prolongar y transformar desde dentro la obra interpretada, rompiendo su coherencia formal y armonizando en cambio sus desarrollos lógicos con las grandes intenciones no suficientemente articulados, que mueven el pensamiento de Husserl: “De acuerdo con esto pueden señalarse en la fenomenología de Husserl rupturas entre el *método practicado* abiertamente, y sus problemas y resultados, por una parte, y la *interpretación del método* y de sus resultados, por otra” (1971, pp. 61, 62)

“Una interpretación que cuente con tales puntos de ruptura se dará cuenta de contramotivos que corren en dirección contraria a la línea oficial de pensamiento y que llegan a

mitigar, si no contrarrestar, la insuficiencia de esta línea. Esto nos proporciona la posibilidad de retomar las descripciones de Husserl, a pesar de que hay en el trasfondo de ellas una dudosa interpretación del conjunto, la cual influye de diversos modos en las descripciones mismas; precisamente los manuscritos de investigación<sup>129</sup>, en los que se distiende el afán sistemático, permiten muy bien este tratamiento. Formas de pensamiento emparentadas pueden así admitirse más fácilmente, después que un estudio inicial ha prevenido contra cualquier simplista confusión de fronteras”.

Es evidente que al tema de la comunicación interpersonal se le aplica en primera línea lo que con Waldenfels puede decirse, para terminar, también de otros fenómenos como cuerpo, espacio, percepción, sensación, movimiento, praxis, lenguaje, arte: se hace aquí necesaria una forma nueva de abordarlos, igualmente alejada de una pura visión interior y de una visión puramente exterior, que haga justicia al modo de ser originario y propio del hombre como un “ente intermedio”. Aunque podría objetarse que Husserl nunca llegó a salir de la visión puramente interior marcada por un método trascendental egológico, nos parece en igual forma evidente que ha aportado mucho para el conocimiento de la originalidad dialógica del hombre.

#### 4. Bibliografía

- Husserl, Edmund. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haya: S. Strasser.
- (1950b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, III*. La Haya: W. Biemel.

129 Este sería el caso de los manuscritos que han servido de base a los editores para conformar el texto de las *Ideas*, muy particularmente en la tercera sección del segundo libro, donde están los párrafos comentados por nuestro presente trabajo.

- (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. IV, V. La Haya: W. Biemel.
- Schutz, Alfred. (1957). Das Problem der transzendentalen InterSubjektivität bei Husserl. En *Philosophische Rundschau*, pp. 95- 98.
- Theunissen, Michael. (1965). *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlín.
- Waldenfels, Bernhard. (1971). *Das Zwischenreich des Dialogs: Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. La Haya.

### **¿QUÉ ES CONOCER?**

#### **UNA LECTURA DE HEGEL EN LA ESCUELA DE HEIDEGGER**

### **Introducción**

En la obra del filósofo Martin Heidegger sobresale su papel de intérprete y de maestro. Intérprete del pensamiento anterior y, gracias a ello, maestro del pensamiento futuro. Como maestro, ha suscitado una auténtica escuela de pensamiento, no tanto en el sentido de los epígonos fáciles, cuanto en el de su conjunto de hombres de ciencia, filósofos también varios de ellos, que por Heidegger se han iniciado en la verdadera tarea del pensamiento, y no sólo —ni siempre— se han apropiado de sus tesis sistemáticas.

El estilo hermenéutico de Heidegger, acuñado desde muy pronto en el magisterio mismo, ofrece características peculiares: rigor en el descubrimiento y la apertura de cada estrato lógico; preocupación por la exactitud del sentido, que está con frecuencia más allá del sentido literal; afición por el arte de las etimologías reinterpretadas; energía intelectual muy cuidadosa de la expresión (también de la expresión oral, que en los discursos de sus conferencias, por ejemplo, nos deja un sentimiento



claro de la ejecución musical, donde el pensamiento y la voz – lenguaje, en suma- avanzan como por una batuta y partitura).

El extraordinario interés por filosofar desde la corriente de toda la tradición entra también aquí como rasgo preeminente del estilo interpretativo y magisterial heideggeriano. Es Heidegger quien de manera decisiva ha conseguido que nos volviéramos a preocupar de los presocráticos, por ejemplo. Y ni poco de la revaloración que en nuestro siglo han tenido los autores medievales para amplios sectores de la escena filosófica mundial se debe a él: testimonios hay muchos, desde su tesis de habilitación académica sobre “la doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto” (el “doctor sutil” de los franciscanos) (*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916)<sup>130</sup>, hasta su confirmación central, dentro de la obra clásica *Ser y tiempo*: “En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *disputationes metaphysicae* de Suárez, a la ‘Metafísica y filosofía trascendental de la Edad Moderna’” (*El ser y el tiempo*, 1962, p. 32). El parágrafo 6, dentro del capítulo II de la Introducción a *Ser y tiempo*, donde se encuentra la cita anterior, que lleva el título desconcertante de “El problema de una destrucción de la historia de la ontología”, contiene los más luminosos testimonios de la importancia que el maestro Heidegger atribuye, por una parte, al proceso histórico para el filosofar, en fuerza de la historicidad originaria del “ser-ahí”, del hombre; y, por otra parte, de la ocupación de los filósofos, para su propio método hermenéutico.

Si de esta forma se ha dejado sentir, también entre nosotros, la presencia de tal filósofo como maestro del pensar, aun por encima de sus propias visiones profético- ontológicas, parece justificado que, bajo su memoria inspiradora, ofrezcamos aquí un ensayo de exégesis filosófica: será una

---

130 Sin embargo, la obra de *modis significandi*, a que principalmente se refiere Heidegger, debe atribuirse a otro escolástico, Tomás de Erfurt, como luego demostró Martin Grabmann.

lectura de Hegel en la escuela hermenéutica de Heidegger. El presente estudio es sólo esquemático y se enmarca dentro de una investigación más amplia que se había propuesto examinar algunos conceptos fundamentales de Hegel en torno al conocimiento, los cuales han de presuponerse para la comprensión de su *Fenomenología del espíritu*. Desentrañado ya el concepto de saber, conforme al prólogo de esa obra, tomamos ahora el concepto de conocer, según la Introducción de la misma (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 1973, pp. 51-52). Ahora bien, el horizonte interpretativo que desplegamos conscientemente para apoyar nuestros tanteos de hermenéutica es la de Heidegger, para quien la figura de Hegel tiene un puesto eminente dentro de aquella historia del filosofar a que nos referíamos antes. En concreto, este comentario de la introducción a la *Fenomenología* está muy inspirado por un trabajo de Heidegger sobre ese mismo texto: “El concepto hegeliano de la experiencia”, publicado en el volumen *Sensadas perdidas* (Holzwege, 1960). Planteamos inmediatamente el asunto debatido allí de acuerdo con el enfoque de Heidegger en su artículo.

Aparece claro que ese texto inicial de la introducción a la *Fenomenología* trata ante todo de la naturaleza del conocer en general, si bien el tema “epistemológico” que frente a esa introducción hegeliana ocupa específicamente a Heidegger es más bien el de la experiencia. Así pues, nuestra preocupación se concentra en el estudio de lo que aquí Hegel entiende por “conocer”; de todo ese estudio puede resumirse el resultado en esta frase: conocimiento es auto-presencia del absoluto en el que conoce. Dos pasos llevan a esta conclusión: primero, la comprobación y fundamentación del planteamiento de Hegel, quien en forma aparentemente espontánea relaciona el conocer con el absoluto; segundo, la discusión del punto de vista de Hegel, según el cual sólo un inmediato hacerse presente del absoluto en el cognoscente puede volver comprensible lo que significa conocer, de modo que se rechaza del todo la

concepción del conocimiento como una tercera cosa intermedia por la que el cognoscente se acercaría a lo conocido. Estos dos pasos de la interpretación corresponden exactamente a la estructura interpretativa adoptada por Heidegger en los pasajes respectivos de su artículo: allí se esfuerza él por mostrar, primeramente, que “el asunto de la filosofía”, el objeto del conocer auténtico según la tradición occidental, es precisamente aquello que Hegel, como culminación del pensamiento de la Edad Moderna, llama el absoluto; y, en segundo lugar, que –contra la concepción desarrollada por esta misma Edad Moderna –ese conocer auténtico nunca puede legítimamente concebirse como algo intermedio, cuya validez haya de probarse con anterioridad a todo uso filosófico del conocimiento. Así pues, Heidegger nos presenta a Hegel, por una parte, dentro del caudal de la filosofía moderna, como la desembocadura de todas las aguas; por otra parte, como el dique de contención y superación de aquel obsesivo torrente de “crítica del conocimiento”, ya en la llegada al remanso de la “Parusia del absoluto entre nosotros”.

Rendimos cuenta, a continuación, de estos mismos dos pasos, como podemos reconstruirlos nosotros mismos dentro del marco referencial de la epistemología de Occidente.

## **1. El conocer como conocimiento del absoluto**

Partimos de la observación de que con cierta naturalidad desconcertante suele Hegel poner como término del conocimiento al absoluto, hasta el punto de llegar a ser este para Hegel el único objeto de todo conocer y saber. Esta manera de enfocar el problema del conocimiento se nos presenta en contraste rudo con nuestras concepciones cotidianas: hablamos de que conocemos innumerables cosas fuera del absoluto; y también parece contrastar con el mismo lenguaje filosófico que ordinariamente entiende por absoluto lo divino

y le reserva un ámbito particular del conocimiento: el de la Teología, aunque esta no sea sino la Teología natural. Incluso el objeto particularísimo de la Metafísica no nos parece a primera vista que haya de confundirse con lo absoluto, ya que tradicionalmente conoce esta una multiplicidad de objetos, llámese esencias limitadas, sustancias separadas, mónadas o de cualquier otra manera. Para comprender, pues, el pensamiento de Hegel ante estas consideraciones aporéticas, no habría que recurrir de inmediato a las formulaciones definitivas de su sistema, sino más bien a un análisis de lo que han entendido por “conocer” los grandes filósofos que le precedieron, ante todos los griegos.

### **1.1 Conocimiento es siempre conocimiento del fundamento**

Primeramente, habría que hacer la alusión de rigor al platonismo: ya Platón distinguía ente el (verdadero) conocer y las opiniones. El conocer se señala y se define por un sacar a la luz los fundamentos de las cosas. Pero precisamente en este punto parece cerrarse por un momento toda posibilidad de ir más adelante: si entendemos el conocer como un conocer los fundamentos ¿cómo podríamos saber nada acerca de aquello que no tiene fundamento (el absoluto de que hablamos) y que es, sin embargo, según Aristóteles, lo más digno de saberse? Se trata de una de esas dificultades que más útilmente se resuelven en el curso posterior del pensamiento, y por lo mismo se la puede dejar aquí sin respuesta inmediata. Pronto va a mostrarse que el absoluto es objeto de ese “conocer fundamentos”, no en cuanto algo “fundado” (= que tiene fundamento) sino en cuanto algo “fundante” (=que pone fundamento). Por lo pronto habrá que preguntar más bien qué es propiamente lo que significaba con esta importante palabra “fundamento”, puesto que la tradición filosófica toma el concepto de conocer como equivalente al de buscarle a una cosa su fundamento.

## 1.2 El fundamento que hay que conocer es el absoluto

La respuesta a esta cuestión puede darse comprobando que aquí fundamento no se toma en el sentido causal (de causa eficiente), sino en el sentido original de las concepciones aristotélicas traducidas por el término latino de *sub-stantia*: lo que está debajo, como suelo, como soporte subyacente. Aquello a lo que el conocer auténtico se extiende es algo soportante de la cosa conocida, intrínseca a ella misma, que no puede separarse de esta cosa ni siquiera por el proceso mismo del conocer. Esto subyacente es lo que hace su aparición en las propiedades o “accidentes” de la cosa, que —siempre según la concepción aristotélica— son el primer mostrarse de la cosa misma. Al hacer su aparición por los accidentes, la cosa se presenta en sí misma como fundamento.

Precisamente este aparecer del “en-sí” es el aparecer del absoluto: porque, para la concepción filosófica ordinaria, “absoluto” quiere decir suelto, desligado de condiciones. En el momento, pues, en que se muestra realmente algo “en-sí”, desligado de todo conocimiento de apariencia, por más que se muestre como presente a las apariencias mismas, en ese momento está a la vista el absoluto. Y aquí podemos caer en cuenta de que, a pesar de la multiplicidad de objetos de conocimiento este “en-sí” se entiende siempre como un sustantivo singular únicamente. Así lo hace Kant al hablar de *la* cosa en sí, que para el uso lingüístico está propiamente más allá del singular y del plural, puesto que la ubica en la esfera del número.

El resultado hasta aquí obtenido es el de que conocer quiere decir buscar lo que es “en-sí” y cómo lo es. A este respecto debe recalcarse la coherencia con que Hegel dirige su crítica al concepto kantiano de conocimiento, según el cual lo “en-sí” de las cosas queda incognoscible. Si se acepta el punto de vista de Kant, para quien el juicio no es otra cosa que un ordenar y unificar las apariencias o fenómenos en el ámbito

de la conciencia, se tendría con eso únicamente un orientarse en el medio, como lo tiene el animal, pero nunca un conocer el mundo, como le corresponde al hombre, animal que tiene *logos*. En este punto nos parece evidente la inconsistencia de la posición kantiana ante la hegeliana: si se preguntara a Kant cuál es entonces la diferencia entre el hombre y el animal, ya que ambos conocen solamente las cosas como se presentan “para sí” mismos y no las cosas “en sí”, respondería Kant que sólo el hombre sabe que el conocimiento es un simple “para sí”; Hegel en cambio replicaría que de esa manera el simple “para sí” ha quedado ya atrás y nos hemos elevado en el conocimiento al plano de un “en sí”, puesto que –según el principio hegeliano- no podemos caer en cuenta de una limitación si no la estamos ya superando.

### **1.3 El absoluto, en cuanto fundamento, sólo al espíritu puede revelarse**

Por seguir consecuentemente el pensamiento así anudado, nos podemos adentrar a continuación en problemas que aparentan ir mucho más allá de la problemática demarcada inicialmente, pero en definitiva no llevan afuera de aquella mejor comprensión del texto de Hegel, que es lo que pretendemos. En efecto, se plantea espontáneamente la pregunta: ¿qué se requiere en el cognoscente para que pueda mostrársele algo “en sí mismo”, es decir algo en cuanto absoluto? Insuficientes serían las respuestas demasiado generales o demasiado especiales en el sentido de alguna determinada filosofía, incluso del hegelianismo como tal. En lugar de todo eso es preciso recoger del mismo Hegel la palabra *reflexión*, que representa una guía apropiada, entendiéndosela como un reconducir hacia sí misma la cosa que se ha de conocer: no hay que hacerla terminar en el que conoce, sino más bien hay que dejarla en libertad; de este modo se requiere en definitiva *libertad* en el que conoce, puesto que hay en el conocer un dejar libre a sí

mismo y a lo otro, a lo que está por conocerse. Sólo así una cosa, liberada, puede ser conocida “en sí misma”.

Pero entonces preguntamos: ¿cómo es posible hacer terminar una cosa en sí misma, dejarla en libertad? La respuesta, típicamente inspirada por la filosofía de Heidegger, será esta: haciéndola terminar al Ser. Esta respuesta nos la ilustran los análisis del juicio, los cuales hacen ver cómo cualquier cosa, por más relativa que sea (por ejemplo, una sensación de dolor *para* el sujeto), queda incardinada siempre a través del juicio en la plenitud de lo que es *en sí*, de lo que es absoluto (y así juzgamos: esta es una sensación de dolor). En esta forma se explica cómo lo que posibilita una *reflexión* (o liberación) de la cosa hacia sí misma es precisamente el reconducirla al Ser. Es que, en realidad, Ser no significa lo mismo que ente, no es por tanto ni siquiera algo distinto de la cosa por conocerse y tampoco distinto del que conoce; así pues, Ser quiere decir nada y todo; y lo más importante de esta posición: ser quiere decir aquella misma libertad que posibilita, de parte del sujeto, la reflexión de que hablábamos: una libertad que se entiende como *libertas indifferentiae* en el sentido más propio, no como autarquía sino como absoluta indeterminación. Es esta libertad precisamente la que, según Aristóteles, constituye el espíritu, el cual —a diferencia del ente determinado hasta lo último— es todas las cosas sin poseer esencia alguna determinada. Esta libertad que en su indeterminación nada puede conocer, y que por eso tiene que determinarse a sí misma para conocer, es el espíritu en cuanto lo absoluto. Sólo el espíritu es capaz de conocer el absoluto, a sí mismo por lo tanto. El ente sólo puede ser conocido desde el horizonte del absoluto, o sea de la libertad, del espíritu, del Ser, de la nada. En resumen, se puede así llegar a demostrar con Heidegger que es muy de la tradición clásica, en torno al concepto de conocer, esta suposición que hace Hegel aquí, en el sentido de que el conocer siempre tiene que habérselas con el absoluto.

## **2. El conocer como presencia del absoluto en quien conoce**

Esta segunda parte del conocimiento queda ya introducida por las últimas consideraciones y en conjunto se trata más bien en una forma negativa, que por lo demás corresponde al mismo texto de Hegel y que aparece aquí en los subtítulos siguientes. Propondríamos aquí que se pasase sin más a examinar la desconcertante expresión hegeliana: “el instrumento que sirve para apoderarse del absoluto”

### **2.1 Conocer no es re-presentar ni apoderarse de algo**

Ante todo, debe recordarse que es condición obvia, para que pueda hablarse de que “alguien se apodera de algo”, el que este “algo” esté presente. Pero se pregunta enseguida –a la luz de una distinción leibniziana- si tal presencia habría que considerarla sólo como condición indispensable o además como condición de todo punto suficiente. Una reflexión inspirada en Heidegger puede aportar un resultado esclarecedor: la presencia sólo puede considerarse como condición enteramente suficiente para apoderarse de lo presentado, cuando “presencia” equivale a “objetividad”, de tal modo que la manera de ofrecerse esta presencia sea un re-presentar. El curso ulterior de esta misma reflexión llega a confirmar y fundamentar nuestras primeras comprobaciones. En realidad, sale a relucir muy pronto que la idea de conocimiento combatida por Hegel es aquella en que se concibe al objeto como algo que debe alcanzarse a través del conocimiento mismo, y que por tanto la “presencia” que tendría que establecerse, como objetividad, sería un acercarse desde afuera al objeto en actitud de “apoderarse” de él.

A este propósito podrían presentarse reparos sobre este modo de equiparar “presencia” a “objetividad”, como condición que explicaría suficientemente la idea de que conocer



es apoderarse de lo conocido: aquí notamos tal vez el influjo de las posiciones personales de Heidegger; pero en cambio el mismo Hegel, que rechaza la idea de “apoderarse”, admite –según Heidegger lo reconoce– una equiparación entre presencia y objetividad, dentro de una concepción de re-presentar aceptada por él mismo, al menos según la opinión que Heidegger tiene de Hegel. (Aludimos aquí a pasajes de la obra heideggeriana, incluso dentro del artículo que ahora tenemos ante los ojos; 1960, pp. 123-125).

No hay que disimular la fuerza de esta objetivación contra la última parte del esfuerzo interpretativo que, en el sentido de Heidegger, ha precedido. Pero, puestos a dilucidar los reparos surgidos, tendríamos que examinar de inmediato no solamente la concepción de Hegel sobre el conocer, sino también la de Heidegger, y por añadidura la idea que Heidegger tiene de Hegel. Preferimos, pues, dejar esas tareas al trabajo de síntesis en que debe culminar el estudio de los diversos autores.

Con todo, para aclarar tan solo un aspecto de las consideraciones antecedentes a la objeción así movida, vale admitir que, como precursora de la posición hegeliana, ya la filosofía de Kant, plenamente anclada en la concepción del conocimiento como re-presentación, no considera que el “estar presente” sea sin más una condición que en todo caso determine en el conocimiento un “apoderarse de lo que esté presente”. Es que, en realidad, estar presente no significa lo mismo que ser objeto. Así, la conciencia no puede, según Kant, ser re-presentada “objetivamente”, y sin embargo está ella presente a sí misma en toda su actividad fundamental de re-presentar objetos.

## **2.2 Conocer no es un instrumento ni nada intermedio**

En todo el pasaje comentado impugna Hegel esa concepción que tiene al “conocer” por una mediación (exterior) entre el cognoscente y lo conocido. Nuestra atención debe dirigirse

este momento a centrar el problema y a comprender su virulencia dentro de la historia concreta que es el pensamiento filosófico.

Se puede comprobar, ante todo, que esta debatida concepción medial o instrumental del conocimiento se remonta a la más antigua tradición de la Escuela: es Aristóteles quien insinúa la imagen del *medio*, cuando en su tratado sobre el alma compara al entendimiento agente con lo “diáfano”, a la luz que deja pasar la visión; y por otra parte está allí mismo enraizada la representación instrumental, en cuanto que el entendimiento agente no conoce él mismo propiamente sino que es condición para el auténtico acto de conocer; es decir que el conocer intelectual (activo) se concibe como un instrumento.

Pero al mismo tiempo se ha de recalcar igualmente que la tradición clásica de la filosofía conoce bien la línea contraria, justamente la que aquí propugna Hegel: porque ese “dejar en libertad”, que antes veíamos ser en la visión hegeliana el lugar donde sucede el conocimiento, se ha entendido de hecho tan alejado de un puro “ser-para-sí” de las cosas como de un puro “ser-en sí” de ellas mismas, y en cambio se ha entendido como un “ser-en-y-para-sí”, es decir como una peculiarísima liberación y reflexión (*reditio perfecta*), que hace inconcebible en el cognoscente cualquier mediación desde afuera. Bien sabemos que con los términos dichos se está aludiendo a la concepción de conocer que tiene Tomás de Aquino, como la han puesto en nueva luz sus intérpretes más recientes, y no precisamente los hegelianos.

### **2.3 El conocer no debe mirarse como algo polimorfo, ni siquiera como una facultad**

Al continuar en la exégesis del texto se plantea la pregunta de por qué afirma Hegel que no hay diversos caminos del conocer. ¿No es justamente el absoluto de quien nos atestigua la Teología fundamental que en la historia se lo ha enfrentado de diversas maneras: inductiva, intuitiva, negativa,

fenomenológica, etc.? Frente a todo esto comprobamos que según Hegel no hay distintos caminos del conocimiento, y más aún, que no existe camino alguno por el que pueda uno “acercarse” desde afuera al absoluto. Porque —así podemos argumentar en el sentido de Hegel, pero también de una respetable tradición filosófica— el absoluto no sería de esa manera un absoluto sino algo con lo que se viene a dar. Además, el absoluto es —como ya se dijo— el Ser; pero si estuviera separado del cognoscente, este ya no sería “ente”, pues no participaría intrínsecamente del Ser. Por lo tanto, el absoluto se conoce sólo en cuanto ya está siempre en nosotros, o nosotros en él. Fácil es aducir ejemplos para ilustrar esta posición: la comprensión del ser, la comprensión de lo que es hermoso, justo, sagrado, no se le puede transmitir a nadie, no se la tiene ya de antemano; ni tampoco puede la conciencia natural elevarse a real (en términos de Hegel) si no se ha realizado ya el tránsito. Como resumen muy importante de este pasaje, valga el siguiente: existe, sí, diversos modos de “tomar contacto” con anterioridad al conocimiento mismo, pero no diversos modos del conocer como tal.

En forma semejante se interpreta la concepción hegeliana de que el conocer no es una facultad. En el animal se da una facultad de “tomar contacto”. En el hombre tal facultad sería sólo una parte de sí mismo que como tal no podría nunca abarcar el todo ni podría contar con que el absoluto morase en ella. Si se ha de definir el conocer, según lo arriba dicho, como un acontecimiento del “ser-en-y-para-sí” de la verdad, aparece entonces claro que nadie tiene la “facultad” de hacer esto sino la verdad misma. No alguna facultad en mí, sino la actualización de mi ser en la verdad o la autorrealización de la verdad en mí, esto es el conocimiento. Como testigos de esta concepción podría citarse, además de Franz von Baader (el polifacético muniqués cercano a Schelling y Hegel, que invirtió a Descartes: *cogitor ergo sum* — soy pensado, luego existo), también y sobre todo a Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino;

todos estos, a la pregunta “¿cómo empieza el conocer?”, responden en el recurso a una actividad, ya puesta siempre en marcha, del espíritu identificado con el Ser.

Finalmente habría que sintetizar todo el lado débil de las teorías que explican el conocimiento como una pura mediación, reduciéndolas a este contrasentido, señalado aquí por Hegel mismo: puesto que un medio, un instrumento, o simplemente un conocer concebido como algo intermedio entre cognoscente y cosa conocida, deben someterse algún día a la prueba de su validez, se requiere en el último término la presencia de la cosa misma para efectuar la prueba que compare los dos extremos; pero de esta manera el conocimiento de lo absoluto, que está precisamente por fundarse, es lo que habría de presuponer; y además quedaría sin explicación ninguna y como pieza sobrante ese conocimiento al lado de la presencia misma de lo conocido.

Desde esta posición se echa una última mirada a lo insatisfactorio de toda teoría re-presentativa, cuando se trata de esclarecer lo que es el conocimiento. Una “especie”, o cualquier otra cosa que se presente como figura o imagen de un “en-sí”, nada puede aprovechar al cognoscente sin la presencia de la cosa misma, puesto que el valor de cualquier re-presentación sólo puede medirse ante el original que de algún modo ha de estar ya conocido. Así pues, todas estas teorías de mediación suponen ya una inmediatez. Aquí es donde Hegel hace intervenir la inmediata presencia del absoluto en el cognoscente, la cual posibilita a su vez una auténtica automediación. Pero tal mediación es entonces únicamente el proceso de explicar algo que siempre se había ya sabido. El sino de las cosas más fundamentales y obvias es el de quedar olvidadas constantemente. Hegel quería despertarnos de este olvido del absoluto.

Así llegamos a descubrir las últimas intenciones de estos primeros párrafos de la *Fenomenología del espíritu*, en consonancia con la interpretación de Heidegger, el cual destaca de

entre todas las ideas del pasaje precisamente la que resulta ser nuestro punto de llegada:

Sólo de paso, y ocultándolo en una frase accesoria, dice Hegel:

Lo absoluto está ya en sí y para sí en nosotros y quiere estar en nosotros. Este estar-en-nosotros (“parusía”) es en sí ya el modo como la luz de la verdad, lo absoluto, nos ilumina. El conocer lo absoluto está en el rayo de la luz, lo refleja, lo reverbera y es así a su manera el rayo mismo, no un simple medio mediante el cual se deba a descubrir primero el rayo. El primer paso que debe dar el conocer lo absoluto, consiste simplemente en aceptar y recibir lo absoluto en su absolutez, es decir, en su estar-en-nosotros. Ese estar-presente-en-nosotros –la parusía– es propio de lo absoluto en y para sí. (1960, pp. 112, 113).

### **3. Conclusión: implicaciones teológicas, antropológicas e históricas del conocer**

Heidegger subraya que lo hasta aquí realizado por nosotros, sólo de manera esquemática y en reconstrucción del camino de Hegel, es únicamente “el primer paso” en el conocimiento del absoluto. Pero al final de su comentario viene a decir que este es también todo el proceso preparatorio requerido para emprender la exposición de esta “ciencia de la experiencia de la conciencia” (como se llama la obra de Hegel en su primer intrincado subtítulo), la cual ciencia no es otra cosa que el conocimiento del absoluto. Por eso concluye Heidegger:

Sólo ahora puede comenzar la exposición de la experiencia de la conciencia. Empieza absolutamente con la absolutez de lo absoluto. Empieza con la más extrema potencia

de la voluntad de la parusía. Empieza con la más extrema enajenación de lo absoluto en su aparecer. Para poder echar una mirada hacia este aparecer, tenemos que aceptar lo aparente tal como aparece, y abstenernos de nuestras opiniones y pensamientos sobre él. Sin embargo, este encontrar y dejar es un hacer que sólo cobra seguridad y perseverancia a base del añadido de una conversación. Nuestro añadido consiste en que tratemos escépticamente el aparecer de la conciencia aparente que ya se nos acercó en la parusía, es decir, con los ojos abiertos para estar en la marcha en que la experiencia es la fenomenología de lo absoluto. (1960, pp. 172, 173)<sup>131</sup>

Con este último texto no pretende Heidegger glosar simplemente las ideas, que acaso suenan peregrinas, de lo que se ha llamado idealismo hegeliano: a través de cualquier glosa está revelando sus propias perspectivas filosóficas, así como también todo nuestro comentario a Hegel ha tenido el sabor de estas mismas preocupaciones heideggerianas.

Podríamos, con cierto comprensible afán de sistematización, distinguir incluso tres grandes líneas de pensamiento en las palabras de Heidegger, tres líneas muy suyas en torno a lo que parecería ser tan sólo el árido problema del conocimiento, pero tres líneas enlazadas también con la filosofía de siempre, al menos si tomamos como punto perennemente válido de referencia aquellas tres “ideas reguladoras” de Kant: Dios, alma, mundo.

Se deja vislumbrar en esta glosa ante todo una preocupación por el problema de lo (o del) absoluto, que es el tradicional problema de Dios, pero que para este filósofo se convierte en el problema –o misterio– del Ser en general, sin que afirmemos que por eso se identifique aquí el Ser y Dios; quizás sea una de las proyecciones más auténticas (aunque menos

---

131 En este, como en los pasajes transcritos anteriormente, nos hemos permitido hacer algunas correcciones indispensables al traductor español.

atendidas) de la encuesta heideggeriana en torno al Ser, esta que desemboca en el problema de Dios. El silencio suyo ante tan grande asunto (que no es silencio total) responde acaso a su íntima convicción de que se puede hablar de Dios hoy día sin haber tomado muy en serio lo que él mismo llama “olvido del Ser”, característica trágica de la filosofía occidental en sus etapas avanzadas, que llega a coincidir según Heidegger con el fenómeno que Nietzsche avizoró para nuestra época bajo el título de la “muerte de Dios”<sup>132</sup>. Hay una profunda actitud cristiana y casi profética en el “nuevo pensamiento” que Heidegger procura excitar ante aquel a quien nosotros los cristianos llamamos Dios: una “extrema violencia de la voluntad por la Parusía”, una búsqueda inicial del Absoluto a quien Hegel pareció dar su visión filosófica suprema, se convierte – gracias a una existencial “conversión” del pensamiento – en la obediencia ansiosa de “abstenerse de sus propias opiniones y pensamientos sobre el absoluto” para poder “aceptar su aparecer así como aparece”. Y esto puede significar para nuestra época: dejar a Dios ser Dios como él quiere serlo.

El tema del hombre, en segundo lugar, ha sido el que a Heidegger le conquistó la fama. De camino hacia una ontología fundamental escribió esa obra de fenomenología antropológica que es *Ser y tiempo* y que sirvió de inspiración a los existencialismos. Glosando a Hegel insinúa aquí Heidegger que la misma experiencia humana es la fenomenología del Absoluto. Pero, acaso más allá de los textos hegelianos, insinúa también que la experiencia, no siendo obra de crítica, es más bien un dejarse criticar por el Ser de las cosas; la experiencia es libertad para andar al encuentro de lo que aparece; es -con una palabra dura- escepticismo, visión desinteresada pero cautiva de antemano por aquel Ser o Absoluto que se despoja al darse como simple apariencia. El hombre, en la misma esfera del

---

132 Cfr. sin ir más allá, en el mismo volumen *Sendas perdidas*, los artículos “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto” (pp. 174- 221) y “¿Para qué ser poeta?” (pp. 22- 264).

conocimiento, se descubre ser libertad lanzada ya por otro, situada, amenazada por lo ambiguo, pero abierta al desocultamiento de la verdad y a un encuentro absoluto de Parusía.

Y por fin, el tema del mundo: es el que recoge desde el principio los otros dos temas del Ser y del Hombre, puesto que a este último lo define como “ser-en-el-mundo”. Solamente hay que notar el carácter histórico de ese mundo; en esta glosa a Hegel no se habla de cosas del mundo sino de tiempos y sucesos: de un comenzar y de un haber llegado, de un estar en marcha; de un mirar hacia adelante, de un virar hacia atrás; de un dejar y un hallar; de una enajenación y de una perseverancia. El mundo es la historia; y la historia es el camino del Absoluto (del Ser, de Dios) en el hombre. Este camino –de libertad como acabamos de evocarla dentro de la misma problemática del conocimiento–, pasa por la culpa y dejar pasar la gracia. Tiene por tanto violencias: la de una voluntad que se aferra absolutamente a sí misma y la de una absolutez que aparece oculta y enajenada como un mero aparentar. Así, en el mundo de este violento encontrarse, ve Heidegger caminar incontenible lo que la llegado ya: la Parusía.

Su actitud de filósofo, más que el “escepticismo” de esta glosa hegeliana, es la *Gelassenheit* de su obra más íntima: por “serenidad” suele traducirse esta palabra; y él mismo la explica como un dejarse llevar y un acercarse reverente a las cosas; en definitiva: “la apertura para el misterio” (Heidegger, 1959, p. 24). Este es el fondo o fundamento de todo conocer. Claro está que tal concepción de lo que es conocer parece ya encontrarse más allá de la letra de Hegel. ¿Estará también más allá de la auténtica fenomenología de su espíritu?

#### **4. Bibliografía**

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1973). *Fenomenología del espíritu*. (Traducción



española de Wenceslao Roas en colaboración con Ricardo Guerra) México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin. (1916). *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.

Tübingen: s/e.

—— (1959). *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.

—— (1960). *Sendas perdidas*. (Traducción española de José Rovira Armengol) Buenos

Aires: Losada.

—— (1962). *El ser y el tiempo*. (Traducción española de José Gaos) México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

### LA CRÍTICA Y SUS CRISIS

#### IMMANUEL KANT FRENTE A LA RAZÓN

##### Introducción

El propósito del siguiente estudio no ha sido recoger todo, ni precisamente lo inédito o menos conocido, de cuanto significa e importa la razón dentro del monumento filosófico que Kant nos legara, sino considerar en Kant el tema de la razón bajo la perspectiva de un interés más amplio que se enmarca en el título general de “la crisis de la razón”. Hablar hoy de tal crisis supone ser consciente de la especial importancia concedida a la razón desde los orígenes primeros en la empresa de ese saber profundo que Occidente pronto ha llamado filosofía. Supone también haber percibido el juicio al que se ve sometida esa misma razón en épocas posteriores del filosofar. ¿Cuáles son esas épocas? Difícil en verdad determinarlo, porque toda la historia de la filosofía puede aparecer en rigor objetivo como una crisis de la razón. Tal vez en fuerza de una “razón pragmática”, nos vemos llevados a considerar como “crítico” el período que se abre con el mismo Kant y va hasta nuestros días. Sin embargo, hay algo más que una relación extrínseca entre Kant y la crisis de la razón: mostrarlo es ya parte de este estudio.

Queda señalada así para nosotros la tarea de enmarcar la concepción kantiana dentro de la crisis que esta razón ha sufrido en los dos siglos últimos, pero justamente en cuanto la crisis empieza a cristalizar en Kant mismo y bajo su influjo se desarrolla después. Afrontaremos la tarea en dos pasos principales: primero, cuál es, en su contexto más propio, el significado de la razón según Kant. Segundo, cuál es la crisis que para la razón misma se contiene en esa concepción kantiana de razón; y esto segundo en dos partes y con un sentido doble: crisis que ha introducido Kant (en la forma expresa e intencionada casi siempre) dentro las anteriores concepciones; y, después, crisis que, sin que Kant lo pretendiera, queda en perspectiva gracias a su obra y va aflorando en la filosofía posterior, influida por él.

## **1. El sentido de la razón en Kant**

En forma espontánea solemos asociar la obra de Kant a la razón, sea porque se ve a este filósofo en la perspectiva del relacionismo de la Edad Moderna, sea sobre todo por el tema de sus dos grandes Críticas. Esto no obstante, se hace difícil dar una síntesis de lo que significa razón en todo el pensamiento de Kant, aun prescindiendo de sus primeras etapas, las precríticas y el motivo es doble: Kant no llegó a escribir un tratado expreso acerca de la razón en general, aunque repetidas veces vio su necesidad e incluso inició la tarea; en segundo lugar, su concepción de razón se entronca de tal modo en la de la tradición filosófica entonces vigente, que es imprescindible referirse a esta y distinguir dentro de la misma diversos planos del uso de este concepto: razón. Sobresale desde luego el plano lógico, especialmente en la *Crítica de la razón pura*; pero hay que considerar también las concepciones de la Psicología racional, uno de los tres tratados de Metafísica especial que según el esquema wolffiano, e incluso de acuerdo con el texto

de Baumgarten, tenía delante Kant para sus prelecciones. Más a fondo todavía está presente en Kant una concepción de razón que debe ubicarse dentro de la ontología (como metafísica general), disciplina también estudiada por él, aunque agudamente criticada: es aquella concepción griega, que atraviesa toda la tradición filosófica, de la razón como *logos* específicamente del hombre, y que como tal ha tenido siempre que ver con el empeño de descubrir el “ser del ente”, según la posición platónico-aristotélica; se estima que es este *logos* (o razón) del hombre lo único que permite cualquier mirada hacia el ser en general y lo que por tanto debe escudriñarse en la visión misma del ente (onto-logía).

Pues bien, ante estos diversos planos, conviene circunscribir en forma adecuada el contexto dentro del cual vamos a intentar entender el sentido profundo de “razón” en Kant, para organizar luego los datos provenientes de estos diversos planos según las líneas que en tal contexto aparezcan como instrumentalmente importantes. Por eso, en el intento de reconstrucción sistemática cuya responsabilidad asumimos por entero —aunque nos sirvamos de valiosos elementos contenidos en interpretaciones de comentaristas renombrados<sup>133</sup>— echemos por delante el examen del contexto ontológico general para irlo enfrentando luego con los resultados que ofrezca el contexto de la Lógica y finalmente de la Psicología racional.

---

133 Hemos aprovechado en particular, fuera de otras obras generales, la de Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1965). Las citas de las dos Críticas principales de Kant se hacen dentro del mismo texto con las siglas usuales en alemán: KrV (*Kritik der reinen Vernunft: Crítica de la razón pura*). KpV (*Kritik der praktischen Vernunft: Crítica de la razón práctica*). Las letras A y B designan como de costumbre la primera y la segunda impresión original de las obras kantianas. Los números se refieren a las páginas de la clásica edición alemana de la Real Academia de Ciencias de Berlín. Son del autor de este estudio las tres traducciones del alemán.

## 1.1. Contexto de Ontología general: razón como logos especificante

Según una ontología general, que ve en la analítica del ser humano un paso previo y determinante para el acceso al ser en general, la razón aparece como *logos*. En efecto, el hombre es, de acuerdo con esta concepción ontológica que procede de los griegos, un “viviente racional” (*ΖΟΟΝ ΛΟΓΙΚΟΝ*). En esta “definición” del hombre hay –como en toda definición a la manera de Aristóteles– un género (viviente) y una diferencia específica (racional = que tiene *logos*); el *logos*, traducido como razón (*Vernunft*) es, pues, lo que distingue a la especie hombre.

¿Cómo había entendido la tradición filosófica que vino desde los griegos hasta Kant esta “especialidad” del hombre consistente en el *logos*? De tres maneras fundamentales que se complementan, porque no son más que la articulación sucesiva, desde diversas situaciones de interés, de una sola intuición original; las tres maneras pueden asociarse con tres matices significativos de la palabra *logos*, tan rica en contenido filosófico: el *logos*, o *razón*, caracteriza al hombre cuando este adquiere una perspectiva metafísica de sí mismo ya sea por una visión exterior, puesto él frente a la naturaleza infrahumana, o también frente a la realidad suprahumana, ya sea por una visión interior, puesto frente a sí mismo.

### 1.1.1 El hombre, ser natural con espontaneidad

De frente a la naturaleza infrahumana, el género “viviente” (animal) significa todo aquello por lo que el hombre *es solidario con* esta naturaleza, la asume y la resume en sí a través de todos los grandes estratos de ella, llámense reinos (el mineral, el vegetal, el animal), o dinamismos (el físico, el químico, el biológico), o de cualquier otro modo. La diferencia específica “racional” significa entonces aquella manera de ser del hombre que le permite *superar* la naturaleza a través de todos esos mismos estratos naturales que él encarna. Logos aparece aquí con su básico sentido literal de *palabra* con la que el hombre

traspasa el mutismo de la naturaleza. Este aspecto de lo “racional” es el que se relaciona directamente con la concepción kantiana de la *espontaneidad apriorística* que él atribuye a lo que en el hombre llama “razón” (si bien no sólo a este sino igualmente a toda la subjetividad humana aun es sus facultades o funciones inferiores; queda abierta la pregunta, a ver si Kant concentra en la razón de un modo originario o particularmente representativo esta espontaneidad apriorística, pregunta a la que nuestro estudio responderá afirmativamente).

### 1.1.2 El hombre, ser finito con receptividad

Frente a la realidad suprahumana, y ante todo frente a Dios como aquel ser absoluto, o simplemente ser con subsistencia, admitido por la tradición filosófica desde los griegos hasta la Edad Moderna a través del Medioevo, el género “viviente” aplicado al hombre toma más bien la significación de *ente limitado* que posee en forma finita esa perfección suprema llamada vida. Pero la diferencia específica “racional” se baña entonces de un matiz peculiar –que también está en la voz griega de *logos* y más todavía en la latina *ratio*- el matiz de *medida*, de aquella potencia o modo de ser y actuar que permite recibir según una capacidad fija y proporcionada la perfección que en nuevas y nuevas realizaciones se le vaya comunicando desde la fuente infinita de toda plenitud. Repetida y recalcadamente es este aspecto de lo “racional” el que se manifiesta en la problemática kantiana de la *reciprocidad* y de la necesidad (o al menos inevitable presencia conflictiva) de lo *aposteriori* para todo lo que significa la razón en el hombre; dejamos aquí en igual forma abierta provisionalmente la pregunta sobre la aplicación de esta característica a toda y a sólo la *razón* en cuanto parte que es, según Kant, de la subjetividad humana; pero desde ahora puede verse que, si se admite que también Kant llega a tomar la razón como diferencia específica del hombre, el concepto de receptividad como razón le bastará para distinguir lo humano y la subjetividad humana

(al menos en unión con los otros dos aspectos de la razón, que ahora estamos exponiendo).

### **1.1.3 El hombre, ser para sí con trascendentalidad**

Por último, frente a sí mismo, el hombre se concibe a base del género “viviente” entendido como aquella manera fundamental de *ser él mismo para sí*, a partir de la cual puede luego concebirse lo infrahumano y lo suprahumano como esferas con las que está siempre en comunión gracias a este ser primordial que es la vida. Pero entonces la diferencia específica “racional” adquiere el sentido de una *trascendencia*, es decir aquella manera especial de ser que es condición posibilitante para ir más allá de sí mismo hacia la comunión (consciente y voluntaria) con todo lo que –de cualquier modo que se entienda– está en torno al hombre, por encima o por debajo de él. Aquí se insinúa otro matiz de *logos* al que la filosofía vuelve repetidamente desde Heráclito hasta Heidegger: logos como vínculo de unión, como *recolección*. La palabra con que hemos designado esta manera específicamente humana de ser en comunión y enfrentamiento con el todo sugiere ya el tercero de los grandes temas kantianos respecto a la razón: su *trascendentalidad*. También aquí echamos por delante la observación de que, si bien toda la subjetividad del hombre (y no sólo la razón) es, según Kant, trascendental, con todo, en un sentido profundo, viene a coincidir para nuestro autor la razón como trascendental con la subjetividad humana en toda su amplitud.

## **1.2 Contexto de lógica: razón como suprema función pensante**

Hemos comenzado por estas concepciones de trasfondo acerca de la razón, en las que hallamos a Kant básicamente concorde con la tradición filosófica precedente, concepciones pertenecientes a una analítica del ser humano como inicio fundante de la ontología general, que nos muestra el modo

de ser específico del hombre (la razón) en su inconmensurable alcance metafísico de acceso al ser de todo ente, infrahumano o suprahumano, mejor dicho: al ser del ente en general. Ahora debemos pasar a la consideración de aquel uso expreso que hace Kant del término razón, primero en un contexto predominantemente *lógico* y luego en el contexto de la *psicología racional* de su tiempo. Así se podrá apreciar todo el alcance de aquellas primeras concepciones –acaso demasiado vagas hasta ahora– que hemos ubicado en una ontología general.

### **1.2.1 Lugar de la razón dentro del campo cognoscitivo**

En el contexto lógico del término razón, aparece esta como la suprema función pensante. Aquí debemos remitirnos a los mismos pasajes de los escritos de Kant, especialmente a la *Crítica de la razón pura*: en esta obra, en la segunda parte de la doctrina trascendental de los elementos, que se titula “lógica trascendental”, trata Kant –al comienzo de la introducción– sobre la lógica en general. Lógica es la ciencia que se ocupa de una de las dos fuentes fundamentales del conocimiento en el espíritu del hombre: la facultad de espontaneidad, que produce conceptos y se llama entendimiento, frente a la facultad de la receptividad por la que se da la intuición y se llama sensibilidad. Lógica es pues, ciencia de las reglas de la facultad de pensar, o sea de producir y usar representaciones unificativas de aquella intuición gracias a la cual somos afectados por la presencia de las cosas; y todo esto, con el fin de poder tener de alguna manera las cosas mismas como objetos de nuestro conocimiento. Conocer, en el sentido técnico kantiano, es pensar lo intuitido sensiblemente. Como la lógica se refiere al pensar y al entendimiento que piensa, toda ella pertenece a la parte de elaboración dentro de la actividad cognoscitiva propia del espíritu humano. Ahora bien, la razón dentro de este contexto lógico no significa más que el ápice y el culmen del entendimiento en su función pensante.



De hecho, en estos capítulos a que aludimos se habla indistintamente ya sea del entendimiento solo, como término que conviene a toda la facultad de pensar, ya del entendimiento y la razón. Y en forma más explícita, y por ciento con palabras que recuerdan la tradición escolástica, aquel capítulo primero de la dialéctica trascendental que trata de “la razón en general” nos dice de este –distinguiéndola así del entendimiento en sentido más estricto, pero subsumiéndola bajo la facultad de pensar: “Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos, pasa de aquí al entendimiento y acaba en la razón, sobre la cual nada hay en nosotros más elevado para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento” (*Crítica de la razón pura*, *Kritik der reinen Vernunft*, KrV, A, p. 298)

### **1.2.2 Función unificativa en el uso lógico y en el trascendental**

Esta preeminencia de la razón dentro del pensamiento y de todo el campo cognoscitivo se documenta mucho más con la determinación de su esencia que intenta Kant en ese mismo capítulo por medio de la fórmula: razón es la facultad de los principios frente al entendimiento que es la facultad de las reglas (KrV, A, p. 299). Lo que es en un “principio” no se entiende sino al captar la amplitud que Kant quiere dar a este término, de modo que abarque las dos subdivisiones de la razón en cuanto a su uso teórico: la razón lógica o facultad de raciocinio y la razón trascendental o facultad de producir juicios y conceptos (llamados por Kant más propiamente “ideas”) que pretenden ir más allá de todos los objetos de una experiencia posible. Principios son, pues, aquellas proposiciones generales sintéticas *a priori* que la razón saca de sí misma y que aplica a normar los conocimientos del entendimiento, de tal modo que estos puedan o reducirse al menor número posible de condiciones generales (uso lógico en el raciocino) (KrV, A, p. 305) u ordenarse de acuerdo con las supremas

ideas reguladoras, pero inobjetivas, de nuestro pensamiento: alma, mundo, Dios (uso trascendental) (KrV, A, p. 309). En todo caso, la razón por medio de sus principios *a priori* opera la mayor unificación que cabe del conocimiento humano, realizando así en grafo sumo el ideal de la facultad de pensar, que consiste en poner unidad dentro de lo múltiple variado de la intuición sensible. Razón es, en el pensar, y –de modo general– en el conocer humano, lo supremamente unificante. Para Kant, la superioridad de la razón en el contexto lógico no proviene de que esta proporcione un nuevo y mejor acceso cognoscitivo a otras capas, acaso superiores, de la realidad de las cosas, ni de que amplíe nuestros conocimientos objetivos, sino de que confiere su perfección unificativa a ese mismo conocimiento que, siempre dentro de límites muy fijos, nos es dable tener de las cosas.

### 1.2.3 Relación al *logos*

Pero aquí precisamente es donde se muestra ya la eficacia de aquellas concepciones sobre la razón como *logos* especificante del hombre, que veíamos al comienzo: esta razón, ápice del pensamiento, es aquella misma diferencia específica de lo humano por la que al hombre se lo concibe como el ser que supera la naturaleza, resumiéndola sin embargo en sí; como al ser que es capaz de participar del infinito, siendo finito y limitado; como al ser que puede llegar a una comunión con el todo, siendo por esencia una mismidad para sí. Es el momento de exponer, siquiera sea brevemente, el significado de los tres temas kantianos que enlazábamos con estas tres versiones del logos-razón: espontaneidad, receptividad, trascendentalidad.

La *espontaneidad* de la razón en Kant traduce y actualiza la concepción de logos como facultad de superar la naturaleza: espontaneidad es lo propio de la razón kantiana, precisamente en cuanto suprema función dentro de la subjetividad: ya el criterio mismo para una gradación de las funciones del sujeto

en cuanto cognoscente<sup>134</sup> se toma de esta espontaneidad que no significa sino actitud *a priori*, o sea determinada por el sujeto mismo con exclusión de influjos que le vengan de fuera, *a posteriori*; en la intuición sensible existe ya espontaneidad (la de las formas puras de espacio y tiempo), pero muy entrelazada aún con la materia de la intuición; en el pensar intelectual es mucho más notable el aporte de la espontaneidad apriorística, pero todo este aporte es inseparable de la referencia objetivante a la intuición por la que el sujeto es afectado *a posteriori*; en el pensar racional o pensamiento puro, en cambio, toda la actividad es apriorística; la razón es por tanto aquel principio activo en que se muestra ejemplarmente la esencia de la subjetividad humana como espontaneidad, es decir como capacidad de superar, en el conocimiento de los objetos pertenecientes a la naturaleza, ese modo de ser natural que se impone en la intuición, pero que ya en esta misma queda sobrepujada por las formas “sinópticas” *a priori* de espacio y tiempo, que son formas del sujeto; en los juicios del entendimiento, por los conceptos puros o categorías con los que el sujeto hace una síntesis, de las sensaciones, así, pero siempre síntesis subjetiva y *a priori*; y en la razón finalmente, en la cual lo que se unifica y ordena por ideas puras *a priori*, no es ya la intuición sensible condicionada por las cosas que forman parte de la naturaleza, sino únicamente nuestros conocimientos, que no son ni pueden concebirse en manera alguna como parte de la naturaleza.

Hay que confesar que el todo de conjunto que resuena en la *Crítica de la razón pura* (teórica), por dominar allí la polémica del criticismo contra el dogmatismo, amenaza oscurecer a veces el sentido de las auténticas valoraciones kantianas frente a la espontaneidad de la razón: puede adquirirse entonces la

---

134 Esta gradación existe según Kant, como se echa de ver en el pasaje de KrV, A, p. 298, citado más arriba, a pesar de que en el otro pasaje igualmente citado, KrV, A, p. 51, se dice —desde otro punto de vista— que no puede referirse el entendimiento a la sensibilidad o viceversa.

impresión de que Kant considera este apriorismo de la subjetividad y particularmente el de la razón pura (que simboliza ejemplarmente lo específico de toda la subjetividad humana) como un hecho que hubiera que reconocer con cierta vergüenza, como si toda la actividad especulativa del hombre fuera un cierto engaño en el que diéramos por verdad que se impone lo que en realidad no es más que producto de nuestra propia subjetividad que imponemos a las cosas. Nada más alejado de la intención de Kant. Aun cuando polemiza en la dialéctica trascendental contra la “apariencia” trascendental, que es una “ilusión” ocasionada por la razón necesariamente, no deja sin embargo de advertir lo que la *Crítica de la razón práctica* subrayará y fundamentará después: que esta necesidad racional de pensar más allá de los objetos de experiencia, gracias a las ideas de alma, mundo y Dios, esta necesidad de superar la naturaleza, apunta hacia la excelencia del espíritu humano, en definitiva hacia su libertad y su pertenencia a lo que Kant llama un mundo suprasensible, una comunidad de personas en un reino de finalidades.

En segundo lugar, se nos descubre ahora el alcance de la *receptividad* de la razón kantiana como aquella capacidad específica del hombre por la que, siendo limitado, puede él sin embargo hacerse partícipe, en forma muy peculiar, del infinito. Hablando del pensamiento, cuyo ápice y, casi diríamos, esencia vimos que en el hombre se ha de atribuir a la razón, afirma Kant, al principio enteramente de la primera Crítica, que todo pensar apunta como un medio hacia el fin que es la intuición (KrV, A, p.19); de esta manera, la perfección del conocimiento debe asignarse, sugiere expresamente Kant, a un entendimiento “que sea por sí mismo intuitivo” (y que no tenga que suponer la intuición como dada previamente a la actividad propiamente intelectual); que sea “como un entendimiento divino que no se represente objetos dados, sino por cuya representación se dan al mismo tiempo o se produzcan los objetos mismos” (KrV, B, p. 145). El ideal de la razón viene

a ser aquella “intuición originante” exclusiva del Ser Principal (*Urwesen*), cuyo conocimiento es todo intuición y no pensamiento, porque este último “acusa en todo tiempo fronteras y límites” (KrV, B, pp, 71, 72). Parecería que aquí estuviéramos ahora esforzándonos en presentar empequeñecida esa misma razón no intuitiva sino unificativa de la intuición, que antes mostrábamos exaltada por Kant. Pero en realidad lo que hacemos es ofrecer desde otro aspecto complementario y casi antitético la misma diferencia específica del hombre: la razón es precisamente lo que distingue al hombre, porque en ella como receptividad radical reside la potencia de participar dentro de límites la perfección ilimitada del conocimiento divino.

Ahora bien, puede objetarse que Kant parece poner la receptividad no en la razón sino en la facultad sensitiva, cuando dice expresamente, en aquel lugar que aducíamos más arriba: “la receptividad de nuestro espíritu para acoger representaciones, en cuanto de algún modo es este afectado, la vamos a llamar sensibilidad” (KrV, A, p. 51); a esta sensibilidad enfrenta él a renglón seguido el entendimiento, coronado por la razón. Sin embargo, observamos que una cosa es atribuir a una facultad particular (llamada sensibilidad) aquella función en que, gracias al hecho del “ser afectado”, se patentiza más inmediatamente la receptividad del espíritu, y otra cosa es caracterizar por la receptividad todo el “espíritu” mismo (Kant utiliza el término difícil de traducir para nosotros: *Gemüt*; y no el término clásico antes y después de Kant: *Geist*). Y, de hecho, según Kant, este “espíritu”, que se resume en la razón como en su máximo exponente, es todo él receptivo: por eso precisamente también la razón misma, como función particular, (y no sólo la sensibilidad) tiene necesidad de depender de las cosas exteriores para cumplir su papel unificativo de lo diverso. Una y otra vez insiste Kant en que no es posible una actividad intelectual sin la intuición sensible; más aun, la pura actividad *a priori* de la razón trascendental, como suprema ordenadora

de los conocimientos intelectuales por medio del sistema de ideas trascendentales (alma, mundo, Dios), si bien no necesita de intuición sensible para realizarse, sin embargo no tiene en definitiva sentido ninguno sin las cosas externas, no digo ya las cosas en sí que correspondan a esas ideas –porque de tales cosas no se trata en el campo teórico-, sino las cosas sensibles cuyo conocimiento es el que tiene que ordenarse por medio de aquellas ideas.

El mundo superior de la racionalidad teórica pura, *a priori*, aparece en Kant como el máximo documento de la sumisión que echa sobre sí el hombre finito para poder de algún modo asemejarse al conocer infinito de Dios. Para Dios conocer es pura espontaneidad y por tanto simple intuición intelectual productiva; para el hombre conocer es sólo participar de lejos, pero activamente, en esa perfección divina, y por tanto significa total receptividad. Esta receptividad comporta necesariamente el que se diversifiquen y se subordinen entre sí los aspectos que se presentan identificados dentro de la pura espontaneidad del conocer divino: la receptividad comporta ante todo que lo intuitivo se dé en un ser afectado por algo exterior, en un acoger la materia del conocimiento; y luego que lo intelectual productivo y unificado no se extienda más que a la forma del mismo conocimiento cuya materia se debe cada vez acoger de fuera. Por lo demás, incluso esa misma forma, que se debe a lo espontáneo de la actividad cognoscitiva, no se aplica en absoluta espontaneidad a la materia del conocimiento, sino con una sumisión, con una “receptividad” que se manifiesta por lo menos en estos dos hechos: primero, en que determinadas formas (o mejor dicho determinados aspectos de una forma) actúa como si se sometieran a determinadas exigencias de determinadas cosas en sí, por más que esta “determinación” no pueda explicarse ulteriormente en el sistema kantiano (véase sobre todo el capítulo, central pero siempre enigmático, del esquematismo en la primera Crítica); segundo hecho, que al fin y al cabo todas las formas *a priori* son, no leyes

cualesquiera que el espíritu impusiera a su arbitrio sobre la materia del conocimiento, recibida “de fuera”, sino las leyes de su propio ser; las formas de subjetividad en cuanto tal; al acatarlas y al hacerlas valer para la materia que recibe, a fin de poder conocer objetos, el espíritu no hace más que mostrarse receptivo ante sí mismo, aceptarse como algo ya dado, ya puesto, como una estructura y unos límites fijos. Pero al recibirse a sí mismo, supremo acto dentro de todo lo entrañado por la receptividad, está ejerciendo también supremamente aquella misma espontaneidad que culmina en la razón y que le permite tomar parte, dentro de sus límites, en la perfección divina del conocimiento como autoconciencia y como comunión o trascendencia con “lo otro”.

Así se anuncia ya el tercer tema kantiano, el de la *trascendentalidad* de la razón, relacionado también en forma directa con la tercera concepción tradicional del logos especificante del hombre; es la capacidad de salir el hombre de sí mismo hacia el todo, sin dejar de ser un “viviente para sí”. Lo trascendental: he aquí un concepto decisivo para toda la crítica kantiana; hay que distinguirlo con cuidado de lo trascendente, es decir de aquello que como una “cosa en sí” está sobrepasando, “tra-scendiendo” la experiencia, esto es, el conocimiento de lo sensible. Trascendental es aquello que se refiere no a objetos (ni mucho menos a cosas en sí) sino a nuestro conocimiento de objetos, en cuanto que la posibilidad y el uso de este conocimiento están condicionados *a priori* por la manera de ser del sujeto mismo cognoscente (KrV, B, p. 25; A, p. 56). A pesar de esta importantísima distinción, es lo cierto que en Kant el concepto de “trascendental” tiene una íntima subordinación al de “trascendente”. Suena muy extraño, pero lo han comprobado así todos los investigadores que nos han abierto la vista para el Kant metafísico, sobre todo en los trabajos por el segundo centenario del nacimiento del filósofo hace ya 50 años, y más recientemente Heidegger. Según estas investigaciones, podemos concluir que la “mismidad”

del sujeto kantiano, vuelto sobre sí mismo en aquel núcleo de todo el proceso cognoscitivo que es la “apercepción trascendental del yo”, coincide con la apertura radical de una “trascendencia” hacia “lo otro”. Mismidad y trascendencia del sujeto, tomadas juntamente, son las que constituyen su trascendentalidad.

Ahora bien, este concepto de lo “trascendental” penetra todas las funciones del sujeto cognoscente estudiadas en la *Crítica de la razón pura*: por eso hay en esta una estética trascendental y una lógica trascendental; esta última comprende a su vez una analítica (del entendimiento) y una dialéctica (de la razón en sentido más estricto), ambas trascendentales también; a todo lo cual se añade por fin una metodología trascendental. Es que, en realidad, Kant ha concebido que todo sujeto cognoscente está de forma radical referido a sí mismo en el proceso de conocer, y por tanto referido a lo otro, distinto de sí; conocer es ser luminosamente uno mismo en comunión con lo otro; porque ser sujeto, ser hombre, significa esta mismidad en comunión, o esta comunión en interioridad reflexiva. ¿Cómo explica esto Kant? Lo ilustraré únicamente con una referencia al hecho céntrico de la apercepción trascendental, aquel que mereció lo principal y lo más amplio de los esfuerzos de nuestro filósofo cuando revisó su *Crítica* para la segunda edición. Se trata allí de la pura autoconciencia del yo como un “yo pienso”, representación simple de sí mismo que está en la base de cualesquiera otras representaciones sensibles o intelectuales, porque en ella se funda *a priori* toda la posibilidad del conocimiento; consiste, pues, en una “unidad sintética y originante”, es decir que de ella brota la posibilidad de diferenciarse algo así como dos polos en el conocer, pero unificados de antemano en la simple unidad del yo: estos dos polos son el sujeto cognoscente y todo aquello que como un objeto puede presentarse ante el sujeto. El yo es esencialmente yo pienso; pero ese “yo pienso”, que de suyo —como vimos, citando a Kant— tiende siempre a la intuición, no tiene lugar



sino —continúa la cita— “en cuanto se nos da el objeto; pero esto sólo es posible, al menos para nosotros los hombres, bajo la condición de que el objeto afecte de alguna manera nuestra mente” (*Gemüt*) (KrV, B, p. 33). Así pues, todo el proceso cognoscitivo está colgado de este punto, dice Kant (KrV, B, p. 134), que es la unidad sintética de la apercepción. Y él la llega a identificar en este mismo pasaje con el entendimiento mismo (en su acto originario); pero ya sabemos que el ápice de este entendimiento que dice “yo pienso” es, según Kant, la razón misma, de la cual, como potencia “arquitectónica” (KrV, A, p. 832) afirma también que “sin esta no tendríamos uso alguno coherente del entendimiento” (KrV, A, p. 651).

La razón es, pues, en su sentido kantiano fundamental, aquel principio donde radica a un tiempo, y en virtud de una misma síntesis previa, la posibilidad de autoconciencia del yo y de conocimiento objetivo de las cosas. Debemos omitir aquí toda reflexión sobre el sentido más profundo de aquella propiedad del sujeto que explicaría hasta el fin esta racionalidad trascendental de su actividad cognoscitiva. ¿Es acaso la temporalidad, como ha querido mostrarlo Heidegger, de modo que la misma razón se funde al fin y al cabo en la “imaginación trascendental”, cosa que parece insinuarse en la edición primera de la Crítica? En todo caso valga aquí de resumen lo que dice ese intérprete de Kant: “En la esencia de la razón pura, esto es de la razón pura teórica, hay ya libertad, en cuanto esta quiere decir ponerse bajo una necesidad que uno se da a sí mismo” (Heidegger, 1965, p. 142). Y lo que la razón se impone aquí a sí misma como ley espontánea, no proviene más que de la misma razón, es la necesidad de no ser pensante ni autoconsciente sino ante el requerimiento de una afectación venida del exterior, de lo que no es el sujeto. Y concluye Heidegger: libre es la razón no por su espontaneidad a secas, sino porque esta espontaneidad es receptiva; en una palabra, concluyamos nosotros, por su trascendencia. Esto nos remite al siguiente punto de nuestro estudio.

### 1.3 Contexto de Psicología racional: razón como suprema facultad humana

Debemos abordar ahora la razón en el contexto filosófico de la *psicología racional* que constituía el marco de referencia para las prelecciones y los escritos de Kant. Así aparecerá la razón, no sólo como suprema función pensante (según el contexto lógico que acabamos de examinar) sino también como facultad suprema en la totalidad del espíritu humano.

#### 1.3.1 Luz primordial que rige voluntad y entendimiento

Según esa psicología racional en que se recoge la tradición de los griegos y los medievales, se reducen a dos fundamentalmente las “potencias del alma”, las “facultades del espíritu”: hay una capacidad cognoscitiva, llamada con ese término plurivalente que cobra aquí su acepción más general: entendimiento (*Verstand*); y una capacidad volitiva, la voluntad (*Wille*). De acuerdo al conjunto de la obra kantiana no cabe duda ninguna sobre el hecho, aun terminológicamente inexpugnable, de que para Kant hay un supremo principio que norma y regula tanto al entendimiento cuanto a la voluntad, y está consiguientemente por encima de la actividad de ambos: es la razón (*Vernunft*), que por lo mismo se diferencia, siendo una misma, en dos primordiales aspectos: razón teórica y razón práctica. Estos son también los dos grandes temas de las dos primeras Críticas publicadas por Kant. Esta concepción tan totalizante y excelsa de la razón desborda toda lectura meramente lógica y movió por lo mismo a Kant a un estudio que nunca pudo ejecutar satisfactoriamente: ya en el periodo de trabajo preparatorio antes de la *Crítica de la razón práctica*, al poner prólogo a su *Fundamentación de la metafísica de la moralidad*, vislumbraba Kant la tarea de mostrar “la unidad de la razón práctica con la teórica en su principio común” (KrV, B, A, XIV); pero después, en la misma *Crítica de la razón práctica* muestra que esa tarea sigue siendo para él sólo un anhelo

todavía remoto aunque fundado en inevitables exigencias de la misma razón humana (A p. 162). Por fin, en la tercera Crítica, de la facultad de juzgar, pretende ponerse a la obra, pero los resultados se limitan a examinar el problema de reconciliar entre sí la libertad moral y la necesidad natural. No nos queda otro remedio que recoger e interpretar aquellos datos, no siempre sistematizados por Kant pero sí afirmados por él con énfasis particular, que nos presentan la razón como facultad unitaria y suprema.

Empecemos por recordar que Kant no hace más que seguir la tradición cuando dice que la razón regula nuestra voluntad; pero la tradición que esto afirma era la que suponía existir un primado del entendimiento sobre la voluntad. En cambio, Kant sostiene el primado de la voluntad sobre el entendimiento aun en lo que se refiere a descubrir campos del saber. Por tanto, tenemos aquí una nueva concepción, según la cual esa misma razón que es norma suprema del entendimiento lo es también para la voluntad, pero no por ser razón especulativa, sino por ser razón *pura*, apriorística, la cual domina igualmente el campo teórico y el campo práctico. Lo que está por justificarse al comienzo de la *Crítica de la razón práctica* es precisamente que la razón en cuanto pura o apriorística sea por sí misma práctica sin serle necesario, para mover la voluntad, ningún motivo sacado de la experiencia (A, pp. 30-31). Kant muestra que indudablemente es así, recurriendo para ello al hecho de la ley moral que por el imperativo categórico se da la razón a sí misma: obrar siempre de tal modo que, sin atención a ningún motivo empírico, la propia máxima de acción pueda servir de ley universal para todos los hombres.

La razón es, pues, para Kant una facultad que independientemente de la primacía que pueda haber entre conocer y obrar, es razón práctica a la vez que teórica, rige a la voluntad en igual forma que el entendimiento, por medio de principios *a priori*, sacados únicamente de la razón pura misma y no de

ningún uso empírico de cualesquiera facultades. Sin embargo, hay que confesar que en cierto sentido la razón parece pertenecer más al campo teórico: porque en todo caso la razón es facultad “representativa”: su acto es siempre “representación” (*Vorstellung*). Y esto aun cuando, como razón práctica pura, determina el uso de la voluntad<sup>135</sup>. El sujeto no puede, pues, tener actuación alguna —teórica o práctica— referente a objetos, si no es en una representación, en una luminosidad de la razón. El mismo imperativo categórico contiene una representación, la del deber (*Sollen*), que difiere de todas las representaciones del campo teórico, pues no está “captada” sobre ningún objeto de conocimiento o de volición, ni es fruto de ninguna intuición ni empírica ni pura, ni se obtiene de otros datos de la razón (A, pp. 55, 56), sino que como mera síntesis *a priori* viene a ser la luminosa autoconsciencia original de la razón pura en cuanto práctica. Por eso, en definitiva, no es que la razón sea más teórica que práctica, sino que es luminosa por esencia —estamos en la cumbre del racionalismo— y sólo así domina el conocer y el obrar.

De este modo bien podemos caracterizar a la razón kantiana como la luz primordial del espíritu que en cuanto autoconsciencia precede y rige toda la actividad en el sujeto, sea la del entendimiento (razón teórica), sea la de la voluntad (razón práctica). Esta luz es de tal naturaleza que puede iluminar el ámbito de la realidad no sólo a través del conocimiento por representaciones teóricas, siempre limitadas en su valor objetivo al campo de la experiencia; sino también a través de la misma voluntad, por representaciones prácticas que con inmovible certeza y autenticidad nos llevan más allá de la experiencia del mundo inteligible de las cosas en sí (KpV, A, pp. 74-75).

---

135 Cfr: la Introducción a la *Crítica de la razón práctica*, donde se define la voluntad como “facultad, sea de producir objetos correspondientes a representaciones, sea al menos de determinarse a la realización de los mismos...” (A, pp. 29, 39); el subrayado el nuestro.

### 1.3.2 Nueva relación al logos

Con el resultado de esta visión enmarcada en la psicología racional que manejaba Kant, podemos nuevamente volver en forma breve a la triple temática del logos, y sondear todavía más su importancia dentro de la analítica del hombre que es fundamental en el filósofo de Königsberg. Repasemos qué dice ahora para la razón esa espontaneidad, esa receptividad, esa trascendentalidad. La espontaneidad de la razón, primeramente, nos aparece como traducción de aquel constitutivo de la subjetividad humana descubierto en los últimos análisis que preceden: la libertad. Razón como suprema facultad del hombre es libertad como autonomía. Si ya en la razón teórica descubríamos cómo la espontaneidad anunciaba el ser libre, en cuanto es espontaneidad para imponerse una receptividad como la ley propia, ahora vemos que la razón práctica entraña libertad por su esencia misma; más aún, que razón significa simplemente libertad: si a esa luz suprema del espíritu la caracterizamos como autoconciencia, más profundamente le corresponde la característica de autonomía y esto también en su uso teórico, aunque naturalmente resplandece más en el uso práctico al cual —como se indicará enseguida— queda subordinado el teórico.

En segundo lugar, la receptividad se manifiesta así mismo más llena de sentido. Razón significa doblegarse de tal modo ante la realidad, estar de tal modo remitido a ella, que toda autonomía no viene a ser sino respeto de esta misma realidad. Impresionan las páginas en que Kant analiza el “respeto” como sentimiento puro *a priori* fundamento en la ley moral, y que nos descubren una razón reverente ante su propio principio, victoriosa en su autonomía de todo amor propio y de toda presunción (KpV, A, pp. 128-130; Fundamento de la Metafísica de la Moralidad, A, pp. 41-42). El respeto ante sí es respeto a un orden de cosas que es orden de finalidades (cfr. *Crítica de la facultad de juzgar*, segunda parte) y que está fundado y garantizado por el Ser supremamente libre (KpV, A, pp. 223- 226),

el Ser modelo de la razón, ya en su uso teórico (como antes vimos), ya en su uso práctico (como expresa la *Crítica de la razón pura*, A, pp. 57-58), de tal manera que toda la actividad racional está guiada por el “proceso interminable” de acercarse al divino ejemplar (ibidem).

De esta manera emerge, en tercer lugar, la trascendentalidad de la razón como el principio de apertura al orden metafísico en toda su amplitud, a la auténtica realidad de las cosas, a través de la dualidad integrada de un mundo sensible y otro suprasensible o inteligible, según los nombres que Kant aquí utiliza. Razón es apertura de la mismidad del yo al todo de una realidad universal ordenada teleológicamente. Se construye así, gracias a la investigación de la razón sobre sí misma, aquella metafísica inherente a la naturaleza humana (*Naturanlage*) que en sus últimos años quiso escribir Kant, sin lograr hacerlo: una metafísica que, basándose en la crítica, sería dogmática pero práctica, y que no constituiría una ciencia, pero sí un saber superior de incommovible certeza, a salvo de todo ataque o de todo falso apoyo que quisiera venirle de un uso simplemente teórico de la razón. A la luz de esta metafísica práctica (es decir, basada en el hecho de la moralidad autónoma) aparece la misma razón especulativa y toda su lógica nos da un aspecto del mundo (incluso de nosotros mismos) que no puede considerarse ya como una *parte* de la realidad total, al lado de la cual estuviera esa otra parte emigmática constituida por las cosas en sí, sobre todo las cosas llamadas suprasensibles (Dios, el alma inmortal, la acción libre, los fines, la intercomunicación personal). No, la realidad total y auténtica conforma toda ella un mundo inteligible, al que pertenecen no sólo las personas espirituales, sino la materia como esa multiplicidad de sustancias simples y dinámicas a las que propendía el pensamiento de Kant en su madurez. Este mundo inteligible está sujeto a la suprema ley de la libre autonomía de una comunidad de personas en que se realiza fines dentro de un inacabable progreso hacia el Infinito. Es en este mundo donde está radicado

el hombre y en él actúa directamente, pues su razón humana es congenial a la realidad así descrita. Pero para poder actuar en el mundo necesita poder dominar ciertos sectores de él, y por eso la razón humana, que es práctica por esencia, tiene también una función teórica de cara a estos sectores particulares: de ellos le llega un influjo que, al afectar la subjetividad se recibe de manera sensible y se piensa de manera lógica. Así la razón en su actividad teórica llega a construir una ciencia que le permite enseñorearse de la “naturaleza”, es decir, -según la definición de Kant (KpV, A, p. 74)- enseñorearse de aquella esfera de la realidad que el hombre teoretiza y concibe sometida a la ley de una causalidad necesaria. Sin embargo, esa causalidad necesaria, lo mismo que todo el sistema de nuestra representación objetiva, teórica, lógica, científica, del mundo de la experiencia constituye un mero ropaje que con el nombre de “mundo o naturaleza sensible” no es más que el hacerse presente una esfera del verdadero mundo, del inteligible, ante nuestra razón y según los modos de nuestra razón limitada, receptiva, trascendental; pero por lo mismo, ante nuestra razón capaz -en su mismidad autoconsciente y autónoma- de comunicar a su manera con el todo.

## **2. La crisis de la razón en Kant**

Nos toca examinar ahora en qué sentido esta diversificada concepción total de razón en Kant entraña una crisis filosófica para el mismo pensamiento llamado racional. Crisis es juicio ante un tribunal acerca de un sospechoso o acusado. Supone incertidumbre y temor; pretende obrar un discernimiento. Aquí tenemos lo inaudito de que uno mismo es el sospechoso acusado y el juez. Una misma la luz incierta y la luz del discernimiento.

Veamos, ante todo, en qué forma Kant significa para la concepción anterior una crisis, es decir la sospecha, la

incertidumbre y a un tiempo también la sentencia que dis-cierne. Luego veremos cómo en la concepción kantiana se prefigura ya una nueva crisis, que la filosofía posterior ha patentizado.

## **2.1 Crisis por Kant a la concepción anterior**

Tres aspectos pueden tomarse en Kant, que en este contexto significan crisis para la filosofía anterior: la razón como teórica, la razón como práctica y la razón como crítica.

### **2.1.1 La razón como teórica**

El creer optimista en la razón, propio de la época del racionalismo, se sintetizaba en el principio leibniziano que, anunciado en latín como *principium rationis*, se traducía decididamente al alemán como *Satz con Grunde* = principio de fundamentación; la razón, suprema forma del pensar humano, aparecía como el fundamento de todo ente; el ser se entendía como dotado de una racionalidad total. Contra ese optimismo, al que tacha de dogmático, dirige Kant su crítica de la razón teórica y cree demostrar que esta razón no es más que el modo de ser del hombre que presta a las cosas conocidas su propio modo de ser (en definitiva, temporal, de donde –como Heidegger ha intentado deducir– resultarían todas las formas *a priori* de la subjetividad, desde el espacio hasta los conceptos puros del entendimiento). Luego el ser en general desborda con mucho la especulación de la racionalidad humana. Lo que son las cosas en sí mismas, el “número”, no puede es-cudriñarse por una teoría racional. Esta es la sentencia y el discernimiento, contra toda fatua presunción del pensar. Pero ya vimos que esta sentencia permanece dentro del ámbito tradicional de concepciones optimistas sobre la razón, en cuanto conocer así limitadamente, en el escueto reducto de la experiencia donde se nos presentan las cosas como “fenómeno”, es también una manera de participar en el supremo y perfecto conocimiento divino, para el cual conocerse a sí mismo es



igual a conocer intuitiva y creativamente todo lo demás. En la medida en que, según Kant, el pensamiento racional del mundo tiene que humillarse a reconocer sus modestos límites, en la misma medida ha quedado encumbrado y exaltado el rango de autoconocimiento en el que de algún modo comunica el hombre con todo lo demás; es cierto que no en la manera de simple intuición especulativa, propia de Dios; pero esta divina intuición sigue apareciendo en Kant como la añoranza fundamental de la razón humana. Y es esta línea kantiana la que han prolongado luego los filósofos jesuitas de este siglo, primero el belga Maréchal y en su seguimiento varios otros de habla francesa, luego los alemanes Rahner y Lotz (estos en estrecha cercanía de Heidegger), y finalmente el canadiense anglófono Lonergan, para citar sólo unos nombres ya consagrados.

### **2.1.2 La razón como práctica**

En Kant significa para las concepciones filosóficas anteriores una crisis de mucho mayor alcance todavía: sólo en la razón práctica aparece la perfecta espontaneidad y autonomía: (aunque allí también como autosumisión a un orden de cosas), que ya la razón teórica muestra en sí. En todos los aspectos básicos, incluso en el de permitir una noticia de las cosas, es la praxis de la razón superior a su teoría: en efecto, los conceptos que en la razón teórica se dan como inevitables aunque también como inobjetivos y peligrosamente falaces, la libertad, la finalidad, la espiritualidad e inmortalidad del alma, Dios y el orden absoluto del universo, cobran en la razón práctica suprema validez, aunque con ellos no pueda elaborarse lo que se llama una ciencia objetiva, sino más bien lo que Kant llama una fe, que posee certeza universal. Es fe en sentido filosófico moral, no en sentido religioso (y por lo demás Kant reduce toda la religión a la moral). Y aquí está la crisis para toda la filosofía intelectualista que viene desde los griegos, impugnada ya por tantos golpes del nominalismo y del voluntarismo medievales, y luego el pragmatismo empirista

de la Edad Moderna; el golpe más fuerte viene ahora del mismo racionalismo, en su empeño de poner a salvo, por encima de todo pensamiento, la moral y la religión. Porque lo supremo en la razón –viene a concluir Kant– no es conocer lo que las cosas son (esto nos es imposible si lo tomamos en sentido absoluto; un conocer, restringido en su campo y referido en su validez sólo al fenómeno, lo tenemos únicamente para los objetos sensibles). Pero es que tampoco es necesario el conocer absoluto para lo que hay de supremo en la misma razón, que es la praxis entendida como actuación moral autónoma. Parece anunciarse aquí esa fuerte línea estructural de un nuevo pensamiento, el de Marx, quien habría de decir: “Lo que han hecho los filósofos es *interpretar* en mundo de diverso modo; lo que importa en cambio es *transformarlo*” (*La ideología alemana. Tesis sobre Feuerbach*, tesis 11, 1971, p. 341).

### 2.1.3 La razón como crítica

Por último, significa en Kant no simplemente una capacidad de juzgar otras cosas, sobre todo esos famosos “objetos metafísicos”, al tratarse de la teoría, o esa moralidad denominada en la Crítica práctica con desprecio “empírica”, por más que apela a Dios o al bien; no: la crítica más importante es la autocrítica, que por lo mismo podría llamarse crítica de la razón trascendental y comporta mucho más que la popularizada crítica del conocimiento: es la autocrítica de aquella suprema facultad que rige al pensar y al querer, como luz plenamente espontánea. Nunca antes de Kant se hizo en la filosofía un esfuerzo tan notable por señalar límites, por acortar competencias, por poner a prueba seguridades obvias, y esto al supremo nivel que emergía ante la conciencia escudriñadora, en la razón. De este modo se puso también revolucionariamente de manifiesto que no era siquiera el primado de la praxis sobre la teoría lo más importante de la razón; por eso no existe en Kant un correspondiente primado de *bonum* sobre el *verum*: por sobre todo está lo que podríamos llamar

el *ipsum*, la mismidad, la subjetividad: esta es para Kant lo supremo, no sólo en la escala de las cosas, sino también entre las clásicas nociones trascendentales del ser. En esta visión se anuncia otra de las grandes líneas de fuerza para la próxima filosofía, que tendrá en Hegel su patriarca: “todo se reduce... -dice este en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*- a concebir y expresar lo verdadero no como *substancia* sino a sí mismo como *sujeto*” (Hegel, 1970, pp. 22-23).

## 2.2 Crisis para Kant desde la concepción posterior

Y así estamos ya repitiendo la alusión a las corrientes del filosofar que han venido después de Kant, y que, al ir desarrollando o contrastando las nuevas posiciones kantianas, introdujeron también una fecunda crisis en éstas<sup>136</sup>. Insinuaremos sólo dos capítulos de esa crisis posterior: la tensión entre teoría y praxis; la desenmascarada autosuficiencia de la razón.

### 2.2.1 La tensión entre teoría y praxis

¿Logró Kant una verdadera síntesis entre estos dos polos? El desglose de esta primera pregunta tendría que recoger las inquietudes que habrán surgido de la mera exposición precedente. ¿Son en realidad dos polos en tensión, o cómo deben concebirse las relaciones entre estos términos? ¿Caracteriza este problema la entraña misma del ser humano; y se vislumbra sólo desde aquí el problema del ser en general? Estas han sido preocupaciones primarias de la filosofía postkantiana, que metieron la crisis en el corazón del sistema. En continuidad de diversa índole con los temas de Kant, ha

---

136 Puede verse tales corrientes representadas simbólicamente en las figuras estudiadas por el primer encuentro internacional de Filosofía, organizado en febrero de 1976 por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; con todo, frente a esta gran vertiente que, no sin zozobra pero tampoco son “razón”, me atrevería a llamar metafísica, hay en la racionalidad contemporánea otra vertiente de mucho influjo, emparentada también con Kant: el positivismo de la filosofía analítica, que en este encuentro no se consideró.

vuelto a aparecer el intelectualismo (así en ciertas facetas de la obra de Schelling y en algunos sistemas neoescolásticos) y el voluntarismo puro (así sobre todo en Fichte, y de modo pesimista en Schopenhauer); pero también se ha abierto el paso para una nueva aproximación: la crítica trascendental a teoría y praxis desde el complejo engranaje mismo de la praxis y la teoría (así en la dialéctica de Hegel y de forma innovadora en Marx). Hegel pone la conciencia como el lugar donde se llega a plantear, discernir y superar el problema de praxis y teoría. En la conciencia también encuentra su lugar originario la fenomenología de Husserl. Y a la conciencia apelan los que pretenden ver una ruptura de la misma razón dialéctica o fenomenológica, en seguimiento de Kierkegaard. La conciencia, como razón práctico-teórica, sigue siendo el punto de partida para quienes se inspiran en Hegel y Husserl, por un lado, y en Kierkegaard y Dilthey por otro: para la filosofía existencial, sobre todo de Heidegger, y paralelamente para las llamadas filosofías de la vida.

### **2.2.2 La autosuficiencia de la razón**

Dentro de todos los límites que él haya podido señalar, la razón en Kant es soberana y autosuficiente. El devenir filosófico ha mostrado que ni siquiera dentro de esos límites puede hablarse de tal autosuficiencia. Hay factores diversos que la relativizan o la restringen, ignorados por Kant (y en buena parte por la tradición en la Edad Moderna); esos factores, pues, no se identifican con la receptividad (aunque tienen que ver con ella). La receptividad de Kant confronta al sujeto con objetos. Pero el grande problema que aquí se propuso a la filosofía posterior fue el de superar este esquema de sujeto y objeto, el de quitar el velo a otras escondidas presencias abarcantes dentro de las cuales aparece posible una razón como sintética unidad *a priori* del sujeto y del objeto. Lo abarcante y fundante se puede llamar, con término de Husserl, un “horizonte” en el cual se constituye el sujeto con su apriorismo y los objetos

que lo enfrentan; pero para el horizonte mismo no valen ya propiamente los términos de *a priori* y *a posteriori*, porque está constituido por una totalidad compleja y heterogénea, flexible e inacabada, de hechos y acontecimientos. Señalemos tres al menos de las grandes tendencias en que se busca determinar este horizonte abarcante de toda razón subjetivo-objetiva; una va hacia el “mundo” entendido no en el antiguo sentido cosmológico, ni menos en el teológico particular, sino en el específico antropológico: mundo del hombre, por el que este es un “ser-en-el-mundo”, pero que comprende también relaciones básicas a la “naturaleza” (digamos, para ilustrarlo, al sector económico) y aun a lo que se presenta como sobrehumano (un futuro absoluto, por ejemplo). Es desde este “mundo” desde donde inconscientemente se dibuja –por ejemplo, también- en nuestro Kant un imperativo categórico de la razón pura, concretizado en máximas como no romper nunca bajo ninguna circunstancia y con ninguna apariencia de bien un depósito de dinero recibido desfavorablemente: afirmación bastante problemática, tomada de la *Crítica de la razón práctica*, en la que Kant no logra ver cómo está condicionada por “su mundo”. Otra tendencia va hacia la historia como el entrelazamiento de todos esos mismos hechos que constituyen no ya un mundo sino muchos y sucesivos y concéntricos mundos a lo largo del tiempo. Tampoco Kant se daba cuenta del condicionamiento histórico de todos los esquemas y sistematizaciones de su razón trascendental. La tercera tendencia va hacia la sociedad, o mejor la relación interpersonal, y en concreto el lenguaje, como fundamental horizonte abarcante, en el que la misma historia a un tiempo radica y se articula. Esta es la visión del dialogismo, y –sólo en parte, desde otra perspectiva- la de la filosofía analítica del lenguaje, entre otras varias filosofías, desde las cuales se cuestiona la autosuficiencia del solemne monólogo kantiano, sostenido aun en aquellos temas que tratan de la persona y de la comunidad de personas. Para finalizar, se pueden entrever desde este último nivel al

que se ha retrotraído en nuestros días el filosofar, con respecto a la razón kantiana, cuáles serían las proyecciones hacia el problema de razón teórica y práctica.

Quebrantada se muestra la autosuficiencia de la razón pura especulativa, al afirmarse hoy día que en el conocimiento no sólo ha de buscarse verdad, como conformidad entre sujeto y objeto, sino que hay que buscar *sentido*, para que en el sentido se dé la verdad, para que la verdad “tenga sentido”. Esto corresponderá al esfuerzo por hallar gracias a una hermenéutica ese “mundo”, al que nos referíamos, como mundo de comprensión. Tal comprensión es además histórica y descubre un mundo histórico; por consiguiente, se habla hoy de la historicidad de la verdad, con un significado ordinariamente no contagiado de relativismo (que es posición “subjetiva” y por tanto encerrada aún en el esquema de sujeto y objeto). La preocupación histórica –y no meramente historiográfica– en la filosofía y en la ontología misma indica que estamos muy lejos del racionalismo kantiano. Y algo semejante ocurre con el esfuerzo por rescatar o discernir el carácter dialógico de todo entender: “la verdad como encuentro”, título de una obra teológica y programa de nueva racionalidad (Brunner, 1963).

Finalmente, en la razón práctica ha quedado cuestionada no sólo su autosuficiencia, sino aquella misma libertad de la que brotaba su primado. No es tanto un descubrimiento de negación –aunque en esa forma se presenta a veces la problemática– cuanto de limitación. La libertad del hombre era solitaria en Kant, no enfrentada ni a Dios (mero garante de coherencia en el actuar libre), por eso aparecía autosuficiente. Ahora se ve enfrentada en múltiples aspectos: el enfrentamiento de la libertad del hombre con el hombre, por o contra el hombre, condiciona radicalmente la luz de la razón práctica. El mismo mundo infrahumano, o lo material-económico en el hombre –así lo ha proclamado Marx– al enfrentarse a la libertad nos impide considerarla como una absoluta autonomía; puede invitar más bien a concebirle en este nivel como capacidad de

aceptar o rechazar (pero en el fondo rechazar inútilmente) los condicionantes del obrar, condicionantes que sólo hasta cierto punto son condicionables por el hombre mismo. Las opciones primeras del hombre libre ante estos repercuten en el mismo juicio moral de la razón práctica. En todo caso la actuación de la libertad ha ido cada vez más apareciendo dirigida a valores y ha superado el formalismo de la ética en la razón práctica kantiana. Aludo también al título de un famoso libro de Max Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1966). Y esos valores o metas del obrar responsable, así piensa en ulterior superación de Kant mucho del pensamiento filosófico contemporáneo, no pueden comparecer bajo la luz de la razón práctica sino en la medida del compromiso básico que responde a las exigencias de la historia. La luz de la razón no sólo precede al uso de la libertad sino también se modifica –según estos filósofos– de acuerdo con ese uso: Nuevamente aflora la urgencia acuciante de una tensión entre praxis y teoría.

¿No es un mérito titánico el haber uncido a la razón preguntas que siguieran repercutiendo hasta doscientos años más allá? Si no fue Kant el primero en vislumbrarlas todas ellas, sin embargo, su nueva “revolución copernicana” cobra todavía hoy inesperadas dimensiones que acrecientan si duda, a través de estas crisis, la grandeza de su crítico autor.

### 3. Bibliografía

- Brunner, Emil. (1963). *Wahrheit als Begegnung*. Zürich.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970). *Warke in zwanzig bänden*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. (1965). *Kant uns das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann.
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Edición citada en Martin Heidegger (1965).

- *Kritik der reinen Vernunft*. Edición citada en Martin Heidegger (1965).
- Marx, Karl. (1971). *Die früheschriften*. Stuttgart: Kröner.
- Scheler, Max. (1966). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern.



## TERCERA SECCIÓN

### LA CORRIENTE ESCOLÁSTICA

#### ESTUDIO SOBRE TOMÁS DE AQUINO

Por el ente se perfecciona el entendimiento, puesto que su perfección le viene por razón del ente. Pero no decimos que el ente esté en el entendimiento según el ser natural; y por tanto este modo de perfeccionar añade lo verdadero por encima del ente. Porque en la mente está lo verdadero, como dice Aristóteles en el libro IV de la Metafísica; y en tanto se dice verdadero cada ente, en cuanto está conformado o es conforme con el entendimiento.

Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*,  
q 21, a1, corpus



## EL HOMBRE COMO CONOCIMIENTO

### LA GNOSEOLOGÍA DE TOMÁS DE AQUINO EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

#### **Introducción**

Nuestra concepción con la gnoseología de Tomás de Aquino ha estado dirigida por el interés de elaborar una antropología filosófica suficientemente abarcante de la complejidad humana. Esta complejidad la hemos sentido reflejarse sobre todo en tres líneas: la de una historia de las concepciones antropológicas en filosofía, dominada por el pluralismo; la de una multitud de campos diversos en que lo humano se ofrece a la reflexión filosófica; y la de los variados caminos que se abren al acceso del filosofar sobre el hombre.

En cuanto a la primera línea, la histórica, estimamos que no es posible hoy un estudio verdaderamente filosófico en torno al hombre sin la investigación previa de las principales formas que ha ido asumiendo en la filosofía esta reflexión antropológica. La más elemental conciencia histórica y hermenéutica nos impulsa a esto. Pero hay muchas maneras de realizar tal tarea; por nuestra parte, en otros estudios nos hemos esforzado por presentar una tipología de las supremas corrientes en su desarrollo a lo largo del tiempo. El criterio para descubrir estas

corrientes no se toma de los diversos temas preferidos por cada una, sino de la diversa actitud en el modo de filosofar que cada vez se ejercita. Una división básica estructura ese esfuerzo: la que creemos advertir entre corrientes empiristas y corrientes de intención metaempírica. Esta división atraviesa todo el pensamiento que fundadamente puede llamarse filosofía, dentro del panorama universal del tiempo y el espacio. En cambio, las corrientes metaempíricas aparecen más determinadas por el ámbito geográfico y cultural donde se extienden en el curso de la historia; las hemos clasificado en tres grandes figuras: la metafísica, propia de occidente y consagrada en la filosofía por antonomasia, la de los griegos; la dialogista propia del ámbito hebreo, que se expresa principalmente en la Biblia y ha sido sistematizada tardíamente por pensadores recientes; y la que con nombre no del todo satisfactorio llamamos monista, propia del oriente y ante todo del pensamiento nacido en la India y posiblemente también en China.

Este solo planteamiento de la complejidad histórica que afecta a todo estudio filosófico acerca del hombre conduce por sí mismo a la urgencia de tomar, aunque no fuese sino por necesidad metodológica, una posición sistemática o al menos “constructivista”, que supere la pura presentación “descriptiva” del asunto. Pero entonces nos sale al paso la otra línea de complejidad que señalábamos: hay tantos campos en que lo humano ha ofrecido materia para el filosofar de cualquier corriente histórica, que se impone de nuevo un cierto ordenamiento del asunto gracias a algún elemento estructurante de naturaleza filosófica y no en fuerza de elecciones arbitrarias o de meras sintonías coyunturales o subjetivas. ¿Por qué unos tratados de antropología filosófica dan cabida al problema estético y otros no? ¿Por qué se extienden unos en el conocimiento o en la libertad como temas humanos predominantes o acaso exclusivos, cuando otros involucran en esos o les contraponen lo político, la religión, la cultura, la socialidad, el lenguaje?

Pero al tratar de dar con el criterio que distinga y ordene racionalmente los antiguos y nuevos campos de lo humano para tratarlos de manera filosófica, según la concepción del filosofar por la que hayamos optado, se presenta una tercera forma de complejidad: la del acceso al tema, la del punto de partida que una antropología filosófica ha de tener dentro de lo humano y dentro del filosofar que la soporta. Con frecuencia el acceso está dado por el tipo específico de tal filosofar; pero otras veces, sobre todo al tratarse de las corrientes metafísicas, una larga evolución ha ido abriendo perspectivas intrincadas que exigen un examen propio y una opción nueva respecto de ese punto metodológico fundamental.

La triple cuestión de la complejidad, implícita en todo intento actual de antropología filosófica, nos induce a dar razón introductoria de lo pretendido por el estudio presente. Tomamos aquí la gnoseología de Tomás de Aquino como material muy fecundo para la “construcción” de una doctrina filosófica sobre el hombre que vaya más allá del puro historizar sobre concepciones antropológicas. Pero la intención de sacar este material de su contexto histórico y sistemático para utilizarlo en esta nueva empresa obliga necesariamente a una reinterpretación, tarea que por lo demás no debería producir ya controversia de monta, una vez admitida esa conciencia histórica y hermenéutica a la que nos hemos referido de entrada. Reinterpretación no puede ser aquí adulteración de lo auténtico que una determinada posición histórica quiso expresar, sino por el contrario, repensamiento de eso auténtico dentro de una nueva forma de plantear la cuestión, forma exigida por la misma causa de la filosofía que entonces había plasmado los clásicos planteamientos.

Lo principal que en la gnoseología de Santo Tomás debe, no tanto repensarse, cuando revalorarse, es algo que tiene que ver con la opción por una determinada postura dentro de la complejidad de corrientes filosóficas. Nosotros realizamos desde el primer momento el paso de un filosofar en contacto

inmediato con los hechos experimentales y su organización dentro del ámbito empírico (ámbito en que todo “empirismo” se queda encerrado), hacia un plano metaempírico, y por cierto en la corriente histórica de la metafísica, que es la matriz más propia de nuestro pensamiento occidental y la que nos permite –si la adoptamos con actitud abierta– el entender e incluso incorporar desde ella todo lo válido que encontremos en cualquier otra concepción del hombre. Sobre la justificación de este paso, en la figura peculiar de la metafísica no vamos a hablar aquí: en otro lugar hemos visto la necesidad de hacerlo. Queremos en cambio decir una palabra sobre la relación entre la forma que tenía la metafísica en Tomás de Aquino y las formas que esta ha adquirido para nuestro tiempo, en el cual filosofamos y desde el cual nos vemos precisados a repensar aquella metafísica de Tomás con su gnoseología propia.

Hay dos caminos por los que la metafísica clásica llega hasta nuestros días. Sin entrar en detalles y profundizaciones que deben exponerse en aquella visión tipológica, ya anunciada, del desarrollo sufrido por las supremas corrientes de antropología filosófica, podemos afirmar aquí que la más importante forma de presencia actual que tiene la metafísica, frente a sus varias figuras “remozadas”, es la que ha ido adquiriendo en el transcurso de una evolución, ambigua tal vez y no siempre del todo coherente ni exenta de retrocesos, pero indudablemente representativa del mismo movimiento que sigue llevando adelante toda la filosofía occidental. Incluso si se habla de un “final de la metafísica”, se comprueba al mismo tiempo su vigencia en ese mismo final, que no es desaparición ni renuncia definitiva.

Una de estas direcciones en que se ha desarrollado moderadamente la metafísica es la dirección trascendental, que toma pie en la obra de Kant, pasa por los sistemas del idealismo alemán, se afirma con nuevo vigor en la fenomenología y por ese camino perdura también en la filosofía de la existencia. Así lo documentan los estudios de la segunda sección de esta

obra nuestra. Con los tipos de pensamiento metafísico que allí se configuran ha de confrontarse, para los fines de una antropología filosófica, el tiempo escolástico de la metafísica cuyo máximo exponente es Tomás de Aquino. Tal repensamiento del tomismo en clave trascendental es el que efectivamente ha tenido lugar en la primera mitad de este siglo dentro de lo que ha podido llamarse dirección neoescolástica de la metafísica; es también el que nos servirá de base en el presente estudio.

Ha llegado a constituirse por este encuentro una especie de escuela, que designaremos aquí como el “tomismo trascendental”. En forma sistemática y bajo el aspecto metódico la ha estudiado con profundidad Otto Muck en su obra *El método trascendental en la filosofía escolástica del presente (Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, 1964)*. Esta escuela se ha ido constituyendo desde hace media centuria por sucesivos grupos de filósofos católicos, en su mayor parte jesuitas, reunidos primero en el ámbito de lengua francesa y luego en el de la alemana, con repercusiones más recientes al de la lengua inglesa. El iniciador es el jesuita Joseph Maréchal (1878-1944), profesor de Lovaina, cuya obra principal, *El punto de partida de la metafísica, Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, 1926*)<sup>137</sup>, trata temáticamente del desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento, y deja diseñado el método y la órbita en que se moverá la escuela. Maréchal se encuentra bajo el influjo de Maurice Blondel y presenta afinidades con otros pensadores de su propia familia religiosa como el padre Rousselot y el padre Scheuer, pero es el primero en elaborar las relaciones entre la metafísica tomista y la filosofía trascendental. Tiene una generación de continuadores lovanienses sobre todo para el campo de la teología natural, en A. Grégoire, J. Defever, G. Isaye y principalemnte

---

137 El tomo V trata expresamente de “el tomismo ante la filosofía crítica”. La edición española es de Gredos, 1959.

A. Marc, quien desarrolla todo un sistema filosófico, abarcando también la ontología, la psicología y la ética. Vienen luego los continuadores alemanes: en Friburgo de Brisgovia, son discípulos de Heidegger y procuran ampliar y profundizar en confrontación con este filósofo las doctrinas del tomismo, ya interpretadas por Maréchal: se trata de K. Rahner y J.B. Lotz (posteriormente seguidos por W. Brugger) en cuya cercanía han de ubicarse diversamente las posiciones de tres profesores no jesuitas del círculo friburgués: Max Müller, G. Siewert y B. Welte. En Lotz se desarrolla ampliamente la ontología fundamental y la doctrina de los trascendentales; en Rahner, la antropología filosófica y la filosofía de la religión (con la teología fundamental). El canadiense anglófono B. Lonergan alcanza campos más amplios todavía, que incluyen la teoría de las ciencias y la cosmología. Finalmente, el austriaco E. Coreth trata de explicar toda la metafísica desde la fundamentación tomista trascendental.

Permítasenos apuntar brevemente la importancia que tiene este tomismo trascendental para una reinterpretación contemporánea de la metafísica de Santo Tomás de Aquino. La primera consideración a este respecto puede parecer más bien extrínseca al asunto de la filosofía pero tiene mucha significación: hallamos aquí el primer intento bien logrado, de parte de filósofos cristianos, por dar carta de ciudadanía dentro del pensamiento contemporáneo a la metafísica tomista, sin someterla, acaso estérilmente, a un simple proceso rejuvenecedor; aquí se da ese encuentro con las formas actuales de la metafísica, salidas en su lejano origen de aquellas formas medievales y tal vez desviadas luego por senderos equívocos. Otros intentos habían surgido a fines del siglo XIX, en parte estimulados por la encíclica *Aeternae Patris* de León XIII<sup>138</sup>, el

---

138 Ha ocurrido ya su centenario en agosto de 1979, hecho que dio lugar a la celebración del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana en Córdoba, Argentina, donde sin embargo el tomismo trascendental estuvo ausente.



primer propulsor del concepto de “filosofía cristiana”, quien a la vez que restauró la metafísica tomista, también rehabilitó a un pensador tan diferente y tan interesado en las nuevas direcciones filosóficas como el cardenal Newman. Con todo, esos intentos lo lograron cuajar, o sucumbieron ante la crisis del modernismo, la que impidió que autores de la talla filosófica de un Maurice Blondel<sup>139</sup> pudieran desarrollar fructuosamente la deseada confrontación entre las formas clásicas y modernas de la metafísica. Simultáneamente han venido los fenomenólogos, los existencialistas y los dialogistas de inspiración cristiana, quienes sin embargo no parecen haber encontrado aún la conveniente estructura sistemática o el lenguaje apropiado que pusieran en intrínseca comunicación a Tomás de Aquino con los modernos y contemporáneos. Lo mismo puede decirse del prometedor intento que, de cara al bergsonismo trascendental, en cambio, no sólo parece haber logrado en buena parte estas metas, sino que ha producido también un gran teólogo, Karl Rahner, quien ha puesto en evidencia la importancia de esta reinterpretación filosófica para la teología, con la que todo filósofo de inspiración cristiana está en íntimo intercambio.

Pero desde una consideración más esencial puede decirse que el mérito intrínseco de esta tendencia filosófica está en mostrar la continuidad interior de la concepción metafísica greco-cristiana a través de ciertos hitos indispensables de ese pensamiento posterior, que por lo mismo puede bien seguir llamándose metafísico: los presocráticos, Aristóteles, Platón, Agustín y Tomás, se unen así con Descartes y Kant, con Hegel, Husserl y Heidegger. Maréchal y los de Lovaina mostraron la continuidad existente entre la metafísica medieval y la filosofía de la edad moderna: paralelismo metódico (y, hasta

---

139 Para una confrontación entre pensamiento tomista y pensamiento moderno y contemporáneo en la obra de Blondel véase el libro de Juan Carlos Scannone (filósofo argentino), *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, 1968.

cierto punto, también del contenido) entre Tomás de Aquino y Kant, dentro de la problemática del conocimiento objetivo y sus condiciones de posibilidad en el sujeto; es decir: dentro del que Kant llama planteamiento “trascendental”. Rahner y los del círculo de Friburgo han radicalizado el método y extendido su campo de aplicación bajo el influjo de la primera etapa del pensamiento heideggeriano, mostrando así la continuidad entre este pensamiento y la línea ya establecida de Tomás a Kant. Lonergan y Coreth han explicado y complementado las referencias a la filosofía del llamado idealismo alemán, sobre todo a Fichte y Hegel, así como también a los temas de la actual filosofía de las ciencias.

Vamos, pues, a presentar una versión antropológica del tomismo trascendental, en una particular esfera de la antropología filosófica, la del conocimiento, siguiendo ante todo a Rahner en cuanto al desarrollo del tratado<sup>140</sup>, pero teniendo en cuenta también a otros autores, especialmente para el acceso a la cuestión<sup>141</sup>; la problemática de las esferas, aunque se relaciona de cerca con los escritos de filósofos pertenecientes a esta línea, es de nuestra propia creación.

Con esto llegamos al momento de decir también una palabra sobre las otras dos formas de complejidad con que todo intento de antropología filosófica se topa hoy día: la de los temas y la del acceso. En cuanto a los temas, creemos encontrar un principio estructurador en nuestra concepción de las diversas esferas en que se juega lo humano, como exponemos

140 La obra principal de Rahner, que nos guiará más adelante *Geist in Welt Zur Metaphysik der enflichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 1957. Traducción española: *Espíritu en el mundo*, 1963. Consúltase también *Hörer des Wortes*, 1963. Traducción española: *Oyentes de la palabra*, 1967.

141 Véase sobre todo las siguientes obras: E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, 1961; traducción española: *Metafísica*, 1964. J.B. Lotz, *Ontología*, 1963 (en latín); *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, 1958. A. Marc, *Dialectique de l'affirmation, Essai de métaphysique réflexive*, 1952; B.J.F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, 1968; M. Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 1964.

suscintamente en el capítulo primero, en relación con la concepción tomista de los nombres trascendentes, aquí no se pretende, con todo, recalcar en la posible vinculación que esta idea nuestra de las esferas de lo humano (que lo serían también del ser) guarda para con el tomismo trascendental. Esta tarea puede quedarse reservada a un estudio global de la antropología, desarrollado en torno a las esferas. Ahora sólo las introducimos para hacer ver cómo la totalidad del hecho humano puede encerrarse en cada una de ellas desde diversos aspectos, y cómo el aspecto de la verdad, el más estudiado sin duda por la metafísica greco-medieval y particularmente tomista, nos permite concebir al hombre como conocimiento, único tema que al presente desarrollamos, por ligarse al asunto que venimos tratando: conocimiento y tradición metafísica.

Finalmente, también el acceso metódico al tema así delimitado presenta una compleja multitud de posibilidades que en nuestro capítulo segundo se obviará con la elección de un punto de partida elaborado expresamente por el tomismo trascendental: el hecho de la pregunta. Hemos insistido por nuestra parte en la idea, muy augustiniana por cierto, de que esa pregunta es el hombre mismo<sup>142</sup>. Por eso nos complaceremos en mostrar, siquiera sea con rápida mirada, que el punto de partida y en las grandes líneas estructurales el tomismo trascendental coincide con la posición de San Agustín. Claro está que esta última comparación nos lleva más urgentemente a confesar ciertos límites de nuestro intento: acaso por ceñirse demasiado a la forma con que lo configuró Rahner en esa “metafísica del conocimiento finito en Tomás de Aquino”, nuestro tema queda en cierto modo trunco, precisamente con respecto a una dimensión metafísica de especial importancia cuando se quiere enfrentar —como lo hace Rahner en su obra— a Tomás de Aquino con Martin Heidegger: la dimensión de la ambigüedad, a la que ya apunta ese modo de acceso desde

---

142 Cf. San Agustín, *Confessiones*, IV, 4-9: *factus eram ipse mihi magna quaestio*.

la pregunta, tan caro para San Agustín, y a la que también nos referimos cuando en el primer capítulo presentamos el esquema metafísico de base. No nos ha sido posible completar por ahora nuestro desarrollo incorporando la cuestión del error, en cuanto posibilidad existencial y amenaza intrínseca de engaño, ante la que siempre se realiza nuestro conocer. Confiamos, a pesar de esto, que los seis capítulos que siguen ahora descubren al pensador todo el ámbito metafísico de esta realización que es el hombre mismo como conocimiento.

### ESQUEMA METAFÍSICO Y ESFERAS DE LO HUMANO

En una primera aproximación al hombre, lo percibimos de modo empírico por su conformación física externa, sus componentes biológicos que lo oponen y lo aproximan a otros géneros animales, y una serie de elementos que lo ubican dentro del cosmos. Pero si queremos obtener una visión metafísica del hombre nos es necesario dar un salto a la concepción de su “ser”, más allá de todo empirismo. Entonces utilizamos conceptos como los siguientes, tomados de una versión trascendental, fenomenológica y existencial de la metafísica clásica:

La metafísica va ante todo al *ser* de todas las cosas. Desde los tiempos de Parménides se ha concebido este ser como absoluto y único en todo cuanto existe; también como inmutable y eterno, ya que a través de sus vicisitudes no puede menos de permanecer siempre igual en ese carácter suyo fundante de todas las cosas: por el ser las cosas “se dan”. Y este darse de todas las cosas es percibido en el hombre. Así el hombre tiene que ver intrínsecamente con el ser.

Cuando el *hombre* actúa y habla, lo hace teniendo presente de modo explícito o implícito un juicio sobre el ser de las cosas. Esto significa que el hombre se dirige en su realización hacia las cosas en el mismo ser de estas. Las cosas aparecen entonces como “*entes*”. El ser, al participarse, permite que las

cosas sean. Pero cada especie, cada grupo de entes, tiene su propio modo de ser y a este modo propio se lo llama *esencia*.

La esencia del hombre es, pues, el tener que habérselas con el ser, su necesaria y constitutiva relación al ser. No podemos hablar metafísicamente del hombre sólo como de un ente privilegiado, ni tan sólo como de un microcosmos. El hombre tiene ser, o participa del ser (= se llama “ente” también), precisamente en cuanto está inevitablemente preocupándose del ser de las cosas. Por eso es ante todo el acto de trascender hacia el ser; tiene la clave del ser, porta en sí el lugar donde este se manifiesta de modo originario; vive como alguien que no sólo participa del ser sino a quien el ser se le da. Sólo desde el hombre se puede hablar del ser y nombrarlo. A este peculiar modo de ser que el hombre tiene lo designamos como *existencia*. La existencia es la esencia del hombre, su carácter distintivo: significa etimológicamente el “estar colocado hacia afuera”, hacia el ser. “Ser” hombre quiere decir hallarse preocupado por el “ser” de los entes.

Pero los entes aparecen en el *mundo*. La totalidad de los entes, el ente en su conjunto, pertenece al mundo, pero no lo constituye simplemente. El mundo es el “horizonte” en el cual y por el cual se da el ser de las cosas al hombre. No hay mundo sin hombre. Este hombre es quien con su existencia permite que un mundo se constituya. Gracias al hombre (o más modestamente: por su intermedio) hay ser en el mundo. Situado en el mundo, más allá de sí, el hombre mira hacia el ser, percibe las cosas como entes en los cuales el ser se manifiesta.

Hay, pues, un esquema metafísico para concebir al hombre, esquema elaborado aquí en la línea de un tomismo que se expresa en términos filosóficos contemporáneos; de este esquema acabamos de mencionar conceptos básicos: ser, ente, esencia, existencia, mundo. Es necesario presentar ahora la relación estructural entre estos conceptos. Lo haremos en dos pasos: la organización básica, primero; y su diferenciación en esferas, después.

## 1.1 El marco básico de conceptos metafísicos para nuestra antropología

Toda metafísica, en sus conceptos básicos, puede estructurarse en torno al hombre. Creemos que desde el principio sucedió así con los filósofos. En todo caso, una antropología metafísica tiene todo derecho para procurar tal estructura antropocéntrica, precisamente cuando pretende reinterpretar a Tomás de Aquino <sup>143</sup> aquí procederemos en esta forma.

Ya el concepto fundamental del “ser” lo podemos introducir, como los otros conceptos dichos, partiendo de los hechos que se experimentan por el hombre y que de todos modos conciernen al hombre mismo. Es un hecho que hay cosas y que están a nuestro alcance: nos están dadas. De todas esas cosas decimos que “son”, y allí opera ya una cierta perfección metafísica que el hombre lleva innata y que el occidental ha desarrollado hasta hacer de ella el principio de su filosofar en cuanto metafísica organizada. Esto significa que percibimos el ser de las cosas: hay un “ser” por el cual se nos dan las cosas.

El ser mienta en un primer término al darse de las cosas. Las cosas que se nos dan aparecen ante nosotros como entes, como participaciones de este ser. Pero, en nuestra experiencia propia y de los demás hay un ente muy particular que es el hombre, quien también participa del ser (del darse de las cosas), aunque de un modo entitativo tan propio que la esencia humana debe concebirse como aquella “existencia” de que hemos empezado a hablar arriba: el hombre es aquel para quien se dan las cosas y en quien, por consiguiente, el ser (o el darse mismo de las cosas) hace su aparición, desplegando un mundo como ámbito del encuentro entre el hombre y los entes que se le dan.

---

143 Muy en cercanía del pensamiento de Karl Rahner se encuentra a este propósito la obra de Johannes Baptist Metz, *Christliche Anthropozentrik. Ober die Denkform des Thomas von Aquin*, 1962.

Dentro del mundo el hombre es en verdad un ente, pero lo es en enfrentamiento, en apertura al resto de los entes: a las cosas y a otros hombres. Las cosas, por su parte, aparecen en esta apertura como siendo, como dándose al hombre. Son estos los dos modos fundamentales de participar el ser: el modo del hombre y el modo de los otros entes. Cada uno de los dos modos guarda correlación para con el otro.

Todo esto sucede, decimos, dentro de lo que llamamos el mundo. Hallamos el mundo al encontrar empíricamente toda esta “realidad” (o pluralidad de cosas) que se nos da, como una dimensión estructurante última (metafísica) de las cosas mismas, como el horizonte de estas: todo cuanto es, está para nosotros abarcado por el mundo; a través de él nos orientamos para ir a las cosas. Desde el mundo y en él, tiene el hombre esa apertura hacia el ser de las cosas.

Así se entiende mejor lo que dijimos, que la esencia del hombre consiste en su existencia<sup>144</sup>: El hombre tiene que habérselas con las cosas en cuanto son y no meramente en cuanto le afectan. Todos los demás entes que no son el hombre están cerrados en su función determinada respecto del conjunto de cosas que en cada entorno les afecta.

También los otros animales se hallan totalmente determinados por su modo de ser biológico y circunscritos a este. El hombre no es sólo un animal más desarrollado, con mayor perfección en su contextura biológica. La diferencia específica del hombre como animal *racional* ha de pensarse mucho más radicalmente: en todo lo que hace, el hombre tiene que habérselas con el ser de las cosas y con su propio ser: se constituye como ente no por un simple “tener ser” sino más bien por un “tener que ser”. Para tal fin (tener que ser) dispone el hombre, eso sí, de un preciso instrumental biológico; sin embargo, contrariamente a lo que sucede con cualesquiera otros entes

---

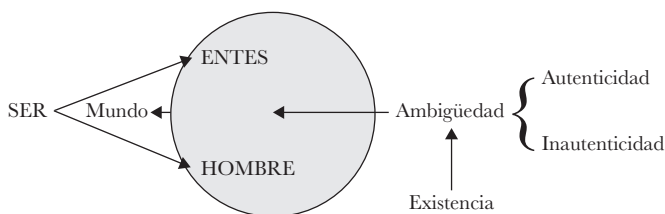
144 Como se advertirá, durante toda esta sección estamos inspirándonos en las primeras concepciones de Martin Heidegger en *El ser y el tiempo*. Sobre todo el párrafo 9: Tema de la analítica del “Ser-ahí”.



a los que se halla enfrentado, el hombre no puede usar de su propia biología sino en esta apertura indefinida, más allá de sí mismo.

Pero la relación recíproca del hombre y los demás entes es ambigua como lo es el hombre mismo. La actitud del hombre con respecto a las cosas y a sí mismo lleva una ambivalencia: puede ser auténtica o inauténtica. Puede acaecer que en cuanto hace y piensa llegue el hombre a ser de veras hombre y a “ganarse”, o no lo consiga y esté “perdiéndose”. Y con él, todas las cosas que caen dentro de su órbita llegan o no a realizarse como entes en manera auténtica, por gracia o por desgracia del hombre mismo. Aun pretendiendo y buscando la autenticidad, se halla el hombre siempre amenazado desde dentro de sí mismo por la inautenticidad, ante la cual efectivamente sucumbe muy a menudo.

Así podemos ahora servirnos de un esquema gráfico en el que se integran estos conceptos metafísicos estructurales, organizados desde el concepto de ser y dirigidos todos a la comprensión del hombre:



## 1.2 Diferenciación de este esquema en diversas esferas de lo humano

El esquema metafísico que hemos concebido como básico para una antropología filosófica, puede reproducirse sustancialmente en los diversos ámbitos de lo humano. En efecto, el hombre aparece existente sólo dentro de una pluralidad de ámbitos, que no son meras fracciones del todo metafísico esbozado arriba en esquema, sino más bien diversas maneras de

presentarse ese mismo todo bajo aspectos distintos: el ámbito de la verdad, el del bien, el de la belleza, etc.

Para estos diversos ámbitos de lo humano quisiéramos reservar aquí el nombre de “esferas”, no desconocido de la investigación metafísica<sup>145</sup>.

Entendemos por esferas las organizaciones totalizantes supremas y necesariamente complementarias de la realidad humana. tales organizaciones abrazan el conjunto de las cosas humanas y del mundo de los entes en su integridad; por eso se designa con la figura geométrica de la esfera, que significa un volumen rotundo extendido desde un centro hacia todas las dimensiones; en ese caso de trata de dimensiones metafísicas del hombre. Así se explica que las organizaciones en cuestión se llamen “totalizantes”: no representan sólo una parte, una capa o un polo de la globalidad humana, sino un aspecto total de esta, es decir: una manera de hacerse visible en globo lo humano entero. En cada esfera está presente todo el hombre, aunque no totalmente.

Decimos además que las esferas son organizaciones supremas en su globalidad. Con esto pretendemos indicar que son irreducibles y por tanto originarias: ninguna puede subsumirse a otra que fuese superior; ni puede tampoco descomponerse ninguna en organizaciones inferiores que todavía representasen la totalidad. La cuestión de realizarse el hombre estéticamente, v.gr., nunca podrá reproducirse en buena ley a la cuestión moral, ni tampoco viceversa. En este sentido creemos ser legítimo añadir que las esferas son equivalentes: no vale más lo moral que lo estético; simplemente se encierran valores incomparables (o comparables sólo de modo que valgan lo mismo) dentro de cada esfera.

---

145 Recientemente ha sido la obra de Nicolai Hartmann la que ha empleado de manera sistemática y fundamental este nombre en la Ontología. Cfr. Sobre todo *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1949. Traducción española: *Posibilidad y efectividad*, 1956.

Hemos dicho, por último, que las esferas son necesariamente complementarias; si, como acabamos de insinuar, lo propio de una esfera nunca puede sustituirse por lo que es propio de otra (aunque de algún modo equivalga a ello), se sigue entonces que lo humano sólo podría tenerse totalmente cuando se tuviesen todas las esferas juntas. En cualquier caso, se sigue que las esferas son complementarias unas de otras y que, siendo abarcentes de la totalidad, nunca pueden considerarse como excluyentes de otros posibles modos en que el todo puede también quedar abarcado.

Cuando llevamos dicho sobre las esferas puede sintetizarse en esta forma: el misterio del hombre y de su mundo aparece por necesidad intrínseca como plural; no se da en una sola manera ni de una sola vez; no puede simplificarse o unificarse en la pura indiferenciación. La misma “unidad” que encontramos en las cosas humanas es también cuestión de una esfera especial al lado de la verdad, del bien, de la belleza y probablemente de otras supremas organizaciones de todo lo humano. Estar situado en alguna de estas esferas significa ya estar en el corazón de todo lo humano y poder dirigirse desde allí hacia los últimos confines del hombre entero; sin embargo, significa asimismo el estar circunscrito a sola una forma de vivir del todo, con la consiguiente apertura de principio hacia otras formas de totalidad.

Las afirmaciones que estamos asentando deberían justificarse por la fenomenología; creemos que puede hacerse así, de una manera semejante a la empleada aquí arriba para fijar en forma antropocéntrica nuestro esquema metafísico fundamental. Acaso aparecería entonces de modo palpable que se trata de un mismo proceso: aquel por el cual se estructura un esquema de antropología metafísica y aquel por el que este esquema se va diferenciando en esferas diversas. Admitamos al presente la suposición de que por el mismo “ser” se organiza la totalidad de lo humano desde diferentes aspectos o modos de dejarse ver. Entonces el ser mismo

aparece en una esfera como la verdad; y los entes, dentro de esta esfera, se constituyen como verdaderos. En otra esfera el ser aparece como el bien y los entes quedan constituidos como buenos; en otra, como la belleza, y los entes como bellos; y así sucesivamente.

Claro está que, por su parte, el hombre se muestra cada vez de otro modo: desde el ser, por el que los entes se le dan así en diferencia de esferas, el hombre queda enfrentado a ellos como “cognoscente”, “volente” o “apasionado” (para poner nombres que correspondan a los ejemplos aducidos ahora). Según eso, en cada esfera hay una correspondencia entre el modo de aparecer el ser y el modo de mostrarse el hombre. Podría establecerse la raíz de esa correspondencia, al menos en cuanto vista desde el hombre, con un recurso a la clásica división de “facultades” humanas: el conocimiento sería lo que en el hombre correspondería a la verdad; las facultades “apetitivas” corresponderían al bien; el “gusto estético” podría corresponder a la belleza. Pero, aparte de que posiblemente en cada esfera suelen operar algunas de estas facultades o todas ellas, creemos más bien que, en un desarrollo del concepto de “existencia”, explicado más arriba, tendríamos mejores fundamentos para indicar la raíz de la correspondencia aquí notada: la existencia, como la ha estudiado Heidegger (1951, parágrafo 51, “El ser-ahí como comprender), entraña una “comprensión previa” del mundo, de sí misma y sobre todo del ser; esta comprensión correspondería al ser manifestado como verdad. Asimismo, han mostrado otros filósofos que la existencia que esta conlleva también en el hombre la urgencia de una “oposición fundamental” (Marcel, *El misterio del ser*, 1964): aquí estaría la raíz correspondiente en el hombre a la manifestación del ser como bien. Y para las otras esferas no sería difícil encontrar concepciones similares.

Supuesta la ambigüedad que hemos comprobado en el enfrentamiento entre hombre y cosas, debe completarse

lo dicho con una observación importante: siempre hay una contrapartida de aquella forma auténtica por la que el ser, en cada esfera, aparece en los entes. Si ante la comprensión previa por la cual el hombre se constituye cognoscente, aparece el ser como verdad, tendremos entonces que los entes, incluido el hombre mismo, quedan solo en sus fundamentos marcados como verdaderos; de hecho y en forma inmediata quedan más bien marcados por la ambigüedad entre lo verdadero y lo falso. Sólo la autorrealización auténtica del hombre consigue que los entes, y con ellos el hombre mismo que se autorrealiza, queden en realidad y en definitiva constituidos como verdaderos.

En cuanto al mundo, habíamos anticipado ya que hay una dualidad de perspectiva, según que el hombre lo mire desde el ser o desde los entes: en la esfera de la verdad se significa así la clásica diferencia entre mundo inteligible y mundo sensible, a la cual corresponde también una clásica distinción de subfacultades cognoscitivas, la de entendimiento y sensibilidad. Pero también en las otras esferas sería dable reconocer dentro de la tradición o de las nuevas investigaciones ciertos datos asimilables a estos: en la esfera del bien podría hablarse de un mundo de valores<sup>146</sup> y de un mundo de los fines (sin tratar de subordinar tal dualidad a la anterior, como lo había

---

146 La insistencia de una reciente filosofía de los valores por aseverar que los valores no “son” sino que valen, ¿no tendría una justificada expresión dentro de esta teoría de las esferas, que se funda en los modos realmente diversos de manifestarse el ser y de constituirse los entes, hasta recalcarse la irreductibilidad, por ejemplo, de lo “bueno o lo malo” a lo “verdadero o falso”? Al anterior del mundo en que los entes se organizan como “buenos o malos”, cabría entonces distinguir una perspectiva desde esos mismos entes, bajo la cual en el mundo hay lo que vale, y otra perspectiva desde el ser, donde se descubren los fines dentro de los valores mismos. Claro está, por otra parte, que al hablarse de una “escala de valores” se requiere involucrar en este concepto de valor algo de esa diversidad de ente y de lo humano que nosotros aquí presentamos con el concepto de esferas (v. gr. los valores religiosos, los valores estéticos...), aunque por cierto

hecho la escolástica para la cual las facultades apetitivas siguen sin más a las cognoscitivas). Asimismo, en la esfera de la belleza se ha hablado del mundo de las formas, que puede interpretarse como visto desde la perspectiva del ente, y al que se contrapondría un mundo del “esplendor”<sup>147</sup>, visto desde el ser.

Estas divisiones en “estratos” pueden, por lo demás multiplicarse a través de las diversas esferas, por ejemplo, con respecto a la existencia: también en esta se nos permite descubrir, como a propósito de la libertad lo hemos hecho en otros trabajos (Terán Dutari, *La libertad del hombre y del cristiano*, 1978), la triplicidad de niveles del hombre colocado ante los entes del mundo, ante los otros existentes, y ante el ser mismo o Dios. En cuanto a Dios mismo, ya dejamos dicho al introducir el esquema básico metafísico que, para la tradición que concibe a Dios como el ser mismo subsistente, hay en todas las esferas una forma especial de su vigencia y de su conceptualización, forma coherente con los demás elementos propios de la esfera.

Para ilustrar el proceso por el que explicamos la diferenciación del esquema en diversas esferas, colocamos aquí este cuadro sinóptico, que posteriormente prolongaremos con otras columnas más, representativas de nuevas esferas que podrían añadirse:

---

entonces ya no sería tan fácil expresar aquella otra convicción nuestra formulada arriba con la idea de una equivalencia de las diversas esferas.

147 El concepto de “esplendor”, en su relación con el de forma (*Gestalt*), ha quedado en el centro de la estética teológica desarrollada por Hans Urs Von Balthasar en *Eine theologische Ästhetik*, 1962. Importante para la concepción filosófica es sobre todo la introducción del tomo I, *Hinführung* (1962, pp. 14-120).

CONCEPTOS BÁSICOS METAFÍSICOS	ESFERAS DE LO HUMANO			
SER →	VERDAD	BIEN	BELLEZA	UNIDAD
ENTE ↓ ↓ Ambigüedad ↗ ↑ ↑	verdadero	bueno	bello	uno
	falso	malo	feo	disperso (equivoco)
HOMBRE → ↓ ↓	COGNOSCENTE	VOLENTE	APASIONADO	INTEGRADOR
facultad → correspondiente	conocimiento	libertad	gusto estético	logos unificador
EXISTENCIA →	comprensión previa	opción fundamental	vibración estética	recogimiento abarcante
desde los entes → MUNDO del ser →	sensible	valores	formas	univocidad
	inteligible	fines	esplendor	analogía
DIOS →	LUZ	GRACIA	GLORIA	ABSOLUTO

Un cúmulo de cuestiones se agolpan con sólo haber planteado esta problemática, que aquí ha de quedar insinuada únicamente. A pesar de la limitación que debemos imponernos, conviene echar una mirada a la complejidad del asunto, para acabar de situar nuestro tema, que se refiere a la esfera de la verdad y del conocimiento.

Se presenta ante todo la cuestión del número de estas esferas: en la historia de la metafísica tradicional ha persistido la tradición por la cual se designa un cierto número de conceptos como “trascendentes” o “trascendentales”. El más insigne representante de esta tradición es el mismo Tomás de Aquino, quien además del nombre “ente” llega a enumerar estos cinco nombres como aquellos que se aplican a todo lo

que es y por tanto se encuentran en cualquier género (de allí la designación, porque “trascienden” todas las categorías): cosa, uno, algo, verdadero, bueno. También habla del nombre “bello” en forma que puede asemejarse a esa otra especulación<sup>148</sup>. Aquí tenemos los fundamentos para concebir las cuatro esferas ya señaladas, y en buena parte organizadas ya por la tradición: las esferas de la verdad, del bien, la unidad y la belleza. Pero con parecido fundamento se podrían añadir otras, de acuerdo con los materiales que la filosofía reciente ha ido recogiendo en ciertos campos, a los que con razón se atribuye una autonomía dentro de lo humano, en coordinación –pero no en simple dependencia- respecto de esas otras esferas tradicionales: la filosofía de la religión ha desarrollado la esfera de lo sagrado o de lo santo; la filosofía dialógica, por su parte, la esfera de la comunión; la filosofía política da pie para desplegar los términos de una esfera del poder; la antropología cultural ofrece otros varios puntos de arranque, entroncados con temas de una filosofía vitalista, como el de la sanidad, que incorporamos al siguiente cuatro complementario; en este cuadro muchos conceptos son meramente tentativos, para sugerir la diferenciación ulterior del mismo esquema metafísico:

---

148 El lugar sistemático y más explícito en que Santo Tomás habla de estos nombres, los define y los divide está en *De Veritate, quaest.* 1, art. 1. Del “pulchrum” habla sobre todo en la *Summa Theologiae*. Sobre estos lugares y sobre toda la cuestión de los “trascendentales”, aunque entendidos de modo diverso al que intentamos presentar con esta concepción de las esferas, cfr. Puntel, 1969, pp. 242-267. También Lotz, 1967, pp. 87-75). El mismo Kant, con quien quiere confrontarse especialmente nuestra reinterpretación de Santo. Tomás, habla de estos nombres trascendentes, a los que llama “trascendentales” y de su sentido dentro de una filosofía trascendental, párrafo 112 de la analítica trascendental, *Crítica de la razón pura*, B pp. 113-116.



ESQUEMA METAFÍSICO	OTRAS POSIBLES ESFERAS DE LO HUMANO			
SER→	SANTIDAD	COMUNION	PODER	SANIDAD
ENTE ↓	santo	comunicado	fuerte	sano, salvo,
Ambigüedad	Diabólico	Aislado	débil	enfermo, dañado
↑ HOMBRE→ ↓	RELIGIOSO	DIALOGANTE	PODEROSO	SALUDABLE
Facultad correspondiente	espíritu	lenguaje	voluntad de poder	apetito de conservación
EXISTENCIA →	adoración	amor	esfuerzo	impulso vital
desde los entes → ↑ MUNDO ↓ desde el ser →	realidades sagradas	encuentros	potencias	el bienestar recurrente
	reino divino	presencia	dominio	la perene vitalidad
DIOS→	ESPÍRITU SANTO	CARIDAD	SEÑORÍO	SALVACIÓN

Lo que en esta presentación nos interesa no es en realidad el asunto del número (¿limitado o indefinidamente abierto?) de las esferas, ni tampoco la nomenclatura que pueda establecerse, con atención a la herencia filosófica y a las investigaciones recientes, para designar esas esferas y la diferenciada aplicación de un mismo esquema de conceptos a cada una de ellas. Era importante, en cambio, señalar el hecho, que creemos innegable, de que hay estas esferas diversas y de que a lo largo de todas se pueden seguir los hilos conductores de una concepción metafísica persistente acerca de lo humano.

Esta sola comprobación permitirá adentrarse en el estudio de esferas inexploradas o vistas antes con insuficiencia por falta de un instrumento conceptual que por una parte respetase la autonomía del ámbito respectivo y por otra confirmase la coherencia intrínseca de todo lo humano, expresable en un mismo esquema antropológico de base.

Más allá quedan todavía las cuestiones referentes a la relación que puedan guardar estas esferas entre sí. ¿Qué es propiamente aquella complementariedad de las esferas? Ya que no se trata aquí de una simple suma de aspectos. ¿Significa esto que la totalidad del hombre no puede quedar encerrada en ninguna esfera por abarcante que se la pretenda, o que hay una inasible totalidad de esos “todos” de lo humano que son las esferas? Con esta cuestión va muy unida la otra que de inmediato se plantea: ¿se dan siempre todas las esferas en todo hombre y en toda época histórica? ¿Se dan al mismo tiempo y con igual intensidad, o en alguna manera de sucesión, de alternancia, de combinaciones? ¿Puede señalarse algún orden intrínseco entre ellas, de acuerdo con algunos principios estructurantes? ¿Habría diferencias de importancia, al menos subjetiva, entre las esferas?

Por el mismo camino aparece también la cuestión de las recíprocas implicaciones ¿están dentro de una esfera también de algún modo presentes las demás —todas las demás o algunas de ellas? ¿Estarían presentes esas otras sólo en la forma de equivalencia que antes nos atrevíamos a insinuar, o también prestando elementos propios que llegaran a subsumirse dentro de la autonomía de la esfera considerada? Si se subraya esa autonomía, debe entonces preguntarse cómo se presentan en el individuo, en la sociedad y en la historia las relaciones entre esferas, sea que se las piense como armonía o como pugna, como dialéctica o como analéctica... La misma victoria, que es la dimensión dinámica de ese esquema metafísico visto hasta ahora por nosotros como estático ¿no tendría que ver

necesariamente con esta interrelación de las esferas de lo humano? Pero ¿según qué leyes?

Y finalmente, ¿no habría de concebirse el hombre como el “interludio de las esferas”? Este sería el aporte más significativo de tal estudio a una antropología metafísica. El sentido mismo del ser parecería entonces dársenos en este intrínseco despliegue y relacionamiento suyo a través de las esferas de lo humano.

## Capítulo segundo

### PUNTO DE PARTIDA EN LA CUESTIÓN DEL HOMBRE

#### **2.1 Acceso metódico al punto de partida**

Si el método fenomenológico en metafísica se toma en serio, entonces la concepción antropológica que presentamos no puede surgir sino de la cuidadosa observación del hombre mismo, que es el fenómeno estudiado. Precisamente la perspectiva trascendental induce a utilizar una fenomenología, puesto que trascendental es aquí el proceso de inquirir, dentro de los mismos hechos o datos humanos inmediatamente descriptibles, aquellas condiciones de posibilidad (en el sujeto mismo) que constituyen al trasfondo inmanente de esos hechos. Es por tanto en el hombre mismo donde debe hallarse prefigurado, y debe poder extraerse fenomenológicamente, el esquema metafísico básico con que vamos a operar.

Ahora bien, el hombre aparece a nuestro interés actual ante todo como cuestión: es esta la clave que nos permitirá construir un esquema metafísico para nuestra antropología del conocimiento. Intentamos primeramente mostrar este nacimiento del esquema, partiendo de la comprensión fenomenológica del hombre como pregunta sobre sí mismo.

### 2.1.1 El hombre como cuestión

Innumerables investigaciones, pero en especial la reciente fenomenología de la “existencia” humana, nos permiten afirmar que, en todo cuanto hace, sufre, goza, planifica, se halla el hombre cuestionándose a sí mismo. Se pregunta en definitiva a través de todo eso: ¿qué soy? ¿qué debo ser yo? Es un preguntarse continuo sobre todo su quehacer, sobre la más profunda tarea a la que se siente requerido, la de “ser”. Kant intentó reunir en cuatro interrogantes esta cuestión del hombre: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me es dable esperar? ¿qué es el hombre? —A la primera pregunta dice, responde la metafísica; a la segunda, la moral; a la tercera, la religión; y a la cuarta, la antropología. Pero en el fondo, prosigue, todas estas disciplinas se podrían refundir en una antropología (como ideal moderno del pensar), porque las tres primeras cuestiones revierten la última<sup>149</sup>.

La pregunta del hombre por sí mismo se halla implícita, consciente o inconsciente, a lo largo de toda su teoría y también de toda su praxis: en su actuar cotidiano, el hombre se halla preocupado por las cosas, tiene que habérselas con ellas, sea cual sea el ámbito en que se coloque. En todo eso mira a lo que “son” las cosas; no le basta un simple estar ante las cosas,

---

149 Cfr. la introducción a la *Lógica* de Kant, del año 1800, la sección III, acerca del concepto de filosofía (KrV A, p. 25), en el pasaje donde se considera no ya el sentido escolástico sino el sentido “cósmico” (podría decirse mejor: el sentido “secular”) de la filosofía, según el cual esta se define como la ciencia de los últimos fines de la razón humana; más exactamente, dice Kant, como “la ciencia de la relación de todo conocimiento y uso de la razón al fin último de la razón humana, al cual como al supremo están subordinados todos los otros fines, debiendo estos recogerse en él hasta constituir la unidad”. El campo de la filosofía así entendida es el que se resume en las cuatro famosas preguntas citadas en nuestro texto. Sobre la concepción que tuvo Kant de la Antropología como ciencia filosófica, y particularmente sobre las muchas variaciones e inseguridades respecto al modo de determinar su objeto y su método a lo largo de toda la obra kantiana, consúltese el estudio de Hinske, 1966, pp. 410- 427.

respondiendo a sus estímulos de un modo animal. En todo su trato con las cosas el hombre conjuga prácticamente el verbo “ser”. Le va el ser de las cosas y le va su propio ser en el trato con ellas, que se le convierten por lo mismo en “entes”. La preocupación humana es en definitiva preocupación por ser.

Esta preocupación del hombre tiene la forma de cuestión, de buscar salida a un problema planteado. El hombre se siente problema para sí mismo<sup>150</sup> y por tanto busca salir de él; resolverlo: en el mismo planteamiento del problema tiene ya la perspectiva de una búsqueda, que no le resulta indiferente, porque se halla él mismo comprometido con su propio ser. La búsqueda es el camino, la manera como el hombre reacciona ante el problema que se le plantea en su habérselas con las cosas y consigo mismo; pero esta búsqueda conlleva un estar afectado por angustias y esperanzas, correr el riesgo de ser el yo que no se debe ser, mientras se intenta dar con el yo debido<sup>151</sup>. A la postre, el hombre es y se siente problema para sí mismo precisamente por fuerza de un deber en medio de esta ambigüedad: el tener que habérselas con las cosas es tarea que se le impone y en la que puede fallar, por más que él busque siempre el acierto. La pregunta surge del hallarse situado en la ambigüedad como sobre la cuchilla estrecha entre dos abismos. Pretende el hombre dar con lo auténtico, pero siempre está, muy a pesar suyo, bajo el riesgo de caer en lo inauténtico

---

150 Al utilizar en este contexto el término “problema”, no desconocemos la importante distinción que ha establecido Gabriel Marcel, según la cual debería hablarse más bien del hombre como “misterio”. Sin embargo, nos parece que el uso de “problema” en un sentido general se justifica más en la introducción del tema como aquí la presentamos. Cfr. 1964, 2ª parte, 1ª y 2ª lección, pp. 188-194; y 1969, pp. 124-127, 137, 140-141, 145-148; 184-185, 205-206, 212-214.

151 Kant mismo era consciente de la ambigüedad inherente a la pregunta antropológica básica, cuando por ejemplo escribía en sus anotaciones privadas: “Si hay una ciencia de la que el hombre necesite, es aquella que le enseñe a ocupar correctamente el puesto que le está señalado en la creación, y de la que puede aprender *qué se debe ser para ser un hombre*”. Citado por Hinske, 1966, pp. 418. (El subrayado es nuestro).

que se disfraza de autenticidad. Se halla impelido necesariamente a actuar, pero con la conciencia de un posible fracaso.

Sin embargo, en esta búsqueda se da ya, de antemano, la presencia de un cierto atractivo de lo auténtico que lleva a una salida, a una solución. No hablemos de este atractivo como de una mera inclinación predominante; se trata más bien de un fundamento impulsante que actúa siempre en el hombre, aunque en forma previa a su discernimiento. El hombre se siente atraído por lo que auténticamente es. La búsqueda del hombre no va, pues, moviéndose en círculo cerrado; se da siempre una perspectiva de superación, si bien no aparece como seguro que encuentre el hombre en todo caso la salida.

La cuestión fundamental del hombre se plantea en todas las esferas de lo humano, aunque de modo diferente en cada una de ellas. A pesar de esto, cuando la cuestión se expresa hay una esfera privilegiada, la de la verdad. ¿Por qué? – Para expresar toda esta problemática se plantean preguntas y se formulan hipótesis y comienzos de respuesta, referentes a todas las esferas, es cierto; pero la forma de pregunta y de respuesta tiene su lugar propio, su “sentido”, dentro de la esfera de la Verdad, tematizada en el conocimiento reflejo. En la misma esfera que más ha interesado hasta hoy al hombre occidental.

### **2.1.2 La cuestión del hombre entraña nuestro esquema metafísico**

a) El hombre, por ser cuestión, es *tendencia*. Al estar preocupado por las cosas se halla en tensión, se halla de paso hacia las cosas. Este mismo tender y “pasar” hacia las cosas implica dos aspectos: el “estar uno de camino” (autorrealización, aspecto referido a uno mismo) y el “ir hacia” (aspecto referido a las otras realidades)

b) Estas otras realidades incluyen a su vez:

- Un *medio* por el que se va, que son las cosas en cuanto “entes”: el hombre está en su camino rodeado de *prágmata*,

como decían los griegos, enseres de su quehacer; aquello en lo que el hombre primeramente y de un modo más inmediato se halla: las cosas.

- Un *horizonte* desde el cual y hacia el cual camina el hombre por entre las coas, y que hace aparecer a las cosas como siendo, como entes. Este horizonte se llama el “ser”, que se da en una pluralidad de sentido. Para que las cosas le aparezcan como verdaderas o buenas o bellas, el hombre tiene que estar viniendo desde la verdad hacia la verdad, desde el bien hacia el bien, desde la belleza hacia la belleza. El horizonte le afecta al hombre de tal modo que las cosas le están dadas ya previamente, pero todavía no del todo. Bajo este horizonte del ser, del “darse”, las cosas aparecen como partícipes del ser, como “dadas”, pero también de camino a su propia realización por intermedio del hombre. Y en medio de las cosas el hombre aparece así mismo como ente enfrentado a los demás entes, dado a ellos para realizarse por ellos.

c) El “pasar por” constituye un *relacionamiento* del hombre y de los entes, en el cual el hombre aparece como sujeto y los entes como objetos. La relación tiene el carácter de enfrentamiento.

El *sujeto* aparece como el soporte de la tendencia por la que el hombre se enfrenta a los entes, como el centro desde donde gira la tendencia hacia los objetos. Esta tendencia, que viene del ser y se orienta al ser, ya en cuanto verdad, ya en cuanto bien o en cuanto otro sentido, es la cuestión misma del hombre que versa sobre objetos. Pero al enfrentar el hombre los objetos se enfrenta por primera vez a sí mismo en la “reflexión”. Así el sujeto vuelve sobre sí mismo, pero después de pasar por los objetos. De este modo el sujeto es “en sí y para sí”.

El *objeto* es el ente en cuanto aquello sobre lo que versa la tendencia del hombre; es el ente en cuanto enfrenta al hombre y es enfrentado por él. De este modo son los objetos “en sí y para el hombre”, pero el hombre en su relación con ellos los



libera y permite que sean ellos también “para sí mismos”; al entrar en enfrentamiento con el hombre se realizan los entes en lo que son, a la vez que se realiza el hombre. Las cosas no son, por ejemplo, plenamente buenas mientras el hombre no se relacione auténticamente con ellas y les permita llegar a su ser buenas manifestándolo. Pero si el hombre las enfrenta inauténticamente, las cosas aparecen como malas.

d) Por eso, la “manera de pasar” del hombre entre las cosas con las que se relacione es la *ambigüedad*. Decíamos que el ser significa “darse”. El ser de las cosas mienta este acontecimiento por el que las cosas se dan. Pero en la realidad resulta ser no un simple darse sino también un “sustraerse”. Conseguir de hecho el “darse” de las cosas equivale a un logro, pues continuamente parecen escaparse a nuestro intento de enfrentarlas auténticamente. Toda relación entre el hombre y los entes se establece impregnada de esta ambigüedad: mientras el hombre busca lo auténtico de los entes, y mientras pretende que los entes se realicen como tales en cualquiera de las esferas, al tiempo que intenta realizarse él también a través de ellos (v.gr. buscar lo bueno en los entes y hacerse él mismo bueno por ese enfrentamiento), está bajo el peligro de hacer que los entes se realicen como inauténticos y él mismo sea inauténtico. Claro que este riesgo no está enteramente en manos del hombre, pues no sólo depende de él sino también del mismo modo de darse o sustraerse el ser de los entes.

e) El “ámbito de este paso” es el *mundo*. Los entes, igual que el hombre, están en el mundo; este mundo no es la simple suma de los entes y los hombres sino el ámbito en que se enfrentan ente y hombre. Pero entonces ¿quién abre el mundo? En un primer momento podemos decir sin mucha zozobra que lo abre el hombre; pero como lo que en el hombre se manifiesta es el ser mismo, en definitiva, quien lo abre puede decirse el ser. El “darse” de las cosas abre el mundo. Pero no habría este “darse” sin el hombre y, por tanto, debemos asentar inmediatamente la siguiente proposición:

f) El mundo es abierto por el hombre en su *trascendencia*. El hombre por su tendencia misma va más allá de todas las cosas (las “trasciende”): rebasa los límites de los entes hacia lo que puede llamarse la nada, que más bien se nombra propiamente como aquel horizonte del ser, que antes presentamos. El hombre, al preocuparse por cada cosa, tiene puesta su angustia y su esperanza en el ser de ellas y de sí mismo; es decir que se preocupa de las cosas pasando por encima de todas ellas y aun de sí mismo también. Nada hay más allá de todas las cosas, “nada” de cosas, “nada” de entes. El no-ente vige en la nada como en el ser, aunque de distinto modo. Ambos conceptos expresan lo que está más allá de los entes, pero en una determinada correlación: el hombre sólo trasciende hacia el ser a través de la nada, pasando por una negación de los mismos entes que afirma y busca. Así pues, una doble perspectiva del mundo es la que se abre para el hombre dentro de la trascendencia; ante esa doble perspectiva está puesto el hombre al estar en el mundo, y es este uno de los factores que constituyen la ambigüedad: una perspectiva de cara al ente (v.gr. el mundo sensible, en la esfera de la verdad); y otra perspectiva de cara al ser (v.gr. el mundo inteligible, en la misma esfera).

g) Como el “eje” de todo este movimiento que lleva la cuestión es el hombre, aparece *Dios*. En el término último del acontecer, del “darse” por el que el hombre es, por el que los entes le salen del paso en un mundo, y por el que ese mismo mundo se abre, aparece ante la percepción fenomenológica de la metafísica tradicional aquello que, entrañando “nada” de cosas, se llama sin embargo “ser”; puede y quiere “ser llamado” así y de otras muchas maneras, porque él también llama y se da a sí mismo en el darse de todas las cosas al hombre y del hombre a las cosas para la recíproca realización plena. La metafísica, tomando en cuenta esa experiencia religiosa que cae también bajo el método fenomenológico propuesto, emplea aquí el nombre de “Dios”. Inspirándonos en lo que dijo

Aristóteles sobre Dios (Libro XII (lambda) de la Metafísica, capítulos 6-10) (pero con fuertes diferencias, pues para Aristóteles Dios es aquel motor inmóvil que ninguna preocupación tiene por el mundo), podemos concebirlo en este esquema como el que todo lo “mueve”, aquel en torno al cual todos los elementos del esquema metafísico “giran”: el darse del ser, el buscar del hombre, el enfrentar de los entes, el abrirse del mundo con su doble perspectiva.

En cada una de las esferas se manifiesta Dios de modo propio: en la de la verdad, Dios como luz; en la del bien, Dios como gracia, don gratuito; en la de la belleza, como gloria; como amor y caridad en la esfera de la comunión; como Espíritu Santo en la de la santidad; como el uno, el todo, el absoluto, en la esfera de la unidad; como señorío se lo concibe en la del poder, y como salvación en la esfera de la sanidad.

### **2.1.3 La cuestión del hombre como punto de partida**

a) Por la misma fenomenología ha quedado planteada la pregunta del hombre, qué soy yo. En su desarrollo se esboza ya todo el esquema metafísico que presentaremos. Si esta pregunta se toma en serio, si pretende ser verdaderamente pregunta y buscar verdaderamente respuesta, descubre que lleva implicada también la solución al problema del comienzo: cómo puedo y debo comenzar a preguntar sobre mí mismo.

En efecto, no podemos preguntar seriamente y descuidar este problema del que en gran parte parece depender toda forma de respuesta y de pregunta ulterior.

Este planteamiento inicial es uno de los modos con que se hace presente el “problema crítico” dentro de nuestra investigación. La Filosofía de la Edad Moderna se ha caracterizado por poner en duda todos los puntos de partida más venerables, a los que llamó “dogmáticos”; quiere, en cambio, ser “crítica”: convierte el sistema en aporética, la filosofía toda en pregunta, y en pregunta antropológica. Por la confrontación con Kant, que es propia de esta concepción filosófica que

estamos estudiando, algunos de sus autores desarrollan con especial amplitud este punto. (Cfr. Coreth, 1964, pp. 42- 71). También la primera parte, “La pregunta y el ser”).

Aquí nos contentamos con señalar lo que nos parece (aunque sea dentro de nuestro contexto peculiar y con una presentación propia) el hecho fundamental en torno al cual gira la *Crítica*, dejando a esa disciplina filosófica todo el estudio detallado de ese hecho.

b) El problema del comienzo se puede reducir a buscar un *comienzo incuestionable*. Ahora bien, esta misma búsqueda de comienzo, y más sencillamente el hecho mismo de la búsqueda, de la pregunta en sí, que coincide con la cuestión del hombre”, es ya un comienzo incuestionable: en un comienzo, porque está en la base, como acaba de decirse, de todo el quehacer del hombre, también y sobre todo en la esfera de la verdad y del conocimiento; es *incuestionable*, o sea que no queda desplazado, superado o cuestionado por otro comienzo anterior, ya que todo cuestionamiento de la pregunta es también en sí mismo pregunta sobre el comienzo: al poner en cuestión que la pregunta sea comienzo incuestionable estoy volviendo a poner otra vez la pregunta como *comienzo*; es decir que en realidad no la he cuestionado y experimento que no la puedo cuestionar.

## **2.2 Enlace con la tradición metafísica**

El proceder metodológico que hemos así esbozado no hace más que retomar planteamientos fundamentales de toda la tradición metafísica, por impulso –es verdad- de una problemática moderna y contemporánea. Ante todo, se renueva aquí el camino de San Agustín, quien por lo demás es una de las raíces principales del pensamiento filosófico moderno, después de haber sido para Santo Tomás una fuente tan importante como el mismo Aristóteles. Por eso presentamos ahora en esquema comparativo la posición de Agustín y la de Tomás.

### 2.2.1 La cuestión del hombre según San Agustín

a) Agustín comienza con el problema del *conocimiento limitado*, inseguro, inadecuado y engañoso del hombre (se apoya en 1 Cor. 13, 12: “vemos ahora sobre un espejo, en enigma”) no sólo respecto de las cosas divinas sino también precisamente respecto de las cosas humanas, de lo que es el hombre.

Dentro de todo lo cuestionable encuentra algo incuestionable que él llama con frecuencia el “vivir” (entendido no biológicamente) y que significa, en un primer nivel puramente fenomenológico, la tendencia fundamental del hombre, la búsqueda y por tanto la pregunta misma: qué es el hombre:

Si dejamos a un lado todo lo que entra en nuestra alma por los sentidos corporales, ¿qué otra cosa queda tan bien conocida por nosotros como el saber que vivimos? En esto no tememos absolutamente ser burlados por laguna apariencia de verdad; porque, aun quien se engaña, ciertísimamente vive. (*De trinitate*, XV, 12, 21)

b) Este solo hecho primero incuestionable (la pregunta *qué somos*) encierra *múltiples implicaciones y conexiones*:

No sólo implica una infinidad de actos posibles de la misma especie, sino además muchos actos de diversa especie dentro de la tendencia fundamental:

¿Quién puede dudar que de vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, sabe y juzga? Sin duda, vive. Sin duda sobre el motivo de su vacilación, recuerda. Sin duda, advierte que duda. Sin duda, trata de estar cierto. Sin duda, piensa. Sin duda, sabe que no sabe. Sin duda, juzga que no debe asentir temerariamente. (*De trinitate*, X, 10, 40)

La “pregunta inicial incuestionable” (aunque parezca algo referente sólo al conocimiento) entraña, pues, una “voluntad”

de verdad, de certeza, de felicidad, que se expresa en un sinnúmero de actos posibles.

c) En este mismo punto de partida, la *tendencia* fundamental (que es el hombre) presenta dos cauces: uno donde se percibe lo “incuestionable” y que se lo llama (o “espíritu”, y otro que parece ser algo exterior al alma, pero sujeto a ella: los sentidos:

Dos géneros de cosas se saben: las que el alma percibe por medio de los sentidos y las que intuye por sí misma. Muchas argucias han aducido los escépticos contra el testimonio de los sentidos, pero no han podido denunciar ciertas percepciones seguras de auténticas realidades que el alma recoge por sí misma, por la afirmación antes aducida: “yo sé que vivo”. (Agustín, *De trinitate*, XV, 12, 21)

d) Sin embargo, estos dos cauces están íntimamente ligados, de manera que *el alma no puede ser ella misma sin los sentidos*:

¿Hay algo tan presente al espíritu como el espíritu mismo? Y, sin embargo, como el espíritu se coloca en las cosas en que piensa con amor, y está habituado a colocarse con amor en lo sensible o corpóreo, no puede estar en sí mismo sin imágenes de las cosas sentidas para contemplarse a sí mismo en su pureza. (*De trinitate* X, 8,11)

e) Consiguientemente el alma no puede buscarse y conocerse a sí misma sino *volviendo* los sentidos, hacia los cuales *siempre había salido*:

Cuando oiga que le manden a conocerse a sí mismo, no vaya el espíritu a buscarse como si estuviese desplazado en lo exterior, sino despéguese de las adherencias imaginarias o sensoriales... Y porque el espíritu está más adentro, por eso tiene que salir en cierto modo de sí mismo cuando

aplica su inclinación amorosa a las imágenes... Conózcase, pues, el espíritu a sí mismo y no vaya a buscarse como si viviera ausente. (*De trinitate*, X, 8, 11)

f) En esta *reflexión sobre sí misma a través de lo sensible* consiste la naturaleza del alma o espíritu:

¿De qué se aleja el espíritu (en este momento de “salida”) sino de sí mismo? ¿Y ante quién se muestra presente, sino ante sí mismo? Lejos de sí estaba cuando no advertía su propia presencia, y vuelve en sí ahora, como antes se fue. Pero, si como objeto de su propia contemplación emigró como sujeto espectador ¿dónde quedó? ¿Acaso se desdobra para poder estar allí y aquí, es decir donde pueda ver y donde pueda ser visto, y de este modo estar en sí mismo como espectáculo? ... Pensar así es pensar en ficciones imaginarias y corporales... Luego sólo resta admitir que la presencia del espíritu así mismo pertenece a su naturaleza misma, y que al pensarse a sí mismo se reintegra a sí, no atravesando espacios locales sino en una reflexión incorpórea. (*De trinitate*, XIV, 6, 8)

g) La reflexión del espíritu sobre sí mismo pone de manifiesto que en lo temporal, lo individual y mudable *se revela algo eterno, general e inmutable que Agustín llama la verdad*:

Cuando el espíritu humano se conoce y se ama a sí mismo, no conoce y ama lo inmutable; porque es distinto el expresar un hombre por palabra el propio espíritu, atendiendo a lo que pasa en sí mismo, y distinto el definir el espíritu humano con conocimiento general o específico... Luego es claro que hay ciertas cosas que uno ve en sí mismo y los demás tienen que creer cuando se dicen, pero sin verlas; y hay otras que uno ve en la verdad misma y los demás también pueden ver. Lo primero

está sometido a la mutación de los tiempos; lo segundo es eterno e inalterable... Contemplamos directamente la verdad incorruptible y por ella llegamos a definir, en cuanto nos es dado, no ya la cualidad del espíritu de cada hombre, sino el ser que le conviene por estas razones ternas. (*De trinitate*, IX, 6,9)

h) En la verdad *se manifiesta Dios mismo*. ¿Cómo? De una manera real; pero parece ser muy útil la relación entre la verdad y Dios:

En presencia tuya está la verdad misma. Abrázala, si puedes; gózala y regocíjate... Si algo más elevado queda, es Dios mismo. Y si no lo hay, la misma verdad es Dios” (*De libero arbitrio II*, 13, 35 y 15, 39).

i) Todo este movimiento de “regreso”, de reflexión y de *inmanencia*, que caracteriza la pregunta inicial del hombre, es al mismo tiempo un movimiento de *trascendencia* en el que el espíritu se supera a sí mismo:

No vayas afuera, regresa a ti mismo; en el interior del hombre mora la verdad... Y si encuentras que tu naturaleza es variable, trasciéndete a tí mismo también, sin olvidarte a aquellas alturas de donde se enciente la lumbre de la razón. ¿A dónde trata de llegar todo buen razonador sino a la verdad? (*De vera religione*, 39, 72)

### **2.2.2 La cuestión del hombre en el pensamiento de Tomás de Aquino**

Este mismo tipo augustiniano de reflexión, que parte de la pregunta del Hombre por sí mismo, coincide fundamentalmente con el pensamiento de Tomás de Aquino. Lo encontramos incorporado en su *Summa Theologiae*, donde –por más teológico que sea el interés general- pueden descubrirse sin



mayor trabajo los mismos pasos en que hemos estructurado la reflexión filosófica de Agustín.

La *Summa Theologiae* trata de la naturaleza y el origen del hombre en el siguiente contexto:

- Parte primera: Dios (119 cuestiones)
- Sección tercera: cómo proceden de Dios las criaturas.
- Acápite segundo: cómo en este proceder de Dios las criaturas se distinguen unas de otras.
- III: Distinción entre criatura espiritual y corporal.
- c: La criatura compuesta de lo corporal y de lo espiritual, o sea del hombre. (cuestiones 75 a 102, casi un cuarto de todas las cuestiones de esta Parte primera.

Respecto del hombre Tomás investiga su naturaleza y de allí se remonta a establecer su origen. Al estudiar la naturaleza se concentra en el alma (que se considera como el núcleo íntimo del hombre). Siguiendo la concepción neoplatónica (de Dionisio Pseudo-Areopagita, al que cita) va pasando entonces de la consideración de la esencia del alma a la de las potencias (que resultan de esa esencia) y por fin a la de las operaciones por las cuales se ejercitan y se muestran las potencias en su actitud.

Esta última consideración es la más importante para el aspecto filosófico del pensamiento de Tomás, puesto que únicamente partiendo de un análisis de las operaciones humanas (cuestiones 84- 89) juzga él posible el penetrar hasta las potencias y hasta la esencia misma del hombre.

La operación humana fundamental desde este punto de vista es el conocimiento (La operación “apetitiva”, el querer, es más bien –para Tomás- objeto del tratado sobre la moral). Aquí se plantea ante todo la pregunta: ¿cómo conoce el hombre en su situación actual? (cuestiones 84- 88).

La primera cuestión, que particulariza esta pregunta y pone a discusión el tema clave, es la famosa *cuestión 84* (con sus ocho artículos): ¿cómo el hombre en su situación actual (= “el alma unida al cuerpo”) conoce lo corporal?

Acerca de este planteamiento antropológico de Tomás conviene notar lo siguiente: por muchas razones pretende este ser una recepción del aristotelismo. Pero además hay aquí, por una parte, puntos de contacto con el planteamiento antropológico de la Filosofía Moderna (de Descartes a Kant): se parte de una pregunta del hombre acerca de su conocimiento fenomenológicamente inmediato, en su situación actual. Más aún se buscan las condiciones de posibilidad del conocimiento así cuestionado: cómo es posible que el hombre conozca esto que actualmente conoce.

Por otra parte, hay aquí también puntos de contacto (más numerosos y más explícitos) con el planteamiento antropológico de Agustín y, por tanto, del platonismo. (Las referencias y citas de Agustín son continuas y al menos tan frecuentes como las de Aristóteles). Vamos a insinuar el paralelismo, comparando a esta cuestión 84 con nuestro anterior análisis augustiniano, punto por punto:

a) Tomás *parte de una pregunta*. (Él concibe cada nuevo paso de su obra como una nueva pregunta). Aquí no es sólo una pregunta metódica, “preparada”, sino de hecho la pregunta básica, inquietante del hombre acerca de su propio conocimiento. La pregunta se mueve *dentro de la situación* de corporalidad, entre cuyos límites el hombre se halla incuestionablemente metido.

b) Aunque la pregunta antropológica está así circunscrita al aspecto cognoscitivo, el hombre que pregunta es consciente de las muchas *implicaciones* de su preguntar y va desentrañándolas más adelante.

c) En toda esta cuestión es la *dualidad* dentro del proceso cognoscitivo: el “entendimiento” por un lado y los “sentidos” por otro.

d) No menos notable es la *ligazón íntima de estos dos factores*, manifestada de un modo muy especial por el artículo séptimo (del que parte Rahner en su libro *Espíritu en el mundo*, 1963a): el entendimiento no puede conocer actualmente nada (ni

siquiera los objetos de la metafísica, o lo espiritual, o Dios mismo) sino volviéndose a las imágenes de los sentidos.

e) Queda patente en ese mismo concepto de *conversio ad phantasma* el esquema agustiniano de salida y de vuelta del alma sobre sí misma.

f) Se anuncia también el concepto tomista de *reditio completa in se ipsam* (= reflexión completa sobre sí misma) en la que, según las *Quaestiones Disputatae de Veritate*, de Tomás se revela la esencia del alma como presencia a sí misma (*De verit.*, q. 1, a9, corp.).

g) También Tomás llega por esta vía a concordar expresamente con Agustín respecto de la *verdad eterna e inmutable*, en la cual se conocen todas las cosas, aun las materiales. Así lo establece el artículo quinto de esta cuestión 84, aduciendo los múltiples testimonios de Agustín.

h) En esta verdad eterna se manifiesta, para Tomás (pero no se conoce temáticamente de manera inmediata) *Dios mismo*, puesto que “la misma luz intelectual que hay en nosotros no es otra cosa que una cierta semejanza participada de la luz increada, en la que se contienen las razones eternas” de las cosas (q. 84, art. 5).

i) La *inmanencia* de la “reflexión sobre sí mismo” entraña en sí la *trascendencia* del *excessus* (q. 84, art. 7, ad 3, dicho respecto del modo como se puede conocer a Dios), o sea el movimiento de salida más allá de sí mismo por el que se está siempre tendiendo al Ser.

### UNIDAD ORIGINARIA DE ESPÍRITU EN MATERIA

#### **3.1 Las implicaciones metafísicas de la pregunta**

##### **3.1.1 Condiciones de posibilidad**

a) La pregunta como punto de partida incuestionable es, sin embargo, preguntable en sí misma: siempre puedo hacer una pregunta sobre la pregunta

Esto quiere decir que la pregunta, aun como punto de partida, viene ya de alguna parte, siempre está ya en movimiento, puesto que siempre es posible remontarse “detrás” de ella.

b) Pero, además, cuando ese trasfondo que hay bajo la pregunta, cuando eso que la sostiene desde atrás, llega a manifestarse, se revela también como pregunta.

Esto significa que la pregunta trae consigo su propia posibilidad y que el trasfondo que revela la pregunta aparece primeramente como una diferencia entre facticidad, o el “hecho bruto”, y posibilidad, o la “legitimidad” subyacente a ese hecho bruto.

c) Podemos, pues, con todo derecho remontar el movimiento mismo de la pregunta e investigar sobre las “condiciones de posibilidad” del hecho de la pregunta.

### 3.1.2 Dualidad ontológica de mundo y ser

a) Estas “condiciones de posibilidad” pueden llamarse también “implicaciones” de la pregunta, y se refieren a todo aquello que, por ser lo que sostiene a la pregunta, lo que “está detrás” de ella, va necesariamente puesto como trasfondo junto con el hecho mismo de la pregunta. Hay dos implicaciones principales:

- Por un lado, en mi pregunta se revela siempre una tendencia hacia algo determinado, algo situado con toda exactitud dentro de la muchedumbre de las “cosas” (al preguntar me dirijo, v.gr., a mi propio yo, a un hombre conocido, a mi ocupación actual...). Así pues, cuando pregunto por eso determinado, estoy yendo a ello en virtud de una tendencia hacia lo determinado.

- Por otro lado, mi pregunta revela una tendencia hacia lo preguntable en general; en efecto, puesto que mi pregunta lleva en sí su propia posibilidad o legitimidad, no está moviéndose solamente en el terreno del hecho bruto o de la facticidad, no va hacia ese “algo determinado” sólo por ser tal “algo” sino primariamente por ser algo preguntable. Es decir que el movimiento hacia lo determinado se realiza solamente dentro de un movimiento hacia lo preguntable en general.

b) Esto mismo se puede insinuar con una imagen espacial: el movimiento de mi pregunta revela dos implicaciones, que visualizadas y extendidas se presentan así:

- Por una parte, estoy yendo a un lugar bien definido dentro de límites espaciales.

- Por otra parte, estoy ya dentro del espacio, dentro del horizonte en general de todos los lugares, y quiero permanecer dentro de él. (Si yo estuviera “fuera”, o no quisiera mantener mi espacialidad, es decir: si no tuviera una condición y una intención espacial previa, no podría moverme a ningún sitio en el espacio).

c) Estas dos implicaciones tienen nombres consagrados por la metafísica propia de la concepción ahora estudiada.

(Metafísica = pensar más allá del puro hecho bruto; es el proceso filosófico de entrar en ese trasfondo de las cosas revelado en la pregunta):

- Ese “algo determinado” al que siempre voy por la pregunta se llama “ente”; el conjunto de los entes está en el “mundo”

- Eso “preguntable en general”, a lo que simultáneamente estoy tendiendo allí, se llama el “ser”.

El ser aparece como aquello por lo que los entes son. Cada ente (en cuanto es algo preguntable dentro de lo preguntable en general) “tiene ser”, *su* ser; participa del ser. Sin embargo, el “ser” no tiene plural, porque no es una cosa multiplicable como es el ente.

El ser no dice nada determinado (y en eso coincide con la “nada”); pero dice lo puramente determinante (y por eso no coincide con la “pura nada”).

d) Según lo que precede, en toda pregunta del hombre se dan estas implicaciones metafísicas:

- Estar tendiendo a los “entes” (y por lo tanto se implica el “estar en el mundo”).

- Pero eso sólo en virtud de un movimiento que es a la vez tendencia hacia el “ser” como horizonte general de los entes (y por lo tanto se implica el “estar bajo el ser”).

- Esta única tendencia al ser es la que me lleva hacia cada ente determinado pero al mismo tiempo hace que yo sobrepase los límites del mismo.

Con otras palabras, el movimiento o tendencia única de la pregunta sólo puede explicarse a base de dos implicaciones que se entrelazan en forma necesaria e indisoluble:

- Ir a los entes del mundo sólo en cuanto estoy bajo el ser;

- Ir al ser sólo en cuanto estoy en el mundo.

### **3.1.3 Dualidad cognoscitiva de sensibilidad y entendimiento**

Las implicaciones metafísicas de la pregunta revelan, pues, dos aspectos distintos pero inseparables dentro del conocimiento del hombre:

-La tendencia cognoscitiva a los entes del mundo, desde el horizonte del ser, el cual se llama *sensibilidad*.

- La tendencia cognoscitiva al ser, desde un ente determinado del mundo, al cual se llama *entendimiento*.

El conocimiento humano aparece así inicialmente como la unidad de dos elementos irreducibles pero indisolubles<sup>152</sup>.

## **3.2 Relación originaria entre ser y conocer**

### **3.2.1 Ser y conocimiento relacionados en la pregunta**

Si es verdad que la pregunta, para tender al mundo, tiene que tender también como pregunta al ser, y que para preguntar por el mundo tiene que preguntar por el ser, entonces toda pregunta implica con la misma necesidad intrínseca, no sólo la cuestionabilidad del mundo, sino también la cuestionabilidad del ser.

Ahora bien, lo cuestionable es conocible y en cierto modo ya conocido. (De algo que fuese perfectamente desconocido y que no pudiese de ningún modo conocerse, no sería posible hacer una pregunta).

Luego toda pregunta implica de un modo necesario e intrínseco la conoscibilidad (y aun cierto conocimiento actual) del ser (o ser, del ser en general y de todos los entes, porque y en cuanto participan del ser).

---

152 Al introducir aquí (y en lo venidero) concepciones de la Metafísica general, nos remitimos al estudio más amplio y fundado que esa disciplina filosófica hace de las mismas. Creemos, sin embargo, que la Antropología es, tanto desde el punto de vista histórico como desde uno sistemático, el lugar originario de esas concepciones, el único que puede manifestarse todo el alcance de ellas.

### 3.2.2 Ser y conocimiento unidos originariamente

Si hay esta relación necesaria e intrínseca entre el ser y un posible conocimiento, esto quiere decir que ser y conocimiento van unidos originariamente (y no sólo en mi pregunta):

En efecto, una relación esencial y necesaria de estos dos términos no se da sino en una unidad originaria de ambos. El tomismo dice que “cosas diversas no pueden unirse (esencial y necesariamente) en cuanto son diversas”. En el origen de la unión sólo puede haber una sola realidad concebida como fundamento que hace brotar de sí y reúne en sí los dos términos unidos.

Ya que el conocimiento (del que partimos) es algo determinado, y participa por tanto del ser, no puede ser él quien dé origen a la unión del ser y conocimiento, sino el ser mismo.

Luego la unidad esencial y necesaria de ser y conocimiento, sólo puede explicarse concibiendo que el ser originariamente tiene en sí mismo conocimiento y conocimiento de sí. El ser hace brotar de sí y reúne en sí la dualidad del ser y conocerse.

En este sentido, no excluimos que nuestra perspectiva antropológica pueda de hecho corregir interpretaciones de los conceptos metafísicos tradicionales.

### 3.2.3 Conocerse es algo intrínseco al sentido del ser

Con esto se ha obtenido ya una cierta precisión del sentido del ser, por cierto, muy importante: el ser en general, el ser de los entes, significa originariamente ser translúcido para sí mismo; estar cabe sí, junto a sí; autoconciencia, subjetividad; conocerse a sí mismo<sup>153</sup>.

153 Por tanto, el ser aparece en sí mismo como “onto-lógico”. El ser representa, por una necesidad original, y no por una mera relación posterior extrínseca, la unidad de lo óntico y de lo lógico; de los principios que llamamos del ser y del conocer son idénticos en el ser. Respecto de nuestro punto de partida en la pregunta quiere decir esto: no porque lo conocemos es conocible el ser, sino que nosotros lo conocemos porque él es en sí mismo conocible –y es su propio conocimiento.



Hay que distinguir, por lo tanto:

-La unión actual del ser y conocer, dentro del conocimiento humano, fundada en el proceso cognoscitivo de este humano determinado;

- La unión que podemos llamar “síntesis originaria” de ser y conocerse (que es el ser mismo de los entes) fundada en el mismo sentido del ser.

La primera, la unión actual, tiene su origen en la segunda, puesto que el ser del hombre participa actualmente del ser en general. La segunda, la síntesis originaria, es independiente de la primera (de derecho, no de hecho).

### **3.3 El hombre como conocimiento: unidad de espíritu en la materia**

#### **3.3.1 Variabilidad intrínseca de la relación ser-conocerse**

a) La relación ser-conocerse, que se revela en la pregunta inicial de la antropología, no queda suficientemente caracterizada con establecer la unidad originaria de estos dos términos en el ser, porque aquel mismo punto de partida nos indica que el ser, puesto que cuestionado necesariamente en toda pregunta, es no sólo conocible y de algún modo ya conocido, sino también desconocido para el hombre, distante, oscuro. (Si no fuera así, el hombre no podría preguntar: estaría ya plenamente instalado en ese ser de todos los entes, que es por completo translúcido para sí mismo).

b) Hay que añadir, pues, que, si bien el ser lleva originariamente la perfecta identidad de ser y conocerse, se manifiesta con toda una intrínseca y originaria variabilidad de esa misma relación, en cuanto puede ella comunicarse en diverso grado a los entes. Así es posible un ente –como el hombre– al que se comunique sólo en un grado imperfecto el ser como identidad de ser y conocerse, y que por lo tanto participe sólo imperfectamente de carácter translúcido del ser y tenga en consecuencia el conocer sólo en la forma de pregunta.

c) Las dos características de la relación: identidad originaria y variabilidad al comunicarse a los entes, han de concebirse unidad en unidad también originaria dentro del ser.

Podemos formular unitariamente esas dos características dentro de un solo principio como sigue:

-El grado de participación en el ser se manifiesta en el mayor o menor grado de conocimiento (= de autoconciencia).  
O inversamente:

- El grado de conocimiento (= de autoconciencia) corresponde al grado de vigor de ser que hay en un ente<sup>154</sup>.

### 3.3.2 La “materia” postulada por el carácter receptivo del conocimiento

a) El conocimiento del hombre ha quedado hasta aquí caracterizado como un vigor de ser de cierto grado especial que conviene precisar aquí:

- Por un lado, ese vigor de ser llega a traducirse en un conocerse actual, en una verdadera autoconciencia. Bajo este aspecto el vigor de ser que hay en el hombre recibe el nombre de “espíritu”

- Pero por otro lado, el conocimiento del hombre es un conocimiento imperfecto, una pregunta que está en el ser, pero

154 Para referir esta idea a la metafísica general, observemos que de aquí surge una visión especial del hombre dentro de la visión orgánica de todos los entes posibles: en la cumbre estarían los entes que participan más perfectamente del ser y por tanto se conocen plenamente a sí mismos y desde sí a las demás cosas. (Por sobre ellos, el ente supremo, Dios, que se concibe como el ser mismo subsistente). En la base estarían los entes que participan más imperfectamente del ser y por tanto no se conocen a sí mismos o tienen un conocimiento (animal) de grado muy débil; estos participan de la relación ser-conocer sólo en forma potencial, llevando una ordenación intrínseca a ser conocidos. En la mitad estaría el hombre, como ente que participa de la relación ser-conocerse en forma actual pero aún imperfectos: como ser-preguntarse. Estos elementos en la concepción del ser: participación por los entes, pero dentro de una variabilidad intrínseca y de un orden en la variabilidad, son constitutivos de lo que se llama la “analogía del ser”, centro de toda esta metafísica.

a la que el ser se oculta a la vez que se descubre. Es lo mismo que se expresa con el concepto de un conocimiento receptivo: el conocimiento-pregunta, típico del hombre, es un conocer que recibe una respuesta de afuera, una respuesta que no tiene en sí y que debe buscar fuera de sí.

- Pero esto plantea un grave problema: ¿cómo explicarse que el conocimiento humano tenga que recibir respuesta de fuera de sí mismo, si es cierto que el conocer es el transparentarse el ser ante sí mismo?

b) Para resolver este problema hay que postular dentro del ente humano un elemento explicativo de la receptividad del conocimiento. Este elemento es lo “otro” del espíritu, y recibe el nombre de materia.

- En efecto, si concebimos que el espíritu no es sencillamente propio de sí mismo, sino que (dentro del ente humano) es propio de “otro”, entonces el espíritu no podrá volver transparentemente sobre sí mismo sino dando un rodeo a través de “lo otro” a lo que pertenece; el espíritu tendrá que ir cada vez a buscar su autoconocimiento fuera de sí mismo, en “lo otro”, para poder entonces tenerlo en sí mismo.

c) Así se llega por vía de postulado al concepto de materia (una especie de hipótesis de trabajo que debe revelarse válida si es que en realidad explica lo que tiene que explicar).

Se trata aquí de la “materia primera” (de la que habló Aristóteles), que es un factor explicativo del ente y se ha de distinguir de la “materia segunda”, que se presenta como la generalidad de ciertos *entes sensibles elementales* (en los que interviene también aquel factor explicativo), v.gr. los elementos químicos, los átomos y demás partículas elementales.

La materia (primera) es, pues,

- *algo real*, porque es verdadero factor explicativo de la realidad (luego no coincide con la pura nada);

- pero *no es un ente*, sino un factor explicativo de ciertos entes (de los entes “materiales”);

- tampoco es factor explicativo de la misma manera como lo es *el ser del ente material*, porque no es nada determinante sino lo puramente determinable.

La materia (primera) se concibe principalmente a base de dos pares de categorías metafísicas: es pura potencia (pasiva), la cual recibe un acto, y es puro sujeto (el cual tiene y sostiene una forma). En el caso del ente humano, el acto recibido y la forma “sostenida” por la materia es el espíritu.

Como definición de la materia (primera) en el ente humano podríamos dar esta: es la posibilidad extrínseca de realizarse ofrecida al espíritu humano, y el sujeto real que lo soporta y al que él pertenece. El espíritu, por su parte, se ha definido hasta aquí como la autoconciencia.

### **3.3.3 El “espíritu en la materia” unidad originaria del conocimiento humano**

a) Hasta ahora habíamos caracterizado el conocimiento del hombre a base de una dualidad de momentos irreductibles e inseparables: la sensibilidad y el entendimiento. Aquí podemos dar un paso más e intentar caracterizar el conocimiento a partir de una unidad originaria.

Ya hemos preparado este paso cuanto postulábamos la materia como factor explicativo. Concebíamos allí el conocimiento típico del hombre como la transparencia de un espíritu, el cual es forma determinante de un sujeto material y acto de una potencia indeterminada de ser. Sin embargo, parecería que precisamente esta concepción no se dejara reducir a una unidad originaria.

En efecto, el conocerse era la transparencia del ser, el morar el ser translúcidamente junto a sí mismo. Esa “transparencia” se explica diciendo que, en el acto de conocer, lo que concebimos como ser cognoscente y como cosa conocida llegan a identificarse. “El cognoscente en acto y lo conocido en acto son una misma cosa” (Tomás de Aquino *Summa Theologiae*, I, q. 14, a.2, corp.; 55, a.1, ad 2; 85, a.2, ad 1; 87, a. 1, ad 3).

Por la identidad entre ser cognoscente y cosa conocida queda constituida la unidad originaria del acto de conocer.

Ahora bien, al vernos compelidos a postular la materia parece que estamos imposibilitando esta unidad originaria del conocimiento en el hombre; porque, según aquella concepción, la “cosa conocida” en el acto típico del conocimiento humano, es algo material<sup>155</sup>.

¿Cómo puede el espíritu tener como objeto propio de su conocimiento algo material, si el conocerse es la transparencia del espíritu mismo (como cosa conocida) a sí mismo (como ser cognoscente)?

¿Cómo pueden llegar a identificarse, en el acto de conocer, el espíritu y algo material, de manera que a partir de esa identificación se explique la unidad originaria del conocimiento?

Como solución de esta aporía sólo queda admitir, dado el hecho incuestionable de la pregunta y del carácter receptivo del conocimiento-pregunta, la siguiente estructura metafísica en el hombre:

El ser del hombre, su espíritu, se halla siempre esencialmente (y con anterioridad a todo acto particular de conocimiento) en una relación especial con la materia: por una parte, está lanzado fuera de sí y entregado a la materia; no hay ese *ser* sino como *ser de la materia*, en un sentido verdadero.

Por eso posee la realidad ajena como realidad propia y al volverse traslúcido para sí mismo en el acto de conocer, vuelve lúcida para sí mismo la realidad material. Por otra parte, el espíritu no está de tal modo fuera de sí que estuviese perdido en la materia: en tal caso sería ese vigor de ser que implica conocimiento actual, sería un puro ser de la materia, no podría

---

155 Tal es el “objeto propio” del conocimiento humano, o sea aquello que —según la definición de este concepto— se conoce primeramente y por sí mismo, y por medio de lo cual se conocen todas las otras cosas conocibles; se dice que el “objeto propio” del conocimiento humano es la “quintaesencia” (= quidditas) del ente material.

hacer lúcida para sí mismo la realidad material porque no estaría él trasparentemente junto a sí mismo.

b) En consecuencia, la unidad originaria del conocimiento humano sólo puede determinarse dialécticamente, como una especie de mitad flotante entre dos extremos<sup>156</sup>.

Según eso, debemos decir: *la relación de espíritu y materia*

- Ni es pura *autosuficiencia* del espíritu respecto de la materia, ni por tanto perfecta independencia de ella, porque esto daría lugar a un conocimiento perfecto de sí que no sería receptivo (= el conocimiento de los “espíritus puros”);

- Ni es pura *inmersión en la materia*, ni por tanto pura dependencia de ella, porque esto no daría lugar a ninguna forma de autoconciencia (tal sería el caso de los demás entes materiales, aun del llamado “conocimiento animal”);

- Sino que es *entrega* tal del espíritu a la materia que significa también superación de ella por el espíritu.

Esto es lo que queremos decir aquí con la expresión “*Es-  
píritu en la Materia*”.

La transparencia propia del conocimiento humano, por su parte,

- Ni es puro volverse sobre sí mismo separándose del mundo hacia una absoluta interioridad (desde la cual imaginamos que se recibiría algo así como una “afección” del mundo);

- Ni es puro *salir de sí* para encontrar la absoluta exterioridad (en una especie de contacto connatural con el mundo, como el que imaginamos que tienen los animales);

- Sino que es *la mitad* en que exterioridad e interioridad se rozan y se encuentran, pero sin formar dos “pedazos” de

---

156 Por eso esta antropología introduce el concepto de otras dos clases de conocimiento, uno superior y otro inferior al humano, que son posibilidades no experimentadas por nosotros en sí mismas, pero sí esquemas necesarios para explicarnos a través de ellos la unidad de nuestro conocimiento: una unidad que no puede entenderse como identidad indiferenciada consigo misma, sino como unidad de la pluralidad.

la única realidad. En la *identidad* entre ser cognoscente (= la interioridad) y cosa conocida (= la exterioridad)

c) Desde esta unidad originaria del conocimiento podemos ahora determinar más exactamente sus dos aspectos ya enunciados y precisar así el desarrollo de nuestro estudio:

Paso 1: El conocimiento humano se estudiará en cuanto el espíritu está entregado a la materia: la sensibilidad. (El espíritu como presencia del mundo).

Paso 2: El conocimiento humano se estudiará en cuanto el espíritu se opone a la materia y la supera: el entendimiento. (El espíritu como oposición al mundo).

Paso 3: El conocimiento humano se estudiará en cuanto el espíritu es la unidad de un movimiento en que se dan los dos aspectos anteriores. (El espíritu en su movimiento como un “volverse a la imagen”, *conversio ad phantasma*: Santo Tomás, *ST*, I, q. 84, art. 7.

### LA SENSIBILIDAD

#### **4.1 Condición de posibilidades del conocimiento sensitivo: la especie impresa**

##### **4.1.1 Distinción entre estudio científico-positivo y estudio metafísico**

a) Queremos estudiar ahora al hombre en cuanto es *presencia del espíritu en el mundo* gracias a ese modo de conocimiento que hemos llamado sensibilidad y cuyo objeto se ha designado provisionalmente como “los entes determinados del mundo”. Este estudio lo llevamos adelante por el método ya explicado, que consiste en partir de un hecho para determinar sus condiciones de posibilidad. Ahora buscamos las condiciones de posibilidad de la sensibilidad, la cual quedó establecida al fin del capítulo anterior como un *hecho*.

b) Para precisar términos recordemos que en todo conocimiento se distingue: el *sujeto* (o sea el conociente; aquí el ente sensitivo); el *objeto* (o sea lo conocido; aquí el ente sensible): el *acto* mismo del conocer (aquí la sensación).

La concepción que estudiamos distingue, además, fundándose en consideraciones aún no mencionadas aquí: la facultad cognoscitiva o “potencia” determinable (aquí la sensibilidad que comprende una multitud de fuerzas particulares llamadas sentidos). El acto que determina esta facultad y que se subdistingue así: *acto primero*: lo que prepara -remota o



próximamente- a la facultad para que pueda conocer (aquí la especie impresa sensible como acto primero próximo); *acto segundo*: el acto de conocer mismo (aquí la sensación).

c) La concepción antropológica estudiada resume las condiciones de posibilidad del conocimiento sensitivo en lo que se ha llamado *especie impresa sensible*. Tal concepto tiene una larga historia y por eso trae consigo el peligro de que se introduzcan en su interpretación elementos extraños a la metafísica que en tiempos anteriores iban, sin embargo, mezclados a las teorías filosóficas. Por eso conviene observar aquí la diferencia y la relación que existe entre el proceder de la Metafísica y el de otras ciencias positivas (v.gr. la Psicología experimental y la Fisiología) que se interesan también por el fenómeno del conocimiento sensitivo:

### 1) Diferencia:

En cuanto a	Campo,	término del estudio	y método,
CIENCIAS POSITIVAS	óntico	los objetos de las diversas regiones de la experiencia mensurable	“positivo”: observación y relación de hechos mensurables, experimentación e inducción de leyes
METAFÍSICA	ontológico	los entes de las diversas regiones del mundo hacia el ser y desde el ser	“filosófico”: fenomenológico, hermenéutico y -aquí sobre todo- trascendental: búsqueda de las condiciones de posibilidad

### 2) Relación:

La metafísica tiene en general una función fundante respecto de las ciencias positivas: sólo ella puede discernir en último término las regiones de experiencia a las que se aplica cada una de estas ciencias; y sólo ella puede dar la justificación última del método y de los conceptos básicos de cada ciencia.

Pero las ciencias positivas ofrecen algunos fundamentos inmediatos para que la metafísica establezca los “hechos” de los que parte y la explicación de esos “hechos”. Por eso hay

siempre una cierta proposición entre las condiciones de posibilidad descubiertas por la metafísica, de una parte, y las explicaciones de las ciencias por otra.

d) La “especie” de condición de posibilidad del conocimiento es también una especie de metafísica que guarda relación con determinadas explicaciones de Psicología experimental y de la Fisiología; más aún, en épocas anteriores no se distinguían con precisión los dos campos, el ontológico y el óntico, dentro de esta concepción de la “especie” (recordemos que Aristóteles es el inaugurador lo mismo de la metafísica que de las ciencias occidentales; el pensamiento nacido de él no podía aún separar en todos los casos netamente estos dos ámbitos).

El hecho óntico de la experiencia científica (relativamente primitiva) que está en el origen de esta concepción de la “especie” es el siguiente: el objeto sensible (v.gr. una llamarada) ejerce un influjo mensurable sobre los órganos de nuestros sentidos (v.gr. el ojo) a través de un medio (v.gr. la luz). Este influjo se traduce en ciertas características de la sensación (v.gr. nuestro modo de sentir los colores y las figuras) por las que la ciencia llega a establecer que nuestra imagen sensitiva de los objetos se distingue de la imagen que los objetos tienen (o son) en sí mismos. Nuestro conocimiento sensitivo se explica entonces a base de una huella dejada en nuestro órgano por los objetos y que es como una presentación e imagen de los mismos.

La explicación ontológica del conocimiento sensitivo, a la que se entremezclaba inicialmente la explicación óntica expuesta arriba, admitía una “especie impresa”, una imagen representativa del objeto sensible, dada en la sensibilidad por influjo de este como condición de posibilidad para que fuera conocido. Con el desarrollo posterior de las teorías aristotélico-tomistas, algunos filósofos hablaron además de una “especie expresa sensible” (de la que nunca habló Tomás de Aquino, quien reservaba el concepto de “especie expresa” sólo para

el conocimiento intelectual). Estos filósofos concebían que la especie “impresa”, no siento el acto mismo de conocimiento, sino su condición de posibilidad, no podía ser consciente; exigían por tanto que se admitiese una “concientización” y expresión de la huella impresa por el objeto, una imagen consciente distinta de la imagen impresa y de la imagen propia de los objetos mismos, algo intermedio entre el objeto y el sujeto en la cual imagen distinta consistiría –según ellos- la sensación “en acto segundo” (véase arriba este concepto).

Ante estos datos históricos conviene señalar los siguientes puntos de interés en nuestra teoría de la “especie”:

1) Se trata de una explicación estrictamente ontológica, que responde sólo a los problemas planteados por el curso metódico de nuestro tratado y deja a las ciencias positivas la aplicación de todos los demás problemas ónticos afines.

2) Dentro del campo ontológico hay que mostrar con exactitud qué significa el que la especie sea una “imagen representativa” del objeto, y el que se conciba únicamente como especie impresa y no como expresa.

#### **4.1.2 Pasos por los que se postula la especie impresa sensible**

Nuestra meta es descubrir cómo es posible el conocimiento sensitivo; para llegar a hacerlo, analizamos el hecho de este conocimiento mismo en los rasgos con que se nos ha presentado en el capítulo anterior:

a) Partimos de un rasgo típico del conocimiento humano: su receptividad (= el conocimiento-pregunta tiene que recibir de otra parte las respuestas). Ante este hecho, el conocimiento actual de un objeto sensible tiene que explicarse por una “determinación” (aquí una “forma accidental”) que recibe el sujeto bajo el influjo del objeto y que lo dispone inmediatamente para conocer. Es lo que llamamos especie impresa.

b) Otro rasgo –el fundamental- del conocimiento era, según lo anteriormente dicho, que conocer no es originariamente

salir fuera de sí para buscar un objeto, sino ser transparente a sí mismo; en el acto de conocer se identifican de algún modo real sujeto y objeto (= “el sentido en acto es lo sensible en acto”: Tomás de Aquino). Luego aquella determinación del sujeto, que es condición última para que este conozca, tiene que ser –de algún modo real- idéntica con el propio ser del objeto, con la realidad ontológica del objeto.

Por esta misma razón no se admite una especie expresa que fuera una pura imagen (lo que decimos una “fantasía”) respecto del objeto, y no de algún modo real el propio ser del objeto.

c) Sin embargo, la especie impresa por la que se identifican ontológicamente sujeto y objeto es algo distinto del “ser natural” del objeto mismo. Y esto, por otro rasgo típico de nuestro conocimiento (que se analiza más ampliamente en la *Crítica*): el ser objeto no se agota en ser conocido; puede preceder y sobreexceder a su conocimiento actual, mientras que la determinación última para conocer es algo transitorio que se le añade y se le quita al sujeto precisamente con el conocimiento actual. Luego hay que concebir que la especie impresa es, sí, el propio ser del objeto, pero no el ser natural del objeto.

Esto sólo se explica diciendo que la especie impresa sensible es una autorrealización del objeto en el medio de la sensibilidad del sujeto:

- Es el propio ser del objeto, pero no su “ser natural” sino una nueva realización del mismo producida por él mismo (ya que la especie se debe al influjo del objeto, como se dijo arriba); es un nuevo “vigor de ser” que adquiere el objeto.

- Pero esta autorrealización se lleva a cabo solamente en el medio de la sensibilidad del sujeto. En cuanto el objeto penetra en este medio se autorrealiza asumiendo una cierta manera de ser “espiritual” homogénea a la naturaleza de la sensibilidad: es lo que se llama “ser intencional” del objeto.

Así se entiende que la especie impresa se pueda llamar “imagen representativa”, puesto que es una verdadera

d) La especie impresa, como autorrealización del objeto, es también autorrealización del sujeto, y así se explica el que por ella el objeto llegue a ser consciente para el sujeto:

Sin embargo, la sensibilidad no conoce el objeto distinto en cuanto distinto, oponiéndose a él; eso será lo propio del entendimiento. La sensibilidad conoce lo distinto asimilándosele<sup>157</sup>.

b) Debe tener ser (o “forma”) de esa materia, por el que el ente sensible puede ser conocido actualmente, y que llega a autorrealizarse con cierto vigor de ser “espiritual” en el medio de la sensibilidad cuando esta conoce actualmente. Sin embargo, si el objeto sensible no es un conocimiento como el hombre, su ser ha de concebirse como sumergido totalmente en la materia y por tanto sin ninguna forma de autoconciencia actual (a lo más podría hablarse de autoconciencia virtual, en cuanto puede llegar a ser consciente para un sujeto distinto de sí).

389

### 4.1.3 El problema de la producción de la especie

Hemos dicho que la especie se produce como “autorrealización”. ¿De qué manera? Al investigarlo no vamos a descender todavía a las cuestiones sobre la causalidad (eficiente, material y formal) en este campo. Sólo determinaremos aquí las relaciones de pasividad y actividad con sus consecuencias para la estructura apriorística de la sensibilidad.

a) Partiremos del hecho ya establecido de que con el sólo penetrar el objeto en el medio de la sensibilidad se produce la autorrealización del sujeto y objeto. Esto trae consigo:

1) *Para el sujeto*: En él hay, respecto de la producción de la especie, actividad (puesto que la especie es autorrealización del sujeto) y pasividad (puesto que ella es realizada en el sujeto por el influjo del objeto).

Lo característico en la producción de la especie por parte del sujeto es que toda la actividad de este se conmensura exactamente con su pasividad: no hay un recibir la especie que fuese anterior y distinto que el producir en la sensibilidad (así como tampoco hay una actividad productiva de especie impresa que fuese distinta de una actividad productiva de especie expresa como conocimiento actual). Toda actividad de la sensibilidad es, gracias a su pasividad, conocimiento actual.

2) *Para el objeto*: En el objeto hay actividad (puesto que hay autorrealización) y sólo actividad, porque la especie como autorrealización del objeto no se recibe en el objeto mismo

---

La concepción metafísica que investigamos ha partido, al contrario, de la realidad del sujeto conociente (determinada en ese mismo punto de partida como espíritu en la materia); este comienzo antropológico es entonces punto de partida obligado para establecer tanto la ontología general (tratado sobre el ente en general y el ser) como la ontología particular de las otras regiones de entes, en especial la región del ente Dios (= teodicea) y la región de los entes espacio-temporales (= cosmología). Respecto de la cosmología observamos cómo se determina aquí la naturaleza de esos entes espacio-temporales (que son los entes sensibles), partiendo de los constitutivos de nuestro ser, gracias al principio de la homogeneidad con el sujeto conociente, principio entrañado en la idea de conocimiento como transparencia del ser para sí mismo.

sino sólo en la sensibilidad. Por eso toda la actividad del objeto en la producción de la especie no es de ningún modo cognoscitiva.

b) ¿Cómo explicar ahora esta actividad especial del sujeto en la producción de la especie impresa? ¿Qué significa esa actividad conmensurada exactamente con la pasividad?

No podemos explicarla por una suerte de “sentido agente” en el sujeto (análogo al “entendimiento agente” de que luego se hablará), que saliera a buscar con un acto especial lo sensible y se apoderará así de la especie impresa para imprimírsela a sí mismo y recibirla después. En efecto, si toda la pasividad de la sensibilidad con respecto al influjo del objeto nos traduce exactamente la actividad de esta, quiere decir que la sensibilidad ya es de por sí una actividad de orden “general” que se particulariza o especifica por el sólo hecho de recibir pasivamente el influjo del objeto.

Es decir que la sensibilidad es posesión anticipada del mundo: es una vacía anticipación de todos los posibles objetos; como el chorro de luz que “hace” la silueta de los objetos cuando entran en él, pero sin ninguna actividad especial o particular, sino sólo por la actividad “general” de estar derramando luz anticipadamente a la presencia de los objetos.

c) El modo de estar el espíritu en el mundo (o sea la sensibilidad) se puede concebir, pues, como una presencia que aun *antes* del influjo de los objetos (= a priori) ya está activamente referida a los otros objetos sensibles y los posee todos de una manera anticipada y general.

En el punto siguiente examinaremos más detenidamente esta presencia<sup>158</sup>.

---

158 Referencia a la sexualidad humana dentro de esta reflexión trascendental. Lo que hemos dicho sobre la pasividad del espíritu en la sensibilidad podría entenderse como el elemento femenino de nuestro conocimiento, así como la actividad característica del entendimiento representaría su elemento masculino.

En efecto, si la sexualidad es algo esencial al hombre, deben encontrarse de algún modo ciertas condiciones de posibilidad de ella dentro de

## 4.2 La estructura apriorística de la sensibilidad

### 4.2.1 Consideración metódica general

a) Según esta concepción, el conocimiento es la transparencia del ser para sí mismo. Nada puede ser objeto de conocimiento sino en cuanto se identifica con el mismo sujeto conociente. Luego la estructura del ser de un conociente es la norma anticipada de sus posibles objetos: estos tienen que coincidir con las estructuras del conocimiento para poder ser conocidos.

Así pues, en el caso presente la estructura de la sensibilidad prefigura anticipadamente (= *a priori*) lo que deben ser los objetos sensibles. Nos interesa, por tanto, determinar cuál es esa estructura apriorística de la sensibilidad.

---

una reflexión trascendental que –como la presente– va al origen mismo de la concepción del espíritu en el conocimiento. (No sin profunda razón ha juntado a veces el lenguaje –por ejemplo, bíblico– los conceptos del conocimiento con los de la relación entre los sexos).

La sensibilidad es el conocimiento humano en cuanto receptividad. Allí se de una actividad de autorrealización que sin embargo está dependiente toda ella de otra actividad cuya “iniciativa” está fuera de la sensibilidad misma. Pero esa otra actividad que viene de fuera no puede a su vez llegar a la autorrealización sino en el seno de una sensibilidad que se la preste y le brinde la posibilidad de un nuevo modo de ser que no se daría nunca de otra forma. Todo esto prefigura lo femenino del sexo. Y es importante advertir que esa “feminidad” es intrínseca a todo individuo humano: en él hay siempre raíces de lo característico de ambos sexos. Si no fuera así, los sexos jamás podrían encontrarse en una relación complementaria, ni el hombre sería siempre hombre a través de la diferencia de varón y mujer.

Por último, observemos que si el concepto de “receptividad” es el que nos introduce en una reflexión trascendental sobre la sexualidad (junto con el concepto de “actividad excedente” en el entendimiento), tal concepto va unido inseparablemente a la concepción de la materia. La sexualidad aparece, pues, circunscrita al ámbito de los vivientes materiales. Pero por eso mismo el lugar que se dé a la sexualidad en una antropología depende en buena parte de la manera de concebir la materia: si la materia –como en la presente concepción– no es la degradación del espíritu ni lo opuesto a él, sino un factor explicativo del mismo espíritu del hombre, entonces es fácil valorar la dimensión sexual como intrínseca al hombre y necesaria para su realización plenaria; más aún, para su realización esencial.



b) Para hacerlo vamos analizar los factores que, según lo establecido anteriormente, constituyen la sensibilidad; estos factores son el espíritu (= la forma) y la materia en su unidad peculiar.

Pero no podemos analizar las estructuras que resultan de la forma y la materia unidas en la sensibilidad si no es partiendo de los datos que adquirimos en los actos concretos del conocimiento sensitivo. En realidad, solamente desde lo que es *a posteriori*, o sea desde estos actos concretos, se puede llegar a conocer lo que es *a priori*, o sea la estructura de la facultad cognoscitiva; (lo *a posteriori* es el “hecho”, cuya “condición de posibilidad” queremos descubrir *a priori*). Pero inversamente, sólo una vez conocida la estructura *a priori* podremos comprender profundamente la naturaleza y la estructura de los objetos conocidos en aquellos actos *a posteriori*.

c) Por esta razón vamos a suponer aquí lo que por esos actos *a posteriori* sabemos en forma general acerca de los “entes determinados” a los que vamos por la sensibilidad: se suele decir que tales entes son especiales, temporales y móviles.

Nuestra pregunta es entonces: ¿cómo están dadas la espacialidad, la temporalidad y la movilidad en la estructura apriorística de la sensibilidad? ¿Cómo posee ella anticipadamente los objetos sensibles caracterizados por esas notas?

#### **4.2.2 Análisis de la estructura apriorística de la sensibilidad**

a) Sensibilidad significa autotransparencia de un ser que es “forma de materia”. De aquí se deduce que la movilidad es una estructura *a priori* fundamental de la sensibilidad y una condición de posibilidad para el conocimiento de los objetos sensibles.

En efecto, si analizamos lo que significa en este caso ser “forma de la materia” (o sea estar la forma por una parte entregada a la materia y superarla por otra), encontraremos lo siguiente:

1) La forma está entregada a la materia:

- Ciertamente la *materia* es lo indiferente para cualquier forma, ya que es algo puramente determinable; por la materia el ente material (o la sensibilidad) está siempre avocado a la posibilidad de no ser así como es y de cambiar;

- La *forma* de la materia (aquí en particular la autorrealización del espíritu en la especie impresa) es por tanto algo caedizo, lábil, sustituible, cambiante, ya que no está exigido en su individualidad por otra materia: esta puede ser actuada lo mismo por una especie impresa que por otra.

2) La forma supera la materia:

- Aunque la *materia* es principio de cambio, de la manera que acabamos de explicar, sin embargo,

- La *forma* es allí mismo principio de unidad dentro de ese cambio (y en este cambio es principio de unidad mayor que la garantizada por una forma inmersa en la materia). Aun cuando la autorrealización del espíritu va cambiando, es el espíritu mismo en que unifica ese cambio y hace que no haya pura dispersión ni pura multiplicidad dentro del ente material en perpetua mutación.

3) De los dos puntos anteriores (1 y 2) resulta que la estructura de esta “forma de la materia” es la movilidad. El *movimiento* es precisamente (según la concepción de Aristóteles) este acto unificador dentro del ente cambiante, esta presencia que domina la dispersión, aun cuando se deja llevar por ella.

Pero además los objetos sensibles móviles tienen como característica el estar en el espacio y en el tiempo: forman el “continuo” espacio temporal. Lo “continuo” es aquello que se concibe como compuesto de partes homogéneas indefinidamente divisibles: en cuanto las partes coexisten simultáneamente, unas “al lado” de otras, hablamos del continuo espacial; en cuanto se dan sucesivamente, unas “después” de otras, hablamos del continuo temporal.

Ahora bien, la movilidad está directamente relacionada con la espacialidad y la temporalidad: por la misma razón

indicada arriba tenemos que la materia se concibe no sólo como principio del cambio y de la multiplicidad de la forma, sino también como principio de multiplicidad de la forma; por eso la forma puede “repetirse” en la materia indefinidamente, y dentro del ente material puede multiplicarse indefinidamente las partes homogéneas en las que todo se “repite”.

Por otro lado, la forma es principio de unidad dentro de cualquier multiplicación y repetición de partes simultáneas o sucesivas.

Así se explica *a priori*, por estos dos principios, la naturaleza espacio-temporal de los entes materiales.

La estructura apriorística de la sensibilidad abarca, pues, también la espacialidad y la temporalidad<sup>159</sup>.

b) Resumiendo lo dicho en el párrafo anterior, podemos concebir la sensibilidad –con una expresión de origen kantiano– como intuición pura de movimiento espacio-temporal; expliquemos estos términos:

- Intuición: un contacto inmediato con las cosas mismas;

- Pura: *a priori*, anterior al conocimiento actual de objetos (= entes determinados), y condición de posibilidad para ese conocimiento actual. (Por tanto “intuición” no significa aquí de ningún modo conocimiento actual sino aquella “posesión anticipada del mundo” de que hablábamos antes);

- Movimiento espacio-temporal: es un mero esquema de movimiento en las dimensiones indefinidas del espacio y del

---

159 ¿En qué forma se relacionan estos tres rasgos apriorísticos: movilidad, espacialidad, temporalidad? Aquí hemos procedido como si la movilidad fuera el rasgo fundamental, del que resultan los demás. No es exactamente el proceder de Kant, v.gr. Para muchos filósofos posteriores, en cambio, la temporalidad entendida radicalmente es el dato originario: Bergson, Heidegger...

Podría decirse también que estas categorías: cambio, movimiento, continuo simultáneo y sucesivo, son todas primigenias y que traducen de diverso modo un dato único y simple. El dirimir estas cuestiones pertenece no sólo a una metafísica del ente sensible sino también y sobre todo, en virtud de nuestros principios, a una metafísica más profundizada de la sensibilidad.

tiempo. Este esquema se posee *a priori* y se “llena”, particularizándose, cuando se conoce actualmente un objeto; pero no sería posible conocer ningún objeto si la sensibilidad no tuviese de antemano este esquema.

La diferencia respecto de Kant es, sin embargo, muy marcada, cuando se dice que la estructura apriorística prefigura los objetos y los posee anticipadamente: Kant concibe el “objeto” como algo intermedio que resulta de la actividad apriorística del sujeto por un lado y del influjo de la “cosa en sí” por otro. Aquí, en cambio, el objeto es la misma cosa en sí cuyas estructuras coinciden con las estructuras apriorísticas del sujeto (por parte de la materia, y por parte de la forma también, aunque con una superioridad en el sujeto, como vamos a decir inmediatamente).

c) Lo que hemos expuesto tiene una inmensa importancia antropológica: movimiento, espacio y tiempo (característica de lo sensible) son ante todo características del espíritu humano de las que participan en forma deficiente los otros entes materiales.

No hay que concebir, pues, que nuestro espíritu esté como sometido (más o menos extrínsecamente) a la condición móvil espacio-temporal, sino al contrario: que esa es su condición propia, por la cual nos es posible conocer (imperfectamente) la condición de los otros entes de algún modo homogéneos a él. Según eso, para investigar la condición espacio-temporal no se ha de poner la insistencia última en la manera de ser de los demás entes sensibles sino en la manera de ser del mismo espíritu.

Por lo mismo, la movilidad espacio-temporal del espíritu humano ha de concebirse como algo distinta de la de los dos otros entes sensibles conocidos por él: si ella se explica por la composición de materia y forma, entonces el espíritu (= la forma o el ser del hombre) por superar a la materia posee una mayor fuerza unificadora de la dispersión, multiplicidad y mutabilidad propias de la materia, fuerza mayor que la de las formas puramente inmersas en la materia.

Esta concepción permite interpretar más adecuadamente ciertos *datos* (ónticos) de las ciencias positivas, incluso algunos que actualmente causan desconcierto: no sólo los datos de la Psicología experimental que insinúan cómo para el niño los conceptos fundamentales de espacio y tiempo (así como todos los demás) tiene un origen en relaciones personales, “espirituales”, sino también los datos de la Parapsicología que parecen revolucionar completamente los esquemas vulgares de espacio y tiempo, en cuanto que el espíritu humano poseería en ciertas situaciones la facultad de “superar” su limitación ordinaria a un solo lugar del espacio y del tiempo. También la misma crisis de las ciencias físicas ante los problemas de la simultaneidad y de la sucesión en la materia (recordemos v.gr. a Einstein y Planck) da pie para abrazar una concepción como la expuesta arriba<sup>160</sup>.

#### **4.2.3 Consecuencias para la concepción de los sentidos y del mundo**

a) Lo móvil continuo espacio-temporal, conocido siempre en todas las sensaciones, hemos visto que responde a una estructura apriorística del sujeto conociente. Por parte del objeto es lo que se llama lo sensible común; esto se distingue de lo sensible propio, objeto de cada uno de los sentidos en particular: v.gr. las formas y colores, objeto de la vista; los sonidos, objeto del oído; los olores, objeto del olfato, etc.

---

160 Ya que esta movilidad espacio-temporal es algo dado en todas las sensaciones como particularización de un esquema apriorístico, por eso se dice que la movilidad espacio-temporal constituye el “objeto” formal” de la sensibilidad, o sea el aspecto bajo el cual la sensibilidad alcanza todos sus objetos o “se interesa” por ellos.

Tomás de Aquino designa este (apriorístico) continuo móvil espacio-temporal con la expresión notable de *materia intelligibilis non signata quantitate*, o aun de “materia espiritual”. Esta constituye para él el objeto de las Matemáticas (ciencia donde el espíritu humano está más a sus anchas), pero como tal se capta sólo por medio del entendimiento aplicado al dato sensible.

Por tradición (que habría que revisar de acuerdo con los nuevos datos ónticos de las ciencias positivas) se distinguen como campos de estos objetos particulares, a los que responden cinco sentidos dentro de la sensibilidad.

Estos cinco sentidos se llaman sentidos “externos” y se distinguen de los “internos”, tradicionalmente designados como memoria (o capacidad de evocación de sensaciones pasadas), fantasía (o capacidad de libre elaboración de esas sensaciones) y sentido común (o capacidad de unificar todas las sensaciones actuales).

b) Es importante repesar la concepción del sentido común. Así podemos llegar a entenderlo como algo de otro orden que los demás sentidos externos e internos, referidos a determinados órganos corporales. El sentido común es, pues, lo que en la sensibilidad corresponde a lo sensible común del objeto, por tanto, la facultad de conocer lo móvil espacio-temporal (en contraposición a las peculiaridades de los otros sentidos); es decir que el sentido común coincide con lo que llamábamos la estructura apriorística de la sensibilidad.

Ahora bien, esa estructura se basaba en la naturaleza misma del sujeto en cuanto forma “de” la materia. En esta estructura habíamos considerado sobre todo lo que provenía de la materia (dispersión), multiplicidad, mutabilidad), eso sí en cuanto unificado por la forma. Pero también deberíamos considerar lo que proviene propiamente de la forma en cuanto tal. Se ha de concebir que la forma (= el espíritu humano), por la misma razón ya expuesta de una homogeneidad (= capacidad de identificación) con el posible objeto sensible, posee anticipadamente todas las formas que se dan en los diversos campos de lo “sensible propio” y se captan separadamente en los diferentes sentidos<sup>161</sup>.

---

161 “El alma es en cierta manera todas las cosas” (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1 a. 1). El espíritu humano posee anticipadamente el mundo no sólo en cuanto movilidad, espacialidad, temporalidad, sino también en cuanto color, sonido, saber, olor, pero, energía, etc. Abarca no sólo la “cantidad” sino también la “cualidad” de todos los entes

Por tanto, el sentido común es como el núcleo de la sensibilidad, en el cual se resume toda la estructura apriorística de ella. Concebido así, se lo puede llamar “imaginación” (o sea la sensibilidad como facultad apriorística); esta facultad tendría como acto suyo la “imagen”, que sería el nombre para concebir en general el acto de la sensibilidad, el cual sin embargo no se da de hecho sino particularmente en los diversos sentidos. Veamos por ultimo, qué implicaciones antropológicas nos deja esta concepción de imagen:

c) Podemos afirmar que la *imagen* es el *mundo* del que hablábamos al decir que por la sensibilidad vamos a los entes determinados del mundo. La imagen es esa unidad del continuo espacio-temporal particularizado siempre de diversa manera, perpetuamente cambiante, que se contrae y se extiende, se diluye y se concentra, dentro del cual, no se distingue aún entre sujeto (o sea el “yo”) y objetos (mi cuerpo, las otras cosas); esta distinción y la separación de “entes” sería la obra del entendimiento. (Pero entendimiento y sensibilidad son a su vez sólo dos aspectos del único conocimiento humano).

El *mundo* es, pues, un *concepto antropológico*; no la suma de “cosas materiales” sino algo referente al espíritu del hombre. Esto no equivale a “subjetivizar” el concepto del mundo, porque al nivel en que nos ponemos no se da la distinción del sujeto y objeto, sino una unidad (una “comunidad”) que es condición de posibilidad para que el hombre se capte (por el entendimiento) como “sujeto” opuesto a un “objeto”.

Las distinciones y separaciones que introduzcan el entendimiento, más aún: los nuevos objetos que pretenda conocer, no serán nunca algo superpuesto, traído de otra parte a esta imagen o mundo, algo que declare superada o desvirtuada esta “comunidad”: todo tendrá que “estar dado” de alguna manera aquí mismo, “en” el mundo. El hombre también habrá de concebirse, pues, como *ser “en” el mundo*.

---

materiales. La sensibilidad es “intuición pura” no sólo de movimiento espacio-temporal, sino también de todas las formas materiales.

Lo que significa ese “mundo” y ese ser “en” coincide en gran parte con las concepciones de Heidegger (1951, parte I, capítulo 2): el conocimiento actual no establece por primera vez la comunicación entre el hombre y el mundo; esa comunicación ya está dada (apriorísticamente) con el ser mismo del hombre, como algo que funda el modo de ser llamado conocimiento actual.

El hombre no “es” y tiene “además” una relación de ser con el mundo, sino que el “ser” del hombre significa “ser en el mundo” (recordemos que el “ser” del hombre lo entendíamos nosotros como un espíritu “de” la materia).

Por el conocimiento el hombre no sale como por primera vez de su esfera interior, en la que estuviera antes encerrado, sino que ya está según su manera de ser primigenia siempre “afuera”, junto a un ente del mundo ya descubierto, que le sale al paso. Y el detenerse, para determinarlo, junto al ente que está por conocerse, no es como un dejar la esfera interior, sino que, aun en este “estar afuera” junto al objeto, está el hombre —si entendemos bien el término— “adentro”, o sea que él mismo como ser-en-el-mundo es el que conoce.



### EL ENTENDIMIENTO

#### **5.1 El hecho de la reflexión del sujeto sobre sí mismo y sus manifestaciones**

##### **5.1.1 La reflexión del sujeto sobre sí mismo (subjetivación y objetivación), característica del entendimiento**

a) Una vez estudiado el conocimiento humano en cuanto presencia del espíritu en el mundo, pasamos a estudiar cómo el modo peculiar de esa presencia entraña también una oposición al mundo. Estos dos aspectos, presencia y oposición, están ambos condicionados por la característica ya señalada del espíritu humano que consiste en darse como “ser de la materia”, entregado a la materia, pero superándola; sin embargo, podemos decir que por la sensibilidad se manifiesta más el espíritu en cuanto está entregado a la materia, por el entendimiento se manifiesta más en cuanto supera la materia.

b) Lo primero que hay que establecer es el hecho de que en el conocimiento humano hay algo más que la sensación de que se ha hablado hasta aquí. Ya anunciábamos al comienzo que el ir a los entes determinados del mundo, gracias a la sensibilidad, sólo era posible dentro de una tendencia dirigida hacia el ser, gracias al entendimiento. Aquella afirmación inicial debemos desarrollarla ahora y fundamentarla más.

Para eso recordaremos que por el estudio de la sensibilidad llegábamos a concebir al hombre como “ser en el mundo”, y que mundo significaba la “imagen” en la que el hombre y los entes determinados formaban una sola unidad. La labor del entendimiento consistirá en introducir conscientemente dentro de esa imagen única (o a partir de ella) la distinción entre sujeto y objeto. Dicho en términos clásicos, esa labor intelectual consistirá en que el espíritu (que por la sensibilidad se había “entregado” al mundo asimilándose) retorne ahora sobre sí mismo por una reflexión total (*redetio completa*) (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.1, a.9, corp. q. 10, a. 9, corp.).

Esta reflexión es un proceso en el que se dan simultáneamente los dos aspectos correlativos: subjetivación (llegar a conocerse a sí mismo como “sujetos”, llegar a tener “autoconciencia” propiamente dicha) y objetivación (llegar a conocer los entes determinados del mundo como “objetos” puestos delante del “sujeto”).

c) Que se dé en el conocimiento humano este proceso de reflexión total, es lo que vamos a mostrar por medio de un análisis de aquellas operaciones cognoscitivas que tradicionalmente se presentan como las típicas del entendimiento: el concepto universal y el juicio (el raciocinio, que se considera la tercera operación intelectual, no nos interesa por el momento).

Debemos hacer ver, pues, que cada una de esas operaciones (o mejor: su conjunto, pues siempre se dan unidas dentro de una sola actividad global) es manifestación de lo que se ha llamado reflexión total del sujeto sobre sí mismo.

En efecto, lo que hace el entendimiento respecto de la imagen sensible va a aparecer como un captar en ella cierta síntesis de factores que se han unido, o como un descubrir el trasfondo que hay en la aparente simplicidad de la imagen: por el concepto universal la imagen aparecerá como “concreta”, es decir –con expresiones referentes a la tradición tomista y kantiana– como una síntesis *concretiva*; por el juicio la

imagen aparecerá como “compleja”, es decir como una síntesis *complexiva*.

Al introducir el entendimiento estas distinciones dentro de la imagen, está por el mismo hecho introduciendo la distinción entre sujeto y objeto. Es lo que hay que mostrar ahora por partes.

### **5.1.2 El concepto universal como manifestación de la reflexión**

a) El entendimiento capta la imagen sensible por medio de conceptos universales: la imagen es siempre “esto de aquí y ahora”, una particular aparición del continuo móvil espacio temporal. Cuando queremos expresar determinadamente “esto de aquí y ahora” nos servimos de representaciones “universales”, es decir: que se aplican a muchos casos distintos en igual forma; gracias a esas representaciones concebimos la imagen como “un caso” de esta “clase general o espacial” expresada por el concepto universal, v.gr. esto de aquí y ahora lo concebimos como un árbol verde, como una particularización de la clase “árbol” y de la clase de lo verde. “Árbol” y “verde” son conceptos universales.

b) Por el concepto estamos, pues, captando la imagen como “concreta”, o sea como una síntesis o confluencia de “esto de aquí y ahora” y de algo universal; el concepto mismo, a su vez, realiza en sí la síntesis que el entendimiento ha descubierto en la imagen y se presenta a sí mismo como una representación en la que se unen dos factores: una “forma universal” como una concretización de esa forma en un “aquí y ahora”. Es importante advertir que la forma universal que concebimos siempre lleva en sí esa dirección hacia una concretización determinada y por eso el concepto siempre puede llamarse, con razón, “universal”. Pero la concretización actual puede ser singular (si la forma universal se da aquí y ahora en un solo caso: este árbol verde), particular (si la forma universal se da aquí y ahora en varios casos: estos, o algunos,

árboles verdes) y total (si la forma universal se concibe concretizada en todos los casos posibles: “los” árboles verdes “el” árbol verde, “todos” los árboles verdes)<sup>162</sup>.

c) Si por el concepto estamos siempre distinguiendo en la imagen una “forma universal” y un “aquí y ahora”, eso significa que estamos distinguiendo dos campos: el campo del “aquí y ahora” perpetuamente cambiante, irrepetible, casual, y el campo de la “forma” que permanece idéntica a sí misma, que se puede repetir en infinitud de casos y que guarda una necesidad intrínseca en medio de esa variabilidad de casos. Ahora bien, esos mismos son los campos del objeto (cambiante y cada vez irrepetible y casual) y del sujeto (idéntico a sí mismo y sin embargo referido siempre a lo cambiante, con una necesidad intrínseca respecto de ello.)

El problema de separar una forma del “aquí y ahora” se llama tradicionalmente abstracción. Pero en la abstracción lo que propiamente se “separa” es sobre todo el sujeto del objeto: así llega el espíritu a aquella reflexión total sobre sí mismo, de que hablábamos. El concepto universal es, pues, la primera manifestación de ella que hemos comprobado.

---

162 Como el concepto es siempre conocimiento intelectual de algo (forma universal) con relación a un algo concreto (esto de aquí y ahora, singular, particular o total), el concepto ya contiene en sí —al menos virtualmente— el juicio, que es atribuir algo (un predicado o forma universal) a algo (un sujeto lógico, o sea “esto de aquí y ahora”). Pero nótese que —yendo más al fondo de las cosas— tanto el predicado como el sujeto son conceptos en los que se da síntesis de forma universal y de un “aquí y ahora”: el predicado es siempre un concepto que contiene la forma universal con su tendencia a una concreción posible: el “aquí y ahora” sólo está dado virtualmente; el sujeto, en cambio, es un concepto en el que se da necesariamente una concreción actual, ya sea singular, ya particular, ya total, con un “aquí y ahora” actualmente dado.

Lo importante es advertir, en todo caso, que cualquier concepto (en cuanto operación intelectual), aunque sea predicado o sujeto y, si sujeto, aunque sea singular o particular, contiene en sí una forma universal como elemento de la concreción posible o actual con un “aquí y ahora” al que esa forma universal está necesariamente referida.

### 5.1.3 El juicio como manifestación de la reflexión

a) La segunda operación del entendimiento, el juicio, se concibe ordinariamente como una relación entre conceptos. Precizando esta idea debemos recalcar dos cosas:

- Ya el concepto es de hecho –como decíamos- un juicio (al menos “virtual” o no desarrollado); no se puede separar por un lado el concepto como un elemento anterior al juicio y por otro lado el juicio que fuese una actividad específica distinta y posterior al concepto. Por tanto, lo que se da en el entendimiento es una sola operación fundamental que describimos por medio de los dos aspectos complementarios: concepto y juicio.

- Lo que ahora digamos del juicio se refiere, pues, a la misma realidad del concepto y descubre otra dimensión –la más importante- dentro de la actividad unitaria del entendimiento. Cuando se diga –a un nivel lógico- que el juicio es relación entre conceptos, habrá que entender bien lo que hay –a un nivel ontológico- detrás de esta frase en apariencia tan sencilla.

b) Por el juicio se concibe la imagen como algo “complejo”, es decir como fruto de la “síntesis complexiva” (o “afirmativa”) entre un conocimiento y una cosa en sí. Esto mismo lo expresa el juicio a su manera haciéndose él también una síntesis entre el concepto universal del predicado y el sustrato de aquí y ahora que es el sujeto (lógico). Expliquemos estas dos afirmaciones, comenzando por la última:

Decíamos en una nota anterior que en el juicio el predicado era una forma universal con tendencia a una concreción posible; el sujeto (lógico) del juicio me indica cuál es el aquí y ahora en el que de hecho se concretiza actualmente la forma universal del predicado: v.gr. estos árboles de aquí y ahora (sujeto) son la concretización de lo verde (que expreso en un predicado). La cópula ES significa a este nivel lógico la pura concretización actual de la forma universal del predicado con el sujeto lógico.

Ahora bien, esta síntesis lógica que es el juicio expresa una síntesis “ontológica”, o sea la síntesis “complexiva” o “afirmativa” entre conocimiento y cosa en sí: en efecto, toda la representación que los conceptos del sujeto y del predicado contienen dentro de sí mismos queda referida por el juicio a un sustrato de “aquí y ahora”. Ese sustrato no es ya ningún contenido ni ninguna representación, sino la cosa en sí misma, la cual se distingue así del conocimiento representativo en el que la expresamos. Es decir que en el juicio estamos concibiendo la imagen como la síntesis de la cosa en sí misma y del conocimiento (a base de representaciones universales) por el que expresamos esa cosa.

La cópula ES significa a este nivel ontológico una “posición” o “afirmación” (= hacer firme, seguro) de la cosa en sí más allá de nuestras representaciones que la expresan, o mejor dicho: una “seguridad” de alcanzar la misma cosa en sí por medio de nuestros conocimientos universales. La cópula ES hace que toda “síntesis concretiva” (= todo concepto) sea al mismo tiempo “síntesis complexiva” o “afirmativa”<sup>163</sup>.

c) Si por el juicio estamos distinguiendo siempre en la imagen estas dos componentes, cosa en sí y conocimiento, quiere decir que estamos también estableciendo aquí los mismos dos campos señalados antes: el campo del sujeto conociente y el campo del objeto conocido: el sujeto conociente se sitúa en la parte en que ubicamos el conocimiento (es decir las representaciones universales); el objeto conocido se sitúa donde está la cosa en sí, pues se identifica con ella.

---

163 Por esta razón, la concreción actual que se da siempre en el sujeto del juicio queda afectada también por la afirmación de la cópula: esta no se refiere únicamente a las relaciones entre predicado y sujeto (v. gr. a unificar lo “verde” con “estos árboles”, como unificación que se realiza en verdad fuera de mi conocimiento), sino también y por lo mismo a la constitución del sujeto en cuanto tal (v.gr. el concebir “estos árboles” sólo es posible si yo estoy refiriendo la forma universal “árbol” a una cosa en sí dada fuera de mi conocimiento).

Por tanto, el juicio como operación intelectual es una manifestación de que por el entendimiento el sujeto conociente logra una reflexión total sobre sí mismo, lo cual significa simultáneamente subjetivación (conocerse a sí mismo como sujeto) y objetivación (conocer una cosa en sí delante del sujeto mismo, llamado objeto). Esto era lo que queríamos mostrar<sup>164</sup>.

¿A dónde nos lleva esta conclusión? ¿Qué se desprende de concebir el espíritu humano en cuanto entendimiento como una oposición al mundo? (Oposición es la palabra que resume esta subjetivación y objetivación). ¿De dónde le viene al hombre la fuerza para oponerse a aquello a lo cual está siempre asimilado, y qué sentido tienen esta oposición?

Todo esto lo averiguaremos si analizamos ahora las condiciones de posibilidad del hecho de esta reflexión total del sujeto sobre sí mismo.

## **5.2 Condiciones de posibilidad de la reflexión del sujeto sobre sí mismo**

### **5.2.1 El entendimiento agente**

a) La fuerza por la que el hombre se opone al mundo, al cual está asimilado por la sensibilidad, le viene al hombre de una facultad que llamamos entendimiento agente. Esta es, pues, la condición de posibilidad fundamental para el hecho de la reflexión del sujeto sobre sí mismo.

El entendimiento agente se caracteriza por su actividad propia (= actividad “excesiva”) y por el horizonte al que va dirigida esa actividad (= horizonte del “ser”). Gracias a estas dos características se distingue radicalmente la otra facultad cognoscitiva ya estudiada, de la sensibilidad.

---

<sup>164</sup> La verdad (lógica) es una cualidad del juicio que consiste en el logro efectivo de aquella síntesis entre conocimiento y cosa en sí, que el juicio pretende ser. Como esa síntesis significa simultáneamente la reflexión del sujeto sobre sí mismo, puede decirse que la verdad coincide con el proceso de subjetivación y objetivación característico del entendimiento.

Veamos, pues, en primer lugar, cómo esta concepción de un entendimiento agente explica las operaciones típicas intelectivas, es decir: la síntesis concretiva que considerábamos en el concepto universal y la síntesis complexiva que considerábamos en el juicio. A continuación (5.2.2.) estudiaremos el “ser” como horizonte al que se dirige el entendimiento agente, y por último (5.2.3.) la actividad “excesiva” por la que el entendimiento se dirige allá.

b) Por el concepto universal –decíamos- se descubre la imagen como una síntesis concretiva de un “aquí y ahora” y de una forma universal. La imagen aparece así como algo “concreto”, es decir como el resultado de haberse circunscrito algo de suyo ilimitado (= la forma), gracias a un principio al que se atribuye la delimitación espacio-temporal (=la “materia primera”).

¿Cómo es posible que el hombre pueda concebir tal cosa? ¿Dónde toma pie para interpretar la imagen como “resultado” de un proceso de concreción? Esto lo podemos explicar si admitimos que hay en el conocimiento una actividad especial que sobrepasa la actividad de la sensibilidad. En efecto, en la sensibilidad –como veíamos- actividad y pasividad se conmensuran: el sujeto conoce (activamente) tanto cuanto recibe (pasivamente) del objeto. Lo que el sujeto posee anticipadamente (*a priori*) es un esquema vacío que se llena sólo en tanto en cuanto actualmente (*a posteriori*) se presenta un determinado objeto.

En cambio, por la operación intelectual del concepto conozco “algo más” que lo que recibo en la imagen; es decir que hay en el entendimiento más actividad que pasividad. Por el entendimiento conozco, no otro objeto, sino algo más acerca de ese mismo objeto dado en la imagen; conozco que en la imagen hay una forma universal concretizada por un aquí y ahora. Esto sólo puedo conocerlo si el entendimiento ya anteriormente a la captación de la imagen (= *a priori*) está dirigiéndose activamente hacia un horizonte (al que llamamos el



horizonte del ser), el cual hace posible las formas universales, es decir no restringidas a este aquí y ahora de la imagen.

En cuanto el entendimiento abarca *a priori* todo el campo (u horizonte) del ser (y del poder ser), cualquier objeto que se le presente en la imagen aparecerá como una delimitación de ese campo. Esta delimitación es doble: por un lado, el “aquí y ahora” delimita la forma universal, es decir la individualiza; por otro lado, la misma forma universal delimita ya el campo total del ser y circunscribe una parcela dentro de él. De este modo al captar la imagen por la sensibilidad, ya se la está concibiendo como “concreta”, gracias a la actividad apriorística del entendimiento agente.

c) Por el juicio —decíamos— se descubre la imagen como una síntesis complexiva de un conocimiento (universal) y de una “cosa en sí”. La imagen aparece así como algo “complejo”, es decir como el resultado de haberse unido la cosa en sí con estas formas universales del sujeto y del predicado del juicio.

¿Cómo es posible que el hombre conozca una “cosa en sí”, tenga la concepción de “lo que es en sí”? Esto, nuevamente, sólo lo podemos explicar si admitimos que en el entendimiento hay una actividad más potente, que sobrepasa la de la sensibilidad y va hacia un horizonte de lo “absoluto” (= lo no referido al conocimiento abstractivo o universalizante), a una región de lo “en sí”. Ese es el que llamábamos arriba horizonte del ser.

De esta manera, al captarse la imagen se la concibe ya previamente (*a priori*) como la síntesis de varias formas universales (las formas del sujeto y del predicado) dentro de algo “en sí”, dentro del “ser”.

d) Si consideramos ahora en su conjunto las dos síntesis, concretiva y complexiva, que opera el entendimiento, las podemos considerar como los dos aspectos de un mismo proceso de abstracción (entendida esta en sentido pleno); cuando por el entendimiento separamos y unimos en la imagen la forma

universal y el aquí y ahora, y separamos y unimos simultáneamente la cosa en sí y las formas universales por las que conocemos esa cosa en sí, entonces estamos abstrayendo.

Este proceso se explica unitariamente si admitimos que es fruto de una única actividad superabundante del entendimiento agente dirigida al ser. Efectivamente, el ser se concibe como el fundamento de lo que “es en sí”, independientemente de mi conocimiento de ello. Ahora bien, el mismo hecho de tender a ese ser de la cosa en sí ya posibilita el que se abstraiga una forma universal; porque sólo cuando una forma es orientada activamente hacia algo “en sí”, puede concebirse como forma abstraída del aquí y ahora sin que se vuelva por ello una simple determinación del sujeto abstrayente.

En efecto, si dentro de la imagen una forma se separa del “aquí y ahora” gracias al concepto, eso coincide –decíamos– con la separación de objeto (el ámbito del aquí y ahora singular y cambiante) y sujeto (el campo de lo idéntico dentro del cambio). Pero tal distinción de campos no tendría sentido sin la distinción previa, atribuida al juicio, entre algo “en sí” (donde ubicamos el objeto) y un conocimiento de formas abstraídas. De este modo el sujeto abstrae y posee la forma universal, pero sin concebirla como determinación suya propia sino como determinación de una cosa en sí<sup>165</sup>.

---

165 Observación sobre el objeto inteligible: Al admitir que la actividad del entendimiento agente va más allá que la de la sensibilidad, debemos admitir también que hay un objeto inteligible distinto de alguna manera del objeto sensible. No se trata de una nueva cosa que se conoce, sino de una nueva manera de ser o un mayor vigor de ser en sí mismo descubierto dentro del mismo objeto sensible. Lo que el entendimiento por su actividad capta es la forma, y bajo el aspecto de algo en sí. Esta forma es de hecho universal, es decir abstraída de un aquí y ahora material; pero puesto que se concibe como un mayor vigor de ser que se revela en el objeto mismo conocido antes solamente como sensible, podemos dar cabida a la idea de “formas separadas” existentes en sí que no serían ya formas de la materia (serían “puramente espirituales”), ni tampoco formas universales, ni individuos de una especie, y que sin embargo serían también “objetos inteligibles”, puesto que en

Sobre el ser, al que tiende la actividad del entendimiento, debemos dar algunas explicaciones más, y lo haremos en el apartado siguiente. Esto iluminará a su vez lo que acabamos de decir sobre la naturaleza del entendimiento agente.

### 5.2.2 El horizonte del ser

a) Cuando decíamos que la actividad del entendimiento agente supera la de la sensibilidad, introducíamos la idea de un horizonte (= el del ser) más amplio que aquel al que se extiende *a priori* la sensibilidad. Con esto tratábamos de explicar cómo podemos concebir una forma de suyo ilimitada y que sin embargo se limita a un aquí y ahora.

Pero al razonamiento hecho se puede oponer una dificultad: la ilimitación que de suyo posee la forma (v.gr. lo “verde” en general) coincidiría simplemente con la ilimitación del esquema espacio-temporal de la sensibilidad, que no dice

---

ellas se daría ese mayor vigor de ser en sí mismo que es lo más propio del objeto inteligible.

A los objetos inteligibles conviene propiamente el nombre de “entes”. Ente significa “lo que es”, lo que “tiene que ser”, o “participa del ser”, o está fundado y constituido por el ser. Ahora bien, la actividad del entendimiento agente va al ser y de esa manera concibe su objeto (inteligible) como “algo que es en sí (gracias a la síntesis complexiva) y además, gracias a la síntesis concretiva, como algo que tiene una forma de suyo universal, no restringible a este aquí y ahora, pero que delimita el campo de suyo ilimitado del ser.

Si el término al que se dirige la actividad del entendimiento agente es el ser, eso significa sin embargo que por el proceso de abstracción captamos al ser solamente como principio del ente, y por eso en dos sentidos simultáneos: como un principio en sí unificador de las formas universales por las que conocemos el ente, y además como un principio limitado por estas mismas formas. Esto significa también que el ente (el objeto inteligible) lo concebimos siempre como compuesto de ser en sí (= *esse*) y de una estructura de formas universales llamadas esencia (= *essentia*).

Este es el sentido de la distinción de *esse* y *essentia* en Tomás de Aquino; de aquí surgió en la escolástica el problema posterior de la distinción (“real” o sólo “de razón”) entre existencia y esencia dentro del ente. Este último problema se ponía ya en otra perspectiva.

ningún límite. Al concebir “lo verde en general” no estaríamos, pues, saliendo del horizonte de la sensibilidad.

A esto respondemos que la ilimitación (material) del esquema espacio-temporal es “primitiva”: supone que ese esquema no tiene en sí mismo nada positivo, ninguna perfección que lo determine. La carencia del límite significa en este caso pura imperfección. En cambio, la ilimitación (formal) de un contenido universal (v.gr. lo “verde” o lo “agradable”) es “simplemente negativa”: supone que hay aquí perfección, y demás en tal plenitud que puede llegar a excluir un límite. La carencia de límite significa en este caso pura perfección. Y por eso postulamos un horizonte de perfección que es superior al esquema espacio-temporal y lo llamamos el horizonte del ser, que abarca toda perfección, todo lo que puede ser.

Aquí hay mucho más que un juego de conceptos. La razón es la siguiente: sólo la forma es principio de perfección, y principio determinante. El concepto de forma va unido, en su origen sistemático, a la concepción de espíritu, o sea a la concepción del ser que tiene vigor en sí. La materia no es otro principio de perfección sino únicamente principio explicativo de la receptividad y pasividad; es de por sí lo puramente indeterminado y lo puramente determinable; y siendo sólo eso, es principio de limitación.

Es cierto que la forma queda limitada por la materia y que a su vez la indeterminación (o ilimitación privativa) de la materia queda limitada por la forma (= el continuo espacio-temporal indefinido queda limitado o circunscrito en el aquí y ahora gracias a las diversas formas); sin embargo, la ilimitación privativa de la materia (porque dice imperfección) se explica y se conoce únicamente por la forma; en cambio la ilimitación simplemente negativa de la forma (porque dice perfección) no se explica ni se conoce por la materia, sino por otro principio al que llamamos el ser.

De esto se sigue que la “ilimitación” de la forma no es la pura indiferencia lógica de algo que puede realizarse en este

“aquí y ahora” o en cualquier otro, sino que se basa en algo positivo y es una manifestación de la plenitud de perfección que hay en el ser.

b) El horizonte del ser queda particularizado por las diversas formas, que constituyen esencias determinadas. El ser aparece, pues, como lo “en sí” que es plenitud de toda perfección; el ser no es una generalización suprema que nuestro entendimiento hiciera a partir de las formas universales, sino que es el principio en sí de toda perfección, que descubrimos ya dado como término último de aquella actividad por la cual concebimos formas universales y, mediante estas, también “cosas en sí”.

Dentro de nuestro dinamismo hacia el horizonte total del ser nos topamos con formas que expresan solamente determinada perfección real y no toda la perfección real a la que tendemos; sin embargo, expresamos esas determinadas perfecciones reales de forma ilimitada, puesto que el aquí y ahora se nos aparece como una limitación actual de esas formas.

El ser es, pues, lo más perfecto y real que pueda concebirse, puesto que es el término al que va dirigida toda la actividad que nos descubre en el aquí y ahora las cosas perfectas (=q ue tienen forma) y reales (= que son “en sí”). Así pues, en todo juicio y en todo concepto (= en toda actividad intelectual) “lo primero que concebimos es el ser” (*De Veritate* q.1, a.1).

c) A pesar de señalar el término último de nuestra actividad intelectual, el ser no puede constituir sin más un “objeto inteligible” a la manera de los objetos inteligibles (“de primer orden”) que caracterizábamos arriba.

Por eso se dice que sólo es “objeto inteligible de segundo orden”, en cuanto que propiamente no es “objeto”, no es un algo que se presenta dentro del horizonte al que se extiende la actividad del sujeto, sino es el horizonte mismo que abarca al sujeto y a los objetos alcanzados por su actividad.

Sin embargo, el ser puede concebirse a la manera de un objeto, es decir como algo que tiene “forma” (= que tiene una

delimitación dentro de un horizonte total). Por eso, cuando concebimos el ser, lo hacemos por una de estas tres vías:

- Ya gracias a una forma parcial determinada (en cualquier ente finito estamos concibiendo de esta manera el ser; v.gr. “hombre” significa = el ser, delimitado por la forma de lo humano);

- Ya también gracias a una forma total limitable, sea esta indeterminada (así obtenemos el concepto general de “ente”), sea también puramente determinante (y así llegamos al concepto mismo de “ser” en general);

- Ya finalmente gracias a una forma total no limitable y muy determinada (y así tenemos el concepto de “ser absoluto” o “ser subsistente”, Dios).

El ser, que sólo de estas tres maneras tan especiales puede hacerse “objeto”, está sin embargo afirmado siempre de un modo no objetivamente en todo conocimiento intelectual, y está afirmado en toda su plenitud.

El entendimiento nos descubre al hombre como el ente que está tendiendo necesariamente hacia la plenitud del ser<sup>166</sup>.

.....  
166 Los lugares de la obra de Santo Tomás con que se puede documentar estas sistematizaciones nuestras, están ordenados y comentados por Lotz, 1975, pp. 50- 58, *Das Sein bei Thomas von Aquin*. En relación con esta problemática ofrecemos aquí la nota siguiente:

El conocimiento de Dios como el “ser absoluto”

Puesto que está afirmado en toda su plenitud, el ser está siempre afirmado también como “ser absoluto”, como Dios. Santo Tomás de Aquino dice que “todo cognoscente (humano) conoce implícitamente a Dios en cada cosa conocida” (*De veritate*, q.2, a. 21). Así se introduce una distinción muy importante en el problema del conocimiento de Dios:

- Por un lado, en todo hombre hay *a priori* y necesariamente un cierto modo de conocimiento no objetivante de Dios: todo hombre, en cuanto conoce intelectualmente, tiene que habérselas con Dios aunque no sepa para nada de un objeto “Dios”.

- Por otro lado, es posible en todo hombre un conocimiento *a posteriori* y (puesto que este depende también de factores volitivos) libre de Dios como objeto inteligible.

Lo importante es ver las relaciones de estas dos maneras de conocimiento:

### 5.2.3 La actividad “excesiva” del entendimiento

a) Una vez que hemos comprobado la presencia en el entendimiento de una actividad que llamamos “excesiva” o superabundante, conviene caracterizarla algo más a través de sus manifestaciones.

Ante todo, podemos decir que este “exceso de actividad” es el que *constituye al hombre como espíritu finito*. En efecto, antes habíamos descrito el espíritu como aquel vigor de ser (y por tanto de conocer) que llega hasta la autoconciencia actual. Ahora vemos que la autoconciencia, expresada en la reflexión sobre uno mismo (subjektivación y objetivación), se debe a este vigor de ser excesivo por el que nuestro entendimiento tiende ya de por sí al ser en su totalidad no limitada. Así, pues, por estar dirigido cognoscitivamente *a priori* hacia todo, hacia lo infinito, hacia lo absoluto, *es el hombre espíritu*; pero por estar

---

1) El conocimiento *a priori* no objetivante es condición de posibilidad para el conocimiento *a posteriori* objetivado o temático. (Ni Dios ni ninguna otra cosa pueden venir al espíritu puramente desde afuera; Dios tiene que estarle ya dado de alguna manera para poder ser conocido a través de nuestra experiencia).

2) El conocimiento *a priori* no puede hacerse temático sino mediante el conocimiento actual de los entes (Dios no puede hacérsenos objeto sino en un conocimiento *a posteriori*, que parte de la experiencia).

3) Supuesto que (por razones que aquí no podemos desarrollar) el conocimiento *a priori* de Dios tiende a ser tematizado en un conocimiento *a posteriori*, resulta que:

- A todo hombre se le plantea (al menos de manera implícita, no sistemática el problema de Dios; este problema puede resolverse (culpablemente o no) también en el sentido de no objetivar a Dios.

- En caso de llegarse a la objetivación o tematización de Dios, pueden darse muchas vías muy distintas para realizarla, de acuerdo con las características tipológicas e individuales del sujeto.

- Todas estas vías de tematización son racionales, en cuanto fundadas y exigidas por el conocimiento racional *a priori* de Dios.

- La explicación especulativa de este proceso de objetivación (la cual explicación no es asequible sino a algunos hombres) se hace por las así llamadas “pruebas filosóficas de la existencia de Dios”.

Con esto queda bien delimitado el lugar de estas pruebas dentro del marco antropológico en que se ha de poner la cuestión general sobre el conocimiento de Dios.

sólo de camino hacia allá (y no instalado en el término), por poseer sólo anticipadamente y sólo dentro de un movimiento excedente ese todo, eso infinito, eso absoluto, *es finito el espíritu del hombre*.

Al estar confrontado necesariamente con el ser absoluto en todo lo que conoce, se conoce a sí mismo como espíritu *abierto al infinito*; pero al estar sólo de esta manera en contacto con el absoluto, se conoce a sí mismo como espíritu *limitado*.

b) ¿En qué consiste esta actividad excesiva del entendimiento? Respondemos en general diciendo que consiste en una tendencia al ser, la cual posibilita al captar los objetos inteligibles, o sea los entes; o también, que consiste en un captar lo inteligible en cuanto de esta manera tenemos cognoscitivamente al ser. Para explicar esta captación y esta tendencia, veámosla bajo tres aspectos complementarios que tradicionalmente van unidos con la idea de “entendimiento agente”: la abstracción, la iluminación y la afirmación.

1) La actividad del entendimiento se concibe primeramente como *abstracción*. El racionalismo y empirismo de la Edad Moderna ha llegado a presentar la abstracción como una especie de proceso mecánico por que el se elaboran las imágenes quitándoles más y más rasgos sensibles hasta dejarles “estilizadas” y convertidas en conceptos abstractos, capaces de entrar como elementos intelectuales dentro de las combinaciones del juicio. A esta interpretación dio lugar la doctrina aristotélico-tomista de los tres grados de abstracción, mal comprendida: por el primer grado de abstracción, que es común a todas las ciencias por tratar de objetos universales, se “sacan” de la materia individuante que hay en la imagen sensible las formas inherentes al continuo móvil espacio-temporal, ya sean cuantitativas (v.gr. lo elevado, lo equilibrado, lo acelerado), ya sean cualitativas (v.gr. lo coloreado, lo sabroso, lo frágil, lo sonoro); por el segundo grado de abstracción, que es propio de las matemáticas, se dejan de lado todas las formas cualitativas y se “retiene” (se abstraen) sólo las cuantitativas;



por el tercer grado de abstracción, finalmente, se prescinde de toda forma inherente al continuo espacio-temporal, incluso de las cuantitativas, y se retienen solamente las nociones que son objeto de la metafísica (v.gr. bueno, verdadero, bello, perfecto, plenitud, aumento, tendencia, relación, fin, causa...).

Al menos respecto del tercer grado de abstracción se plantea el problema de que no puede esta concebirse como una simple eliminación de rasgos más crasos para que reluzcan los más sutiles: en efecto, ya para que aparezcan en la imagen diversos “rasgos” en cuanto diversos vimos que era necesaria la actividad superior del entendimiento; cuánto más para que consideremos ciertos rasgos como “más fundamentales”. Esto no es posible sin la dirección dinámica de nuestro espíritu hacia lo que aparece como fundamento de todo “rasgo”, de todo lo dado: hacia el ser como el darse total y primigenio de la realidad. Y si la actividad abstractiva en su tercero y sumo grado ha de considerarse básicamente como *tendencia al ser* antes que como simple desarticulación de elementos ya presentes de antemano, entonces también el segundo y el primer grado de abstracción son manifestaciones de esa misma tendencia al ser, que es la que permite distinguir rasgos y prescindir de unos o de otros, sean estos más o menos directamente inherentes a la imagen espacio-temporal.

La actividad del entendimiento no es propiamente “representativa”: no produce una nueva “imagen”, más aligerada, de los objetos sensibles, sino que consiste en una tendencia dinámica al ser, dentro de la cual se coloca a la imagen sensible de tal forma que ésta aparezca como el término de un proceso en el que el ser mismo se ha diversificado en “formas” varias (de mayor o menor grado de cercanía al ser mismo), las cuales se juntan con la materia de un aquí y ahora para realizarse e individuarse. Claro está que dentro de esta actitud tendencial hacia el ser aparece también la “representación” de esas formas en su mayor o menor grado de abstracción, pero esto no es fruto de un nuevo proceso representativo intelectual, sino

simplemente el fruto de colocar la única representación existente, la sensible, bajo la fuerza y el impulso de la tendencia intelectual hacia el ser, dentro del juicio (por el cual se dan los conceptos).

Atendiendo, por fin, al hecho de que entre todas las formas metafísicas la suprema que el entendimiento capta o absorbe es la del ser (en el sentido explicado más arriba), puede también decirse que, si de abstracción se habla para caracterizar la actividad del entendimiento, este ha de resumirse, como lo afirma Santo Tomás, en la abstracción del ser.

2) Una segunda manera de concebir la actividad del entendimiento es la *iluminación*. Según esta, se dice que el entendimiento agente “ilumina” la imagen para hacer de ella un objeto actualmente inteligible; que la actividad del entendimiento agente es la luz bajo la cual, como medio cognoscitivo, captamos los objetos inteligibles. También esta antigua concepción ha llevado a exageraciones en la filosofía de la Edad Moderna: por un lado, a la teoría de las ideas innatas que poseería ya de por sí el entendimiento, y cuya intervención causaría la luminosidad de que aquí se habla; por otro lado, a la admisión de alambicadas hipótesis para explicar la forma cómo se producen en el entendimiento los objetos inteligibles (concebidos como nuevas representaciones cognoscitivas de cuya causa había que dar razón).

Frente a las exageraciones evoquemos la fuerza original de esta comparación con la luz: la actividad del entendimiento, concebida como luz, entraña la idea de que el ser del hombre tiene el vigor de la autoconciencia, es decir que tiene su propia transparencia o “luminosidad”. Si por otra parte concebimos que este ser del hombre no consiste en otra cosa sino en una tendencia dentro del mundo al ser infinito, es claro que, allí donde el ser del hombre muestre su vigor de autoconciencia, se mostrará también a modo de luminosidad su tendencia al ser infinito. Esto sucede en la intelección o captación de un objeto inteligible dentro del contenido de la imagen sensible:

¿con qué otra luz ilumina el entendimiento la imagen para captar en ella un objeto inteligible, sino con la luz de su propio ser, es decir con la tendencia dinámica hacia el ser infinito?

Así pues, la luz del entendimiento no es una idea innata ni una clase de representación, sino la perpetua y apriorística “participación” en el ser infinito gracias al “exceso” en la actividad cognoscitiva del hombre. Hablamos de la iluminación como de una participación en la luz infinita que el ser en su plenitud tiene sobre sí; este es el modo de hablar tradicional, que por un lado se inspira en el platonismo y por otro conviene con el agustinismo en que nuestro entender deriva del conocer divino; ahora sólo interesa enfatizar, dentro de esa tradición, el aspecto de actividad o de pasividad activa que caracteriza a esta iluminación: si la tendencia al ser fuera pura actividad del hombre, el ser al que tendemos sería nuestro propio ser y no el ser infinito (la realidad toda, que tiene un infinito fundamento si se admite a Dios). Por eso la iluminación es también un proceso pasivo.

Esta luz (o actividad excesiva) del entendimiento se capta juntamente con el objeto inteligible con toda intelección. Es decir que podemos darnos cuenta de nuestra tendencia al ser dentro del conocimiento intelectual de cualquier ente; y por tanto nos damos cuenta allí de nosotros mismos en cuanto somos tal tendencia al ser.

3) Otra manera de expresar la actividad del entendimiento es la *afirmación*, que va unida a la negación y se da en el juicio. Ya hemos corregido la idea mecanicista de que el juicio fuera una actividad sintética o de composición, después de las actividades analíticas o abstractivas que darían por resultado los conceptos. El juicio, por lo contrario, consiste en la afirmación y encierra dentro de sí la formación de conceptos. Aquí aflora nuevamente la visión dinámica del entendimiento que no debe concebirse como una máquina para elaborar los datos de la sensibilidad, sino como el movimiento activo hacia el ser, dentro del cual los datos de la sensibilidad descubren su

íntimo significado. ¿Qué es esta afirmación, lógicamente anterior y no posterior a la formación de conceptos? No puede ser ni siquiera aquella síntesis complexiva de que antes hablábamos, por la que juntamos formas universales al “en sí” de un aquí y ahora, sino algo más original y fundante. Afirmación como actividad primera del entendimiento significa aquí un poner en firme, por el que intentamos coincidir con el ponerse o darse firmemente las cosas; este “poner en firme” no es sino la tendencia al ser, de que estamos hablando. Efectivamente, significa acontecer, y no es posible “tender al ser” sino entrando de algún modo en el acontecer mismo absoluto. No se trata, pues, de una actividad representativa ni de un apoderarse de los hechos y manipularlos por medio de conceptos, sino más bien de rehacer el hacerse mismo, o de dejarse hacer por él. Conocer intelectualmente es ponerse en el movimiento mismo por el que la realidad se hace; a esta actividad se la llama “afirmación”.

Ahora bien, esta afirmación es al mismo tiempo negación; porque se realiza sobre la materia ofrecida por la imagen, la cual representa lo determinado individualmente, lo circunscrito aquí y ahora y lo constreñido en todo caso a lo espacio-temporal. Estas determinaciones (todas o algunas al menos) se ven necesariamente negadas en el conocimiento intelectual. Tal negación no puede hacerse con solo medios representativos, sino únicamente gracias a una tendencia, a un movimiento del espíritu, que dentro de la representación de la imagen va más allá de toda representación hacia la conciencia con el darse de las cosas, fuera de ese movimiento de negación, en representar contenidos como los de “infinitud”, “absolutez”, etc.)

### DINAMISMO DEL HOMBRE EN EL CONOCIMIENTO

#### **6.1 El hecho fundamental: indiscutible unidad de sensibilidad y entendimiento**

El conocer humano, que hemos considerado hasta aquí en sus dos fundamentales facultades (sensibilidad y entendimiento) es en realidad un solo dinamismo unitario; sólo el captarlo así, nos permitirá penetrar en la esencia del hombre como conocimiento. Afirmamos, pues, que sensibilidad y entendimiento no son dos potencias paralelas, una inferior y otra superior; una que sería condición puramente extrínseca u ocasión de que actúe la otra; sino que son sólo dos aspectos distintos dentro de un dinamismo cognoscitivo irreducible. En efecto, el hombre va intelectivamente al ser (y realiza así una reflexión perfecta sobre sí mismo) solamente en cuanto se identifica con el mundo gracias a la sensibilidad (retornando a la “imagen” en tanto que reflexiona sobre sí); el hombre posesión de sí mismo, es “espíritu” (y tiene por tanto dominio de la “materia” y del mundo) solamente en cuanto se entrega a la materia y al mundo.

Sin embargo, existe una aparente aporía en estas afirmaciones: por el entendimiento el ser del hombre aparece como ser tendido en actividad excesiva más allá de todo ente; por la sensibilidad, aparece como ser entregado a “lo otro” de sí mismo, es decir a la materia. Es cierto que en ambas

consideraciones el ser del hombre sólo aparece como ser de sí mismo en cuanto está más allá de sí mismo; pero en ningún caso podrá entenderse lo que es el hombre como ser que se entrega a los entes materiales del mundo superándolos, y por tanto no podrá captarse la unidad radical del hombre, si no se descubre una posición desde la cual aparezca también la unidad intrínseca por la que estos dos modos de conocer, sensibilidad y entendimiento se condicionan mutuamente dentro de una sola actividad; más aún: resultan de una misma actividad cognoscitiva fundamental<sup>167</sup>.

El camino que seguiremos para descubrir esa unidad será ante todo cómo la actividad cognoscitiva, dirigida al ser, da origen a la sensibilidad; luego se sirve de ella y se pone —como entendimiento— a su lado en colaboración; finalmente aparecerá lo que podemos llamar el punto intermedio entre las dos facultades, la potencia cognoscitiva que integra, en virtud de la misma actividad primera, todo el dinamismo unitario del conocer humano: esta potencia es el pensamiento; para explicar su manera de funcionar será menester explicar el concepto de especie inteligible.

Estudiemos, pues, el proceso dinámico del conocer en su conjunto bajo el título clásico de “entendimiento sensible”; después diremos algo sobre el pensamiento y por fin sobre la especie inteligible.

## **6.2 Explicaciones e implicaciones del hecho fundamental**

### **6.2.1 El entendimiento posible y el proceso originante del conocimiento**

En la tradición metafísica se designa con este nombre el espíritu humano (como capacidad de conocimiento) en cuanto

---

167 Como un “fluir”, “resultar” o “emanar” concibe Santo Tomás el proceso por el cual las diversas “potencias” (cognoscitivas y apetitivas) se originan en la esencia misma del espíritu humano, las unas mediante las otras. Cfr. *S. Th.* I, q. 77, art. 6 y 7.

existe solamente en un proceso de autorrealización. Antes hablamos del entendimiento agente, como pura actividad cognoscitiva dirigida al ser; al hablar de entendimiento posible se recalca otro aspecto de esa misma tendencia cognoscitiva dirigida al ser (o de ese mismo entendimiento): su pasividad. Esta pasividad no significa únicamente –como en toda facultad finita- que debe pasar de la potencia al acto para poder actuar, sino significa específicamente que el entendimiento no puede “estar junto a sí mismo”, o sea tender al ser, si no se deja encontrar por “otro”, por lo material y sensible. La posibilidad o pasividad que caracteriza al entendimiento no es, por consiguiente, una cualquiera, sino precisamente la de “poder llegar a ser todas las cosas”, como dice Santo Tomás. Así como la actividad del entendimiento agente tiene como último horizonte la totalidad, más allá de todas las cosas, así también la pasividad del entendimiento posible no está conmensurada por ninguna totalidad numérica de entes, no excluye cosa alguna que pueda determinarla. De allí también el aforismo de la escolástica: el alma (en cuanto es entendimiento posible) se encuentra de por sí *tamquam tabula rasa*, como una pizarra lisa en la que nada hay escrito y en la que todo puede escribirse.

Si esto es así, necesita el entendiendo posible hacer que se “inscriban” en sí las cosas que ha de entender y que son cosas materiales y sensibles. Por consiguiente, la única posibilidad de realizarse, como el espíritu que es, la tiene el entendimiento en el originar la sensibilidad, pero sin perderse completamente en ella, es decir: originar la sensibilidad como potencia distinta pero subordinada a sí mismo. Así se revela la sensibilidad como el aspecto receptivo del espíritu humano, aspecto que se deriva de la peculiar pasividad que acabamos de descubrir en el mismo entendimiento.

Podemos ahora tratar de describir este *proceso en el que consiste el conocimiento humano*, teniendo en cuenta que al describirlo la tradición filosófica se ha ocupado del ámbito onto-lógico entero; en decir, ha señalado no únicamente los aspectos

fenomenológicos del conocer en cuanto tales, sino también los últimos elementos metafísicos constitutivos del este cognoscente: así como dice que el espíritu, en cuanto es fundamentalmente entendimiento o tendencia cognoscitiva al ser, origina la sensibilidad o facultad receptiva en la materia, así dice también que el alma (principio entitativo correspondiente al espíritu) origina en la materia el cuerpo (principio entitativo correspondiente a la sensibilidad): espíritu y materia son los elementos metafísicos extremos, que en el hombre están relacionados por los principios entitativos de alma y cuerpo. Pero hay más: el proceso del origen ontológico se traduce también en el proceso óntico por el cual se origina el ente hombre, ya sea como especie en la “filogénesis”, ya sea como individuo en la “ontogénesis”, de que hablan las ciencias positivas. Aquí describiremos el proceso de origen ontológico en la autorrealización del espíritu humano, concentrándonos en el aspecto fenomenológico del conocer y permitiéndonos meras referencias de paso a los aspectos entitativos; para el proceso óntico de origen bastará una nota que insinúa la correspondencia. En cuanto al proceso mismo de origen, hay que recordar que reúne en sí dos direcciones: la dirección que podríamos llamar productiva (y que viene de la causa eficiente y de la causa formal) y la dirección intencional (que va a la causa final). Con esto podemos señalar los siguientes momentos en el proceso ontológico de origen del espíritu en cuanto cognoscitivo:

a) *El espíritu como fundamento esencial*: el espíritu es la tendencia misma cognoscitiva del hombre, cuya actividad se dirige al ser. Esta esencia del conocer es el principio de todo proceso en que el conocer se despliega. La posición misma de esa actividad cognoscitiva implica la pasividad que se ha caracterizado como “entendimiento posible”, o capacidad de llegar a ser cognoscitivamente todas las cosas. En esta capacidad dinámica se distingue la dirección “productiva”, que sale del espíritu en cuanto es poder de actividad eficiente y formal sobre otros; y la dirección intencional por la que el mismo espíritu atrae



hacia sí toda actividad que sobre otros ejerza, dirigiéndola a la propia autorrealización como autoposesión y a la vez como máxima participación en el ser. Por esta dirección intencional el espíritu es, en su fundamento mismo, entendimiento. En cuanto principio entitativo, este espíritu es el “alma” o la sustancia determinante del hombre.

b) *La sensibilidad, como resultado primero en el despliegue de la esencia del espíritu*: por necesidad intrínseca de su tendencia cognoscitiva al ser, a fin de llegar a identificarse con cosas determinadas, el espíritu se entrega a “lo otro” de sí mismo (= a la materia) y se sensibiliza. Así es capaz de identificarse en su autorrealización con la autorrealización de las cosas materiales (cfr. lo dicho en el capítulo de la sensibilidad). En cuanto a los principios entitativos del hombre esto significa que el espíritu, como “alma” o forma sustancial determinante, comunica su realidad a la materia y constituye el “cuerpo” organizado y sensitivo, con los órganos de los sentidos; pero no hay que pensar por ello que la materia como elemento metafísico “preexista” ni tampoco que sea producida por el alma como causa eficiente, sino tan sólo que es el efecto formal del alma en cuanto despliega hacia el mundo su esencia dinámica; el cuerpo es este despliegue del espíritu en la materia.

c) *El espíritu mantiene en sí mismo la sensibilidad*: continúa el proceso por el que se despliega la esencia del espíritu desde su unidad interior en la pluralidad de sus facultades, proceso por el que llega a ser él mismo verdaderamente; se trata, en lo entitativo, de una “acción inmanente” que no se explica del todo con el concepto de causa eficiente y requiere el de causa formal, causas estas que dan origen, pero también reciben a la vez en sí mismas a las facultades que van resultando dentro del proceso. Tanto en lo entitativo como en lo simplemente cognoscitivo reconocemos que la dirección intencional avanza de lo menos perfecto a lo más perfecto. Así, en el momento que ahora presentamos, el espíritu –cuyo fondo esencial es entendimiento– ha originado en la dirección productiva primero

la sensibilidad como algo menos perfecto que él, y esta es lo primero que se recibe en el fondo sustancial del espíritu; pero en la dirección intencional origina primero lo menos perfecto (sensibilidad como potencia por la que inmediatamente ya puede actuar en el mundo) para pasar después a lo más perfecto (al entendimiento), como potencia por la que puede conocer con perfección máxima sobre la base de la sensación. Con la sensibilidad el espíritu desarrolla verdaderamente sus propias capacidades: llega a ser una misma cosa, cognoscitivamente, con todo lo sensible que esté a su alcance; en este sentido la sensibilidad es una potencia espiritual, pues es la fuerza intuitiva propia del espíritu, que permanece siempre dentro del espíritu mismo, aunque restringida a lo espacio-temporal: por eso Santo Tomás califica a la sensibilidad como “una cierta participación deficiente del entendimiento” (*S. Th.*, I, q. 77, art 7, corpus), ya que ella queda siempre bajo la ley de su propio origen.

d) *El espíritu con la sensibilidad origina el entendimiento y lo mantiene a sí y junto a ella*: hemos visto antes que la actividad cognoscitiva del entendimiento no puede realizarse sino sobre la base de la sensación: lo que el entendimiento hace por el concepto y el juicio no es sino iluminar, dinamizar, interpretar la imagen de la sensibilidad; por eso la misma “reflexión completa” en que, según Santo Tomás consiste la esencia de la intelección, equivale –según el mismo filósofo– a una “vuelta a la imagen”. Todo esto aparece como expresión de que el origen del entendimiento está en el espíritu por medio de la sensibilidad. En lo entitativo significa esto que alma y cuerpo en su unión metafísica, que entraña la sensibilización del espíritu, son las causas sustanciales, formal y material, del entendimiento como una facultad (accidente) recibido y mantenido en la misma sustancia de ese espíritu sensibilizado dentro del mundo, a fin de poder dirigirse cognoscitivamente al horizonte del ser.

c) *El entendimiento y la sensibilidad entran en una interacción, definida por el modo del propio origen de ambas facultades*: en el despliegue

de la esencia del espíritu, que es tendencia al ser como auto-posesión, se han originado dos facultades, recibidas y mantenidas en aquel, las cuales actúan bajo un mutuo condicionamiento que se explica por las dos direcciones que establecimos antes: por la dirección intencional o final, la sensibilidad no tiene otro origen que el mismo entendimiento y está enteramente condicionada por él: intuir el mundo sólo nos es posible para “interpretarlo” a la luz del ser; pero por la dirección productiva el entendimiento mismo no tiene otro origen que la sensibilidad y está también plenamente condicionado por esta: entender (conceptualizar, juzgar, volver sobre nosotros mismos) sólo nos es posible en un continuo retorno a la imagen, no sólo para “abstraer” de ella los “objetos inteligibles”, sino para “usarlos” en cualquier forma que sea, aun dentro del raciocinio más elevado<sup>168</sup>.

.....  
168 El proceso óntico del hombre como espíritu

El proceso óntico por el que aparece el hombre en el mundo —como especie y como individuo— corresponde a las líneas fundamentales del proceso ontológico por el que se constituye el hombre como ente pensante. En esta forma se pueden recoger aquí las intuiciones principales de toda visión filosófica evolucionista respecto del origen del hombre, ya sea esta inspirada por Hegel, ya también —como en el caso de Teilhard de Chardin— más bien por Bergson. En cuanto al origen de la especie humana, lo que está a la base es el espíritu mismo en su realidad esencial divina. (Según la teología cristiana Dios es espíritu que sólo existe como proceso trinitario, el cual libremente quiere manifestarse a sí mismo creaturalmente en un proceso evolutivo histórico). El espíritu divino original el ente sensitivo (con sus previos condicionamientos en los varios grados inferiores del ente); así aparece ya en el mundo “una cierta participación deficiente del ente intelectivo”. Este ente sensitivo, al permanecer sostenido por el espíritu de Dios, es capaz de superarse a sí mismo y dar origen, por esfuerzo ascensional de la evolución en las especies animales, al ente intelectivo, al hombre (Cfr. Overhage y Rahner, 1963). Pero el hombre mismo no queda desligado del ente sensitivo sino que su intelectualidad se recibe toda ella en la sensibilidad animal, de modo que esta caracteriza —con las peculiaridades que hemos estudiado— su puesto dentro de la escala entitativa del cosmos.

En cuanto al origen del individuo humano, el proceso es muy parecido, ya que parte de una pareja humana en cada uno de cuyos componentes el espíritu existe sensibilizado, como unidad de alma y cuerpo. Esta

### 6.2.2 El pensamiento

Al querer explicar ahora esta interacción de las dos facultades, que quedó planteada en el último párrafo del literal anterior (sobre el entendimiento posible), nos topamos con la condición que elaboraron los antiguos metafísicos: si las facultades del entendimiento y sensibilidad actúan una sobre otra, hay que admitir que se “mueven” una a otra, pero con diferente tipo de movimiento, es decir de causalidad: en el orden de la causalidad final (o en la dimensión intencional, como decíamos), la facultad de fin más general mueve a la de fin más particular: el entendimiento mueve a la sensibilidad; pero en el orden de la causalidad (*quasi*-) eficiente (o en la dimensión productiva) es la sensibilidad la que mueve el entendimiento. ¿Cómo se explica en términos ontológicos este doble movimiento, de forma que guarde el dinamismo unitario por el que se estableció el proceso de origen antes estudiado?

La respuesta a esta pregunta la da una concepción tomista no muy atendida por los anteriores comentarios del Aquinate: la teoría sobre la *vis cogitativa* o la facultad de pensar (*De Veritate* q. 10, a 5, corp; *S. Th.*, I, q. 78, a.4, ad 5; I-II, q. 74, a. 3, ad 1). Esta representa la mitad o el punto céntrico en que se encuentran sensibilidad y entendimiento, y por tanto el factor determinante para el paso o comunicación entre estas dos facultades básicas del conocer humano. La función específica de esta “fuerza pensante” es “ver al individuo bajo la naturaleza común” (ver lo particular como un caso de lo universal, lo cual —como estudiamos— toca a la actividad del entendimiento); pero también, desde el otro extremo del mismo asunto, “ver la naturaleza común en lo particular” (lo cual aparece como una extensión de la actividad de la sensibilidad). Obsérvese

---

unidad es la que produce, gracias a la colaboración de los sexos, un nuevo individuo, el cual se desarrolla primero como viviente sensitivo, y sólo paulatinamente —como “un producto” de la vida sensitiva— aparece en él la vida intelectual; pero al aparecer esta se recibe totalmente en el sustrato sensitivo y entra con él en la interacción a que nos hemos referido.

de paso que esta misma función es la que atribuye Kant a la que él llama “facultad de juzgar”, a la que dedica su tercera crítica. En cuanto a la naturaleza constitutiva de esa facultad pensante, Santo Tomás dice que participa de la manera de ser tanto de la sensibilidad (a la que fundamentalmente pertenece) como del entendimiento mismo, ya que la llama “entendimiento pasivo” y le atribuye funciones de “dividir y componer”, semejantes a las que ejercita el entendimiento en el juicio, y también de comparar lo general y lo particular.

En nuestro estudio sistemático podemos integrar así esta concepción: la *vis cognitiva* no es más que la expresión ontológica del núcleo o centro mismo del pensamiento, es decir del modo de conocimiento típicamente humano, y por tanto de la unidad del proceso del espíritu en cuanto cognoscente. Debe admitirse, pues, para explicar dicho proceso, este medio o mitad en que coinciden entendimiento y sensibilidad; vista desde el entendimiento, la facultad pensante es una continuación del espíritu, su irrupción en el campo de la sensibilidad; vista desde la sensibilidad, es el primer brote de esta dentro del espíritu, o mejor dicho: es aquello por lo cual la sensibilidad permanece en su fundamento original que la supera pero la sostiene.

La función del pensamiento, en cuanto ve lo particular bajo lo universal, no es otra que posibilitar el entendimiento como término de toda la actividad cognoscitiva del hombre, término que no se logra sino con la colaboración de la sensibilidad. Así pues, si esta facultad pensante tiene que concebirse como un verdadero núcleo activo original y no como un puente entre dos actividades de suyo independientes, su función ha de consistir en poner las condiciones de posibilidad del entender. Esto se describe como:

- Preparar la imagen de la sensibilidad para que sirva a la actividad intelectual (disponiendo la imagen para una “especie impresa inteligible”); y

- “Convertir el entendimiento hacia la imagen” (haciendo que el entendimiento agente se determine a obrar).

Esta doble función la captaremos al tratar finalmente de la especie inteligible.

### **6.2.3 La especie inteligible**

El entendimiento, como toda facultad finita, necesita en su campo una determinación (intelectual) para conocer actualmente, la cual debe venirle de los entes determinados en los que los que circunscribe su objeto inteligible, y por tanto debe venirle a través de la sensibilidad. Tal determinación es la especie impresa inteligible.

Esta consideración la acepta, en líneas generales, toda filosofía que admita en el conocer una sensibilidad (facultad de lo particular) y un entendimiento (facultad de lo universal); si se admite una primacía de la sensibilidad (como en el empirismo) es claro que esta parte de una determinación hacia el entendimiento; si se admite (como en el racionalismo) la primacía del entendimiento, se recurre a una determinación intelectual consistente en ideas innatas o en estructuras apriorísticas de otro tipo, pero siempre en relación –aunque no sea sino ocasional- con la actuación de la sensibilidad. En esta posición metafísica nuestra, que da importancia fundamental a ambas facultades (aunque reconociendo la primacía de fin que hay en el entendimiento) se recurre a la especie inteligible, teoría que ha sido mal interpretada y necesita de una explicación peculiar. Se trata, pues, de lo siguiente:

- Es una determinación del entendimiento posible, que lo vuelve inmediatamente apto para actuar; se llama por eso especie impresa, revelándose a la intelección actual (o acto segundo) el nombre de especie expresa;

- Es determinación producida por el entendimiento agente (como causa principal), con la colaboración de la imagen (como causa instrumental);

- Para que la imagen pueda colaborar así, debe ser “elevada” o “preparada” por el mismo entendimiento agente con la ayuda de la facultad pensante.

En épocas recientes se olvidó el dinamismo unitario del conocer humano y se buscaron interpretaciones mecanicistas para mantener la letra de las posiciones aristotélicas y tomistas, lo cual condujo a verdaderas aporías:

- ¿Cómo puede la imagen, sensible y material, ayudar a producir en el entendimiento una determinación inmaterial?

- ¿Cómo puede ser preparada o elevada para eso, si se trata de modos de ser irreductibles, que no difieren sólo por el grado?

- ¿Cómo se determina el entendimiento agente para producir esa especie que debe servir ella misma de determinación para entender?

El error básico está en concebir sensibilidad y entendimiento como modos de conocer propios del animal por un lado y del ángel por otro; entre ellos no habría “colaboración” verdaderamente original. Pero el conocer humano es esencialmente diverso del conocer animal y del conocer del ángel: por lo mismo se explica a través de la colaboración de dos facultades específicamente humanas que se originan dentro de un solo proceso unitario y actúan siempre según la ley de este origen.

Así pues, la especie inteligible, para poderse explicar como elemento determinante del entendimiento, que la hace pasar de la potencia al acto, ha de concebirse:

- No a la manera de una nueva disposición “representativa” al lado de la imagen (o de la especie sensible), sino como un dinamismo particular del entendimiento; y

- No producida por un tipo de causalidad transeúnte, sino por causalidad inmanente del entendimiento mismo (la cual es eficiente y formal a la vez) sobre la causalidad material de la imagen. Expliquemos estos dos puntos:

En cuanto al punto primero, se ha dicho ya que el mismo conocimiento intelectual no consiste en una representación más sutil con respecto de la imagen, sino de una “dinamización” o “iluminación” de esta bajo el horizonte del ser; así

también se ha de concebir aquella determinación del entendimiento, que llamamos especie inteligible, como la particularización del dinamismo general del entendimiento, es decir de aquella estructura apriorística del espíritu humano la cual consiste en tender al ser en general: esta tendencia queda “sectorizada”, y determina el que se aprehenda tal o cual forma universal, cuando el espíritu por medio de la sensibilidad produce tal o cual imagen. Esta particular disposición del espíritu que es la especie “impresa” inteligible se conserva en el “hábito de la ciencia”, aun cuando desaparezca la imagen bajo la cual se constituyó, y puede actuarse nuevamente (como especie “expresa” o intelección actual) ante la presencia de otra imagen correspondiente (gracias a la “mediación” del pensamiento, como vimos antes).

En cuanto al punto segundo, habría que explicar más en detalle la concepción tomista de una causalidad inmanente que se ejercita por una forma, la cual por un lado supera a la causa material correspondiente, y por otro sin embargo no actúa inmediatamente sino en cuanto en sí acoge la actuación transeúnte que sobre dicha causa material ejerce un agente externo. Esto quiere decir, en nuestro caso, que el entendimiento posible, a pesar de la peculiar pasividad que posee, nunca podría ser determinado a actuar por influjo eficiente de otra causa de naturaleza inferior (como es la sensibilidad y su imagen), porque el entendimiento es ya siempre de por sí pura actividad cognoscitiva dirigida al ser. La pasividad del entendimiento, en cuanto “posible”, no significa sino que tiene que recibir en el medio de la sensibilidad originada por él mismo, las determinaciones particulares que vienen de los entes materiales; ahora bien: ¿en qué modo las determinaciones de la sensibilidad se convierten sin más en determinaciones del entendimiento posible o “sectorizaciones” de esa actividad apriorística suya, en especies inteligibles? Con una respuesta general puede decirse que, por permanecer la sensibilidad siempre dentro del espíritu, sus determinaciones son ya las del



espíritu mismo y por tanto las del entendimiento que constituye la esencia del espíritu; pero detallemos más esta respuesta, con ayuda de la explicación causal expuesta arriba:

Vimos que para explicar ontológicamente la imagen era necesaria una acción transeúnte de un agente material externo sobre la sensibilidad; esta última, sin embargo, no recibe primero esa acción dentro de sí para producir después una especie impresa sensible, sino que recibe la acción externa activamente, de modo que el recibir la acción desde fuera es idéntico con el producir la especie desde dentro y por eso la especie es a la vez autorrealización del sujeto y del objeto; ahora bien, al actuar de este modo, la sensibilidad siempre se comporta como causa material respecto de la actuación del entendimiento, que es la causa formal y superior de la cual se deriva en último término toda la fuerza cognoscitiva ejercitada en la sensibilidad. Por consiguiente, el influjo que viene del ente material externo es acogido en la sensibilidad como una realización activa y formal del entendimiento mismo; esto significa que, al actuar de este modo en la sensibilidad, el entendimiento se está determinando a sí mismo, por ejercitar un modo particular de actuación de su tendencia general al ser; lo cual se traduce, en términos de la metafísica clásica del conocimiento, diciendo que el entendimiento agente, con la ayuda de la imagen, produce en el entendimiento posible una especie impresa inteligible; esta especie inteligible determina la intelección actual siempre que (entonces y en lo futuro) se halle presente en la sensibilidad una correspondiente imagen.

Así queda claro que por una parte el entendimiento necesita una determinación que sólo puede producirse al venir de fuera un influjo sobre la sensibilidad; pero que, por otra parte, el mismo entendimiento adquiere esta determinación por su actuación propia al acoger activamente en la sensibilidad el influjo de fuera, y que, por tanto, no “padece” en sí mismo de ningún modo al obrar así. En definitiva, lo que se pone de manifiesto una vez más es la íntima colaboración de

entendimiento y sensibilidad dentro del único dinamismo unitario del espíritu humano en su aspecto cognoscitivo.

## 7. Bibliografía

Agustín. *Confesiones*.

—— *De libero arbitrio II*.

—— *De Trinitate*.

—— *De vera religione*.

Aquino, Tomás. *Quaestiones Disputatae de Veritate*.

—— *Summa Theologiae*.

Aristóteles. (1978). *Metafísica*. (Traducción directa del griego, introducción, exposiciones sistemáticas e índice por Hernan Zucchi) Buenos Aires: Sudamericana.

Balthasar, Hans Urs von. (1962). *Eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln.

Coreth, Emerich. (1961). *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung* Innsbruck-Viena-Múnich: Tyrolia Verlag. Traducción al castellano: (1964). *Metafísica*. Barcelona: Ariel.

Dutari, Julio Terán, (diciembre de 1978). La libertad del hombre y del cristiano. En *El mensajero* (36), 24-27.

Hartmann, Nicolai. (1949). *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlín: Anton Hain.

Heidegger, Martin. (1951). *El ser y el tiempo*. Traducción al castellano de José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica.

Hinske, Norbert. (1966). Kants Idee der Anthropologie. En Rombach, Heinrich (Ed.). *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60 Geburtstag* (pp. 410-427). Friburgo-Múnich: Alber.

Lonergan, Bernard. (1968). *Insight: A Study of Human Understanding*. Londres.

- Lotz, Johannes Baptist. (1958). *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- (1963). *Ontología*. Barcelona: Herder.
- (1967). *Der Mensch im Sein*. Freiburg-Basel-Wein: Herder.
- (1975). *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*. Pfullingen: Neske.
- Marc, Adré. (1952). *Dialectique de l'affirmation, Essai de métaphysique réflexive*. Paris- Bruselas: L'édition universelle-Desclée de Brower.
- Marcel, Gabriel. (1964). *El misterio del ser*. Traducción al castellano en Buenos Aires: Sudamericana.
- (1969). *Diario metafísico*. Madrid: Guadarrama.
- Maréchal, Joseph. (1923/26). *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* (Vol. V). Lovaina: Éditions du Museum Lessianum.
- (1959). *El punto de partida de la metafísica*. Madrid: Gredos.
- Metz, Johannes Baptist. (1962). *Christliche Anthropozentrik. Ober die Denkform des Thomas von Aquin*. München: Kösel.
- Muck, Otto. (1964). *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*. Innsbruck: Felizian Rauch.
- Müller, Max. (1964). *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: F. H. Kerle.
- Overhage, Paul y Rahner Karl. (1963). *Das Problem der Homini-sation*. Freiburg: Herder.
- Puntel, Lourencino Bruno. (1969). *Analogie und Geschichtlichkeit I: philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*. Friburgo-Basilea-Viena: Herder
- Rahner, Karl. (1957). *Geist in Welt Zur Metaphysik der enflichen Erkenntnis hei Thomas von Aquin*. München: Kösel.
- (1963a). *Espíritu en el mundo*. Barcelona: Herder.
- (1963b). *Hörer des Wortes*. München: Kösel.
- (1967). *Oyentes de la palabra*. Barcelona: Herder.

Scannone, Juan Carlos. (1968). *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*. Friburgo-München: Karl Alber.

1. Nuestro estudio sobre la gnoseología de Santo Tomás de Aquino resume de algún modo la intención del libro que aquí concluye, aunque no haya pretendido incorporar todos los principales contenidos de los otros estudios ni tampoco haya desarrollado en toda su amplitud esa misma intención, anunciada desde la presentación inicial. Queríamos acercarnos a la filosofía del conocimiento, penetrando en la tradición metafísica de tal manera que, desde algunas de sus principales corrientes, pudiéramos apreciar cómo es el hombre mismo cuestionado cuando se discute sobre su conocer. Ese camino lo hacíamos remontando el curso de la tradición hasta una antigua fuente, que no ha cesado de manar hasta nuestros días y en el contacto con las nuevas corrientes pone de manifiesto su vitalidad. Al final, las clásicas fórmulas filosóficas tomistas en torno al conocimiento aparecen cargadas de profundo contenido antropológico general; informando sobre capítulos relativos a la posibilidad, los límites, las metas, la esencia del conocer humano, descubren esas fórmulas en definitiva el ser mismo del hombre bajo otros tantos capítulos similares: descubren al hombre entero como conocimiento. Y más todavía: esas mismas fórmulas se ven enriquecidas con los nuevos aportes hasta el punto de que en ellas pudiéramos ver integrado mucho de lo que después ha ido desentrañándose.

Recordemos cómo la confrontación de la metafísica tomista con la corriente trascendental despliega toda la problemática antropológica. Ya nuestro estudio sobre Kant nos hace ver que la gnoseología está de por sí abierta, a través de la lógica, la ontología y la psicología racional, hacia una antropología en la que aparece el hombre como el lugar en el que toda filosofía del conocimiento radica y desde el que se relaciona con las demás disciplinas filosóficas. Sin embargo, la “razón”

de Kant se ve superada por el “conocimiento” de Tomás de Aquino: desde la perspectiva ofrecida por nuestro estudio sobre Heidegger, que contrapone razón a pensamiento, se puede apreciar la distancia; hay más bien una real cercanía entre Heidegger y Tomás en cuanto a este mismo “pensamiento”, palabra que traduce en nuestro idioma por igual el *Denken* del filósofo alemán (correlativo al *Dasein* y al *In-der-Welt-Sein*) y también la *vis cogitativa* del Aquinate (correlativa al *anima* y a la *conversio ad phantasma*).

En el estudio sobre Hegel, bajo esa misma perspectiva de Heidegger, aparecía muy claramente cómo el planteamiento básico, sobre qué es conocer, abarca los principales aspectos de la cuestión del hombre, con referencia al mundo, a la historia, a Dios mismo. En el estudio sobre Husserl se muestra, desde el conocer, todo lo interpersonal de una antropología; el conocimiento del otro no es un simple campo particular del conocer entre muchos, sino más bien un fundamento universal del conocimiento objetivo, con alcance definitivo para toda la filosofía del hombre.

Por último, también la corriente empirista se nos presenta ahora en su importancia antropológica. El estudio sobre Bergson había acentuado, aunque a manera de contraste con otras corrientes metafísicas y en particular con la escolástica, un rasgo esencial del conocer humano: su nutrición de experiencia. A la luz de nuestras investigaciones sobre Santo Tomás, podrían ahora acogerse esos aportes de modo que toda la antropología, en sus bases, su ámbito y su método sea la que, bajo el signo desconcertante de una “intuición”, que en realidad no es incompatible con la “abstracción” tomista, se descubra caracterizada como filosofía del *homo faber* y paradójicamente al mismo tiempo como filosofía del *homo religiosus*.

2. Nuestro primer capítulo en el estudio sobre Santo Tomás ubica este tratado del conocimiento dentro de una antropología que intenta desarrollar en pluralidad de esferas totalizantes y complementarias cualquier esquema metafísico

respecto del hombre. La esfera más estudiada por la metafísica ha sido esta de la verdad. Aunque no se haya nunca pretendido que sea la única, ha llegado a considerarse de hecho como la más importante para caracterizar lo humano: todo lo que el hombre es y hace *puede en cierta manera encerrarse bajo el tema del conocimiento*. En esta esfera se muestra el ser como la verdad; Dios, en cuanto el ser mismo subsistente, es la luz increada y creadora para todo cuanto participa del ser y de la verdad; esta verdad-luz ilumina a todo ente para hacerlo verdadero, pero se confía de modo privilegiado al hombre, por quien las otras cosas pueden aparecer como verdaderas o resultar falsas; en falso o en verdadero se constituye cada ente de los que el hombre enfrenta, según como el hombre se realice, en ese enfrentamiento, ante la verdad de la que se le ha hecho responsable. Así, en definitiva, todo el hombre puede decirse conocimiento y todo el mundo del hombre, llámese mundo sensible o mundo inteligible, es el reino de la verdad, como lo contempla San Agustín más que ningún otro de los autores citados por nuestros estudios.

3. En concordancia con el mismo San Agustín (“he sido hecho como una gran pregunta de mí mismo”), y conforme a lo expuesto en nuestro capítulo segundo, el ser del hombre ha de calificarse por esencia como un hacerse, precisamente en cuanto ser-conocimiento; se califica como un *preguntar incesante, abierto, dinámico*. El hombre va haciéndose mientras procura ser. Por eso mismo, el conocimiento es para el hombre a la vez un don y una tarea. A través de una verdadera “gnosis” tiene que llegarse a la conquista de la esencia humana; el fin no será otra cosa que la autorrealización del principio ya puesto. También el conocimiento, como ser del hombre, es un deber ser; y es un camino, un riesgo, una ineludible aventura y una promesa en cuya incertidumbre se entremezcla lo santo y lo diabólico: hacerse como Dios, conocedor del bien y del mal...Con un lenguaje que recurre conscientemente al mito, es otra vez Heidegger quien, al ver radicada –como se dijo

arriba- la razón en la existencia, descubre por debajo de toda forma de conocimiento esa insaciable apertura del mundo, esa comprensión preocupada y preguntante, que es una de las fórmulas que pueden resumir en su esencia el ser del hombre.

4. El capítulo sobre la “sensibilidad” decide ya en la raíz sobre la orientación de esta antropología tomista: toda aquella grandeza inigualable, que al hombre le confieren sus vinculaciones privilegiadas para con el SER de cuanto existe y puede existir, está enraizada en *el humilde suelo de lo que se llama tradicionalmente su corporalidad y suele llamarse modernamente su mundanidad*. El hombre sólo puede poseerse y realizarse a sí mismo, cuando se da a la materia, al mundo incluso infrahumano. Este darse tiene que ser primariamente receptivo, para que pueda aparecer también como productividad y creación. Toda la actividad del hombre en el mundo material queda conmensurada íntegramente por pasividad respecto de este; sólo en tan singular comunicación, que supone sometimiento, es capaz el hombre de influir sobre lo otro y enseñorearse de las cosas. Con tal fin está hecho el hombre como “aptitud de llegar a ser todas las cosas”: la antropología metafísica de Tomás de Aquino muestra cómo el conocimiento sensible, esa capa más honda de todo conocer humano, es un proceso en que el hombre consiente en identificarse con las cosas materiales, permitiendo a la vez que en este conocimiento ellas adquieran su más alta forma de ser.

5. Pero bajo el título de “entendimiento” se expone, por otra parte, *la grandeza del hombre como conocimiento*. Al entregarse al mundo de las cosas materiales, al someterse y allanarse ante él hasta la identificación cognoscitiva con el mismo, logra el hombre superarlo con su entendimiento, claridad que penetra lo no humano y lo invade con esa luminosidad autógena y transparente para sí misma, que es el espíritu. La espiritualidad del conocer humano significa señorío y fuerza de ser superior con respecto a todo lo material y, por tanto, en definitiva, dominio de sí mismo, de la historia y del mundo. Esta



grandeza se percibe dentro del propio conocer como recibida: es participación en una luz universal, en un poder superior de autoconciencia. Lo que hace que el hombre sea capaz de entregarse sumisamente, por el conocimiento sensible, a su condición material es una tendencia al SER. Esta tendencia lo mantiene en tensión receptiva ante todo lo que es material (el ente sensible) y, de este modo, ante todo lo que es en alguna conexión con la materia (el ente en general); esta tendencia va incluso a través de todo ente hacia el fondo mismo de lo que es (hacia el acontecer de todo que se intenta designar con aquella concepción intrínsecamente análoga: el SER); y finalmente esta tendencia constitutiva del hombre y de su grandeza va dirigida hacia el misterio divino personal, inmanente y trascendente, del ser mismo sin límites (y este es aquel a quien todos los cristianos y los teístas llamamos Dios, como diría Santo Tomás (*S.Th.*, I, q. 2, a. 3, corp.).

6. Al tratar de la *unidad originaria que se descubre en el conocer humano*, habíamos echado ya por delante la concepción de una unidad en el hombre mismo, considerado como espíritu en el mundo, que supera todo dualismo tan nocivo en antropología. Creemos que los textos gnoseológicos de Santo Tomás se siguen leyendo, tal vez inconscientemente, desde un horizonte platónico que no hace justicia ni al viraje aristotélico pretendido por el mismo Tomás ni mucho menos a la tradición bíblica profesada por sus continuadores. Es imprescindible repensar y hasta reformular las posiciones antropológicas de una filosofía portadora de la herencia tomista, a fin de que se vuelvan más claras y motivadoras ante la conciencia contemporánea. El hombre como conocimiento no es reunión de un cuerpo sensitivo y de un alma intelectual que pudiera tener existencia y actividad independientemente una y otra, de modo que su actual existencia y actividad hubiera de entenderse como la “cooperación” y suma entre ambos, o acaso como la dominación e inestable suplantamiento de una sobre el otro. Por otra parte, el hecho (propugnado por el cristianismo y, en general,

por el teísmo) de supervivir la persona humana más allá de la muerte, es decir más allá del movimiento último antes del cual el proceso de conocer humano está todavía realizándose, tampoco debe inducir a una concepción menos firme de esta unidad originaria que es el hombre cognoscente y preguntante, como espíritu en el mundo y —si se nos interesa conforme con lo arriba desarrollado— como espíritu de la materia.

7. El capítulo final, sobre el *dinamismo unitario del hombre en el conocimiento*, se enlaza armónicamente con el anterior sobre la unidad originaria y lo desarrolla. A través de estas visiones, que tratan de relacionar en un solo proceso todos los aspectos del conocer, sin nivelarlos ni reducirlos indebidamente unos a otros, es por donde puede llegarse al contacto más fecundo del tomismo con muchas corrientes actuales de la antropología filosófica y empírica. Aquí tenemos planteado y resuelto en principio el problema que a través de la historia de la filosofía ha llevado a exageraciones de un dualismo en el conocer humano, entre materia y espíritu, y de un monismo igualmente rechazable, tanto por el lado de presentar intelectualizada hasta el extremo nuestra actividad cognoscitiva cuanto por el lado de estrecharla y ahogarla con la experiencia sensible. Si se analiza la posición tomista en el sentido aquí señalado, de un dinamismo intelectual fundamental que da origen dentro de su propia órbita a una sensibilidad insustituible, a la que queda supeditado este dinamismo, pero a la que se confiere así tendencia intencional que le permite creer y superarse hacia los actos de la intelectualidad más alta, entonces podrían también reorganizarse los elementos de una antropología donde se integrasen aportes de naturaleza mucho menos “estática” y aun evolutiva, como los que ofrece Bergson en su teoría del esquema dinámico de la conciencia, mencionada por nuestro estudio sobre el concepto universal según ese autor, e igualmente los que ya antes Kant vislumbraba en su teoría del esquematismo, en íntima relación con el carácter temporal del conocimiento humano, subrayado por Heidegger, quien

se inspira en la misma fuente kantiana. Todo lo que, desde la perspectiva del dinamismo unitario aquí propuesto, ayude a interpretar mejor las vinculaciones de nuestro conocimiento con el mundo espacio-temporal de la materia, incidirá en la manera de concebir nuestro espíritu y su autorealización cognoscitiva, así como también en la manera de presentar al hombre como espíritu en la materia, tendiente siempre al ser y a Dios. Esto reviste particular importancia frente a tres direcciones del problema antropológico: frente al cosmos, en cuanto se refiere al origen del hombre; frente a su modo humano, en cuanto se refiere a su realización presente; y frente a la eternidad, en cuanto a su destino final e ineludible.

8. Al poner al hombre en el mundo de la verdad, esta antropología lo considera afectado por una *ambigüedad tan originaria como su misma unidad* de espíritu en la materia: el conocimiento, por el que también esta unidad se va afianzando en la luz de la verdad, es no sólo una conquista de la luz sobre la tiniebla, sino también una azarosa lucha por discernir la luz en sí misma. Aunque el hombre, como tendencia al ser, está tendido de la verdad a la verdad, sin embargo —como recordábamos poco antes— se ve sin cesar amenazado de engañarse y hacerse falso a sí mismo y a las cosas que enfrenta. Este hecho central en toda gnoseología (y más en esta que se generaliza como antropología de toda una esfera del ser humano) deriva de la misma condición original del conocimiento y del ser del hombre; no puede explicarse simplemente por la actuación de una potencia apetitiva que funcionaría sólo después de constituido el conocer, y en seguimiento o rechazo de las orientaciones automáticamente verdaderas que él produciría. El mismo conocer humano lleva ya, por tanto, dentro de sí el problema de una libertad ambigua y condicionada, que es el modo propio de realizarse el hombre, dentro de cada esfera de aquellas en cuya pluralidad irreductible se mueve, para ganarse o para perderse. Si libertad se dice un estado de desligamiento, como capacidad de ligarse uno a sí mismo frente a lo otro, entonces

aparece libre el hombre, en cuanto es conocer. Por su tendencia al ser supera ya constitutivamente la sujeción a la materia y está capacitado para ligarse, en el juicio, a la verdad discernida en diversos planos, con el riesgo de errar incluso por culpa propia; y con la ventaja de poder hacerse verdadero y hacer la verdad en el mundo por mérito propio también.

9. Esta libertad, intrínseca al mismo conocimiento, se realiza simultáneamente en *tres planos relacionados o dialógicos*, insinuados por el estudio que precede: el plano objetivo de los entes del mundo, el plano intersubjetivo de las personas y el plano del ser, que está por encima de sujeto y objeto. La verdad misma, por la que el hombre se realiza en forma auténtica o inauténtica, y que se constituye dialógicamente en el encuentro del hombre con lo otro, queda desplegada sobre estos tres planos del conocer. La verdad aparece en el juicio, como lo analizábamos: al atarse a sí mismo por el juicio, el hombre cognoscente objetiviza y subjetiviza; pero no objetiviza sino interpretando una imagen sensible como concreción de las formas en un “aquí y ahora”, dado en sí mismo más allá del propio pensamiento: en esta interpretación se juega la verdad óptica, sobre el plano de los entes del mundo. Para objetivizar se subjetiviza también (un proceso que, según nuestro estudio de Husserl, es eminentemente intersubjetivo): sobre este plano se juega la verdad personal, por la que el hombre toma posiciones ante sí y ante los demás. Objetivación y subjetivación, verdad óptica y verdad personal, deben trasponerse, por último, con su correspondiente ambigüedad, al plano del ser y Dios, donde se juega la verdad trascendental y ontológica, aquella a cuya luz el hombre se somete o se sustrae, para ser juzgado mientras juzga de sí y de los entes. Por este carácter dialógico, que la misma libertad del conocimiento entraña, se hace patente la dependencia del hombre, condicionado de múltiples modos por el mundo material y sus estructuras, por la interrelación con las otras personas y grupos humanos, y por la total pertenencia a ese principio

del todo, que ante una perspectiva filosófica se llama ser y ante una perspectiva religiosa llega a revelarse como Dios. En esta entrelazada dependencia, que se le abre como diálogo, tiene el hombre, en cuanto individuo y en cuanto comunidad, su esencial poder de poseerse y donarse libremente –también como conocimiento.

10. Esta concepción del hombre como conocimiento es capaz de ofrecer una importante apertura hacia la *historicidad del ser humano*. Habría que desarrollar para ello las cuestiones que en forma rudimentaria quedan planteadas a propósito de lo dicho sobre la libertad, la ambigüedad, la dialogicidad y el condicionamiento de nuestro conocer; y ante todo sobre su naturaleza de conocer-preguntar. Porque preguntar es una historia que coincide con la del ser mismo del hombre. ¿Cómo crece el conocer? ¿Qué leyes, periodos, luchas, riesgos y maduraciones tiene todo conocimiento? ¿Cuál es su relación con el tiempo del hombre? Acaso no pueda responderse por completo a cada uno de estos interrogantes desde el solo conocer. Acaso para poder hacerlo haya de recurrirse precisamente a ese interludio de las esferas, la de la verdad junto con las otras, que insinuábamos al comenzar nuestro estudio sobre Tomás de Aquino. Pero es el mimo Tomás quien, con su gnoseología cargada de trasfondos bíblicos por debajo de una superficie aristotélica o platónica, estaría capacitado para introducirnos en dimensiones perennemente válidas de la historicidad del hombre. Frente a las abiertas por el pensamiento contemporáneo, que también aquí tiene ciertas conexiones con San Agustín sin sospecharlo tal vez (como cuando descubre en el conocimiento un proceso de “entender” que intenta captar un “sentido”: la dimensión hermenéutica), siguen vigentes otras dimensiones de historicidad que se vislumbran incluso en concepciones tomistas tan poco apreciadas hoy, como la del conocimiento del “alma separada”. Ese concepto, con todo lo problemático que resulte dentro del unitarismo aristotélico que hemos subrayado en nuestro estudio, representa una

preciosa pista, no sólo para buscar formulaciones filosóficas a convicciones básicas de la fe con respecto al destino del hombre, sino también para contribuir al estudio objetivo de lo que es más digno y elevado en todo el tema antropológico de la historicidad.

El espíritu humano que, por serlo en la materia, se liga en su historia a este mundo material mediante la sensibilidad, está dirigido desde el entendimiento hacia un término último en que supera la materia; pero conserva y hace definitivo dentro de sí el fruto de su autorrealización material. A través de la muerte el hombre, en cuanto conocimiento, llega a la verdad por la que sin cesar pregunta duramente ante el mundo, ante los demás y ante Dios, como el hombre verdadero o falso que él mismo ha querido ser y hacerse, a lo largo de un proceso, ambiguo y dependiente pero libre, de pregunta y de búsqueda, de afirmación y negación, de salida al mundo y reflexión sobre sí mismo, de abstracción y de retorno a la imagen, de trascendencia, en suma, por encima del mundo, de sí y de los demás, hacia el mismo ser. La historicidad del hombre no podría concebirse como un deshacer ni un destruir la unidad orgánica del espíritu en la materia, unidad revelada en el fondo del conocimiento, sino como un hacer en el tiempo, con unos contenidos y un sentido que caen bajo la propia responsabilidad, aquello que ya está dado desde el comienzo como una tarea ineludible. Llegada al término de su historia individual, la persona humana no se destruye, aunque se destruya su organismo, sino que se conserva en la eternidad de su meta lograda o malograda. Y en este superar la historia, si pensamos de modo consecuente, se ha de admitir que conserva su unidad esencial (de espíritu en la materia) históricamente realizada, aunque sin los instrumentos corporales que le fueron indispensables para empezar a existir y para desarrollarse en la historia misma.

La filosofía ecuatoriana es y no es un secreto. Deviene otra, siempre cada vez, entre los hilos inasibles de la historia. En ese sentido, la presente colección apuesta por una serie de títulos imprescindibles de la tradición filosófica ecuatoriana contemporánea. Su selección constituye un modo de leer, entre líneas, varios de los problemas más acuciantes hoy en día del discurso reflexivo en Ecuador y en América Latina.

Las obras seleccionadas, en algunos casos, tuvieron una primera —y, hasta ahora, única— edición. En otros, ni siquiera eso. Son y no son secretos. En esa dialéctica entre pensar y publicar, que ha tenido en la PUCE un lugar privilegiado, *Cátedra abierta. Problemas de filosofía ecuatoriana* inscribe su horizonte de sentido: desafiarnos en tanto habitantes de esta época y esta región del mundo. Filosofía abierta en el espacio y en el tiempo. Abierta al público no especializado y a la tradición, a los cuales pertenece y cuestiona.

*Conocimiento y tradición metafísica* de Julio Terán Dutari se terminó de imprimir en junio del 2022. Se usó la tipografía Baskerville para títulos y cuerpo de texto.



