

El élan vital como acción creadora y como conocimiento, en Bergson

¿Cómo se enlazan entre sí las distintas proposiciones que integran un discurso filosófico? ¿Qué da su unidad al sistema? Bergson nos dice que «un filósofo digno de este nombre no ha dicho jamás más que una sola cosa: es más, más bien ha tratado de decirla que la ha dicho verdaderamente»¹. El esfuerzo intelectual correspondiente girará en torno a tal cosa, tratando en círculos aproximativos crecientes de ir penetrando. «Trabajar intelectualmente consiste en conducir una misma representación a través de planos de conciencia diferentes, en una dirección que va de lo abstracto a lo concreto, del esquema a la imagen»². La comprensión de la misma por nuestra parte ha de partir de un esquema director, que irá suscitando la serie de imágenes que nos la van mostrando sucesivamente. Según Bergson, cualquier trabajo del espíritu se hace en función de un esquema unitario; así, la inspiración de un poema es algo distinto de las metáforas y demás recur-

1 *La pensée et le mouvement*, p. 1350. Las citas de las obras de Henri Bergson se harán según la edición del centenario, *Oeuvres* (PUF, Paris 1959) 4ª edición, 1984. Jean Guittou, en sus datos biográficos sobre Bergson (*La vocation de Bergson* [Gallimard, Paris 1960] pp. 201-2), recuerda cómo abundaría en tal pensamiento en el Congreso de Bolonia de 1906.

2 *L'effort intellectuel*, p. 948.

sos poéticos empleados, por más que a través de ellos se revele.

No es difícil reconocer en la *durée* la representación única a que nos quiere conducir el esfuerzo bergsoniano, con una doble vertiente: no es sólo la tonalidad propia de cada zona de la realidad y de la vida como realidad primaria creadora, sino que también caracteriza al modo intuitivo como modo propio de conocimiento, en oposición al análisis, que reduce el objeto a sus elementos³. La intuición transporta al interior de su objeto a costa de reunir la misma nota básica de él: la temporalidad. Más aún: para Bergson la captación intuitiva de la *durée* es la forma en que ésta en tanto que *élan vital* se siente a sí misma, frente al pensamiento abstracto relacionante que se sitúa fuera del objeto.

Vamos a fijarnos en lo que sigue, respectivamente, en estos dos ámbitos privilegiados, la vida y la conciencia, con objeto de sorprender en ellos bajo aspectos diversos lo que es distintivo del bergsoniano *élan vital*.

1. VIDA Y EVOLUCION⁴

Las teorías anteriores sobre el surgimiento de la vida son agrupadas por Bergson en mecanicistas y finalistas, representadas en cada caso por Darwin y Linneo. Mientras el mecanicismo explica unos seres vivos a partir de otros anteriores que serían sus causas eficientes, el finalismo considera que los productos de la evolución resultan de un programa o plan previo, en vista de la armonía de conjunto de las especies vivientes. El filósofo francés advierte, empero, que tanto una como otra teoría atienden a los seres vivos como

3 Cf. *Introduction à la Métaphysique*, p. 1395.

4 El punto central de referencia para la exposición siguiente es la obra bergsoniana *La evolución creadora*, de la que me he limitado a entresacar algunos aspectos de lo que es su noción eje, el *élan vital*. Una brillante introducción de conjunto es la de M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson* (Espasa Calpe, Madrid 1972).

algo hecho y fijo, que para el caso igual podía venir representado por el mundo mineral; de este modo, pasan por alto lo propiamente distintivo de la vida. Cada una de las formas vivientes se caracteriza, en efecto, por una función unitaria expresada por el organismo. Y, así, que las formas más evolucionadas tengan un precedente en las menos evolucionadas no explicaría la particularidad de las formas nuevas. Pues cada una de ellas no sólo incorpora elementos de las anteriores, sino que asimismo los perfecciona. Por poner un ejemplo caro a nuestro autor: el órgano visual no puede entenderse a partir de la complejidad de elementos que lo estructuran, pues ello solo no explica el acuerdo recíproco entre las diversas partes del órgano para lograr la perfección de la función unitaria del ojo.

Habría que considerar, por tanto, la evolución no desde el punto de vista de sus términos, como han hecho aquellas teorías, sino desde el punto de vista del propio proceso, que es lo que en último término caracteriza y hace posibles las distintas especies. Para el mecanicismo son los términos iniciales los explicativos; para el finalismo, lo es el término final, por cuanto la entera armonía no se consigue hasta que aparece el último ejemplar de la vida. Pero con ello queda escamoteada la durée propia de la vida, igualmente presente en cada ser vivo. Consiste en un impulso ascendente, al que no se llega tras el examen por separado de cada forma viviente, aunque luego se trate de recomponer una explicación unitaria a partir de las semejanzas externas entre unas y otras formas. Sería igual que quien pretendiera reconstruir la corriente del río a partir de la contemplación de las piedras del río seco. Sólo por la intuición sentimos la vida como proceso. «Al combinar entre sí los resultados más elementales de la evolución, se logra imitar mejor o peor los efectos más complejos; pero ni de los unos ni de los otros se llega a trazar la génesis, y esta adición de lo evolucionado a lo evolucionado no se parecerá en nada al movimiento de la evolución en sí mismo... Tal es, no obstante, la ilusión de Spencer.

Toma la realidad en su forma actual; la descompone, la dispersa en fragmentos que lanza al viento; luego va integrando estos fragmentos y 'disipa su movimiento'. Habiendo imitado al Todo en una labor de mosaico, se imagina haber trazado su dibujo y hecho su génesis»⁵.

¿Qué caracteres adscribe la intuición al impulso vital? En primer lugar, se tratará de una duración en movimiento, por así decirlo. El término «durar», también en castellano, significa permanecer, pero a la vez significa pasar. Algo dura en tanto que pasa y permanece. La vida pasa, pero de tal modo que no es el tiempo el que pasa por ella, sino que ella misma va pasando y dando lugar al tiempo; y permanece, pero no por debajo o más allá del pasar, sino como pasar incesante. En segundo lugar, es un impulso creador de los diversos productos de la evolución. Lo propio de la creación es la novedad en los resultados. La evolución no necesitaría propiamente ser explicada, por consistir precisamente en ella la misma vida. En vez de tratarse de una evolución lograda desde el punto de vista de sus causas, será una evolución creadora u originadora desde sí propia de los nuevos productos. Ahora bien, si la vida es creadora, habrá de ser la misma en todos los seres vivos. He aquí un tercer rasgo. Más adelante veremos las dificultades que presenta. El élan vital es algo idéntico en su continuo fluir a través de las distintas especies. No se identifica con ninguna de ellas, ni persigue un fin determinado. Según se expresa en *La evolución creadora*: «La vida no se referirá a estos o aquellos seres vivos. La vida entera, desde el empuje inicial que la lanzó en el mundo, le aparecerá (a la intuición) como una ola que sube... El movimiento de una corriente es distinto de lo que atraviesa, aun cuando tenga que adoptar por fuerza las sinuosidades del medio»⁶.

Mas ¿cómo han surgido a partir de esta corriente única las variadas especies que pueblan el Universo? Sólo podre-

5 *L'évolution créatrice*, p. 803.

6 *Op. cit.*, pp. 723-24.

mos seguir a Bergson, en el examen de las distintas direcciones que ha adoptado la evolución de las especies vivientes, por medio del rodeo de la materia, la cual ha acompañado a la vida vegetal y animal en todas sus formas.

La materia nos ofrece los rasgos contrapuestos a lo vital. Frente al carácter ascendente de lo segundo, la fijeza de aquélla; frente a la innovación continua en los productos vitales, la uniformidad de las leyes lógicas que rigen el comportamiento de la materia. Habría que representarla, de esta suerte, como el obstáculo que la vida ha de sortear en su avance incesante. Pero, a la vez, la materia es lo que permite que surjan las especies, al ser en ella donde se han concretado las diversas posibilidades que la vida contiene. La resistencia de la materia le ha sido necesaria a la vida, como al pájaro le es precisa en su vuelo la resistencia de la atmósfera. La divergencia en los productos de la evolución vendría justamente de los impedimentos que la vida encuentra en la materia. Ello la lleva a proceder no por adición o asociación de elementos, sino por disociación o desdoblamiento. Las discontinuidades básicas han sido, patentemente, la que se dio entre el reino vegetal y el animal y la que hubo entre el animal y el hombre, separadas entre sí estas dos últimas formas por representar la discontinuidad entre instinto e inteligencia. Como el impulso vital es siempre el mismo, la diversidad no es nunca absoluta, sino que sólo hace introducir el predominio de una u otra función.

Las características más notables del reino vegetal son crear la materia orgánica a partir de la inorgánica, inmovilidad e insensibilidad. Las tres están conexas entre sí, pues la movilidad es precisa allí donde el viviente no se nutre de materia inorgánica, siendo el conocimiento sensible lo que de modo inmediato haría posible el movimiento. El reino animal, por su parte, se alimenta directamente de materia orgánica, haciendo uso para ello de la conciencia y de sus funciones locomotivas. La vida se ha escindido en estas dos direcciones. Existen excepciones, como los hongos entre los

vegetales, que asimilan productos orgánicos, y, en el caso inverso, los animales parásitos. Tales excepciones son tenidas, sin embargo, por formas degenerativas de vida, sin evolución posible.

Dentro del mundo animal instinto e inteligencia representan sendas facultades correlativas de dos modos de acción. A este respecto la Antropología contemporánea, con Arnold Gehlen, se muestra acorde con el planteamiento bergsonian y discrepante de las líneas que esbozara Max Scheler⁷. No hay una progresión escalonada de unos a otros vivientes que pasara sucesivamente por el instinto, la costumbre o hábito, la inteligencia práctica animal y la inteligencia humana, sobre la base de la adaptación por tanteos a situaciones nuevas (desde este supuesto Scheler se ve en la necesidad, para fundar la diferencia esencial entre el animal y el hombre, de acudir, sobre todo en sus últimas obras, a un movimiento de signo contrario a los impulsos naturales denominado espíritu; la idea del espíritu como adversario de la vida se encuentra también en Klages). Gehlen entiende más bien como divergentes aquellos esquemas de comportamiento. En primer lugar, divergen las reacciones de orientación o taxias, dependientes de estímulos externos guías, y los instintos. En segundo lugar, instinto e inteligencia se excluyen mutuamente. Como prueba empírica aduce la inexistencia de una línea continua de desarrollo morfológico desde los animales inferiores al hombre. Hay especies zoológicas entre sí muy cercanas, como las ranas y sapos, que muestran comportamientos opuestos: las primeras son acechadoras, mientras los sapos se comportan como depredadores en busca de la presa; de modo inverso, especies tan alejadas en el cuadro de la evolución, como las libélulas y los chimpancés de Köhler, se asemejan,

⁷ Como es sabido, la obra más representativa de Scheler al respecto es *El puesto del hombre en el Cosmos*. Por su parte, la Antropología de Gehlen está esbozada en *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Athenaion, Wiesbaden 1978), así como en *Urmensch und Spätkultur* (Athenaion, Frankfurt am Main 1975).

en cuanto que giran la cabeza o pasean la mirada para olfatear lo que les rodea.

También para Bergson la relación instinto-inteligencia es de signo inverso. El primero acierta siempre con sus objetivos, de alcance limitado, que significan otros tantos caminos por los que se va abriendo paso la vida. En contrapartida, la segunda está abierta al progreso, al encontrarse ante una pluralidad de posibilidades por realizar, pero sin que siempre tenga éxito con lo que se propone. Antes de ser puesta en práctica una u otra posibilidad, aparece su conjunto representado por la inteligencia en el medio vacío y homogéneo que denominamos espacio. El espacio viene a ser, así, el esquema de toda posible acción de la inteligencia sobre la materia, el marco sobre el que ésta señala los diversos jalones de su acción. De una manera general es tenido en cuenta como el nexo de cualquier yuxtaposición de simultaneidades, bien entendido que se tratará en todo caso de una yuxtaposición meramente *representada*, no realizada.

Vamos a hacer un sucinto inciso a propósito del espacio, que nos permitirá enlazar mejor con el modo como entiende Bergson el proceder de la inteligencia relacionante en oposición a la intuición. La idea de espacio es correlativa de la idea de pluralidad de posiciones, con la particularidad de que allí donde hay varias posiciones hay un orden recíproco entre los elementos vinculados a cada posición. Este orden puede recorrerse indiferentemente tanto en uno como en otro sentido. Por otro lado, no está asociado necesariamente cada elemento a su posición, pudiendo intercambiarse con los otros. Estas dos características son las que faltan en el caso del tiempo, en la medida en que no sólo es irreversible, sino que, asimismo, cada momento temporal es inintercambiable con los demás. Lo cual tiene que ver con el hecho de que el espacio es un simple marco de representación, mientras que el tiempo cualifica internamente a cada realidad. Pero en tanto que la inteligencia sólo aprehenda espacialmente sus posibilidades de acción, está dejando escapar la realidad de

los procesos. Es un tipo de conocimiento que resulta estar ordenado a la acción, mientras la realidad vital camina en un sentido diferente que el de los cálculos inteligentes.

Sin duda, la inteligencia a que Bergson se refiere es la físico-matemática —que el positivismo de la época había puesto en primer plano—, cuyo objeto está constituido por relaciones vacías⁸. El modo de recorrerlas se expresa según la fórmula «si-entonces» u otra análoga. El instinto, en cambio, se encamina a objetivos *determinados*, circunscritos, pero al precio de que no aflore en él la conciencia de lo que persigue. La función que asume es la de ser la prolongación más directa de la vida (naturalmente, a través de su acción propia). La inteligencia es también un medio de ascenso del impulso vital, pero indirectamente, es decir, una vez que se ha plegado a las leyes de la materia y ha utilizado ésta al servicio de la vida. La vida se ha desarrollado en ambas direcciones, que tienen por arquetipos a los artrópodos y vertebrados respectivamente.

Dejemos en este punto la palabra a su autor, que tan brillantemente lo ha expuesto: «Si se mira en el instinto y en la inteligencia lo que encierran de conocimiento innato, se encuentra que este conocimiento innato versa en el primer caso sobre *cosas* y en el segundo sobre *relaciones*... El primero alcanza inmediatamente, en su materialidad misma, objetos determinados. Dice: «he aquí lo que es». El segundo no alcanza ningún objeto en particular; no es más que una potencia natural de referir un objeto a otro, o una parte a otra parte, o un aspecto a otro aspecto; en fin, de sacar conclusiones cuando se poseen las premisas y de ir de lo que se sabe a lo que se ignora. No dice ya «esto es»; dice solamente que *si* las condiciones son tales, tal otro será lo condicionado. En resumen, el primer conocimiento, de naturaleza instintiva, se

⁸ Sin embargo, frente a la corriente relativista dominante en su tiempo, Bergson entiende estas relaciones no como simbolismos fingidos por la mente, sino como alcanzando en sí mismo el mundo de lo material (Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, lec. 4ª sobre Bergson, en especial pp. 194-99).

formularía en lo que los filósofos llaman proposiciones *categorías*, mientras que el segundo, de naturaleza intelectual, se expresa siempre *hipotéticamente*»⁹.

Pero el punto álgido en la evolución será aquél en que se concentren las dos aportaciones que instinto e inteligencia ofrecen por separado. ¿Cómo es ello posible? Antes de examinarlo con detenimiento anticipemos que se trata de aquel momento en que la vida torna reflexivamente sobre sí propia, aprehendiendo su interna temporalidad. No significa, pues, que captáramos el proceso una vez que ha pasado, sino simultáneamente a su transcurrir. Este sentirse la vida como durando es el conocer por intuición.

2. MEMORIA Y LIBERTAD COMO FORMAS DE CONOCIMIENTO DE SI

Si la inteligencia de que hace uso la ciencia se adecúa a lo sólido-material, espacialmente dispuesto, y el instinto significa el operar ciego del élan vital, el tipo de conocimiento que reúna ambas prerrogativas será el que se instale de entrada en la duración de la vida al igual que el instinto, pero a la vez haciéndola consciente como tal, elevando así la inteligencia hasta la captación intuitiva de la duración por sí misma. La conciencia en tal caso ofrecerá un carácter *desinteresado y presente*. Tanto lo uno como lo otro la opone a la inteligencia que versa sobre lo exterior, la cual, o bien toma en cuenta la materia para influir con su acción sobre ella, o bien analiza un fragmento de la propia duración cuando ya ha pasado. Es en la memoria y en la libertad donde se manifiesta preferentemente el modo de ser de la conciencia.

La memoria de que aquí se trata no se confunde con la memoria mecánica, obtenida por repetición y enderezada a las necesidades de la acción. Así ocurre, por ejemplo, con el aprendizaje de un idioma cuando se debe al esfuerzo mne-

⁹ *L'évolution créatrice*, pp. 620-21.

motécnico por repetir un cierto número de veces el vocabulario y la gramática. En cambio, el recuerdo puro, lejos de resultar de un acto especial deliberado de acordarse, es una consecuencia de la fluencia creadora con que se presenta la duración. Como los momentos posteriores no se añaden a los anteriores, sino que surgen desde ellos, de modo que en cada uno de los momentos están acumulados los que han precedido, es *espontáneamente* como los últimos comparecen en forma de recuerdo. Junto a su presencia me es dada, por tanto, la localización temporal correspondiente. Lo aprendido mecánicamente queda, por el contrario, incorporado a los hábitos de conducta y fijado en términos cuasi-impersonales. He aquí otro ejemplo similar: «La lección no lleva ninguna marca sobre ella, una vez aprendida, que remita a sus orígenes y la clasifique en el pasado; forma parte de mi presente con el mismo título que mi hábito de andar o de escribir; es vivida, es actuada, más bien que representada»¹⁰.

Como el presente de la conciencia no es puntual, sino que se distiende y acumula indefinidamente, ocurre que el pasado actualizado en la memoria está ya contenido implícitamente en el propio presente, sin tener que ser referido a los intereses de una acción determinada, que es lo que acaece en la memoria mecánica. Esta segunda tiene a la primera de transfondo, por cuanto ejerce a través del cerebro un papel selector sobre ella, eclipsando toda aquella zona del pasado que no es relevante para la actuación. «De las dos memorias que hemos distinguido, la segunda, que es activa o motriz, deberá, por tanto, inhibir constantemente a la primera, o al menos sólo tomar de ella lo que puede esclarecer y completar útilmente la situación presente: así es como se deducen las leyes de asociación de ideas»¹¹. A través de la memoria espiritual se revela la unidad indescomponible del yo, que arrastra consigo en un único movimiento el pasado vivido y que resulta falseada cada vez que se la recompone artificialmente

¹⁰ *La matière et la mémoire*, pp. 226-27.

¹¹ *Op. cit.*, p. 230.

como si se tratase de una suma de estados de conciencia que se motivaran aisladamente. La memoria justamente permite calificar como duración a esta unidad del yo, no localizada espacialmente.

También el acto libre hace manifiesta la duración creadora en el yo fundamental ¹². Quedaría especializada la duración si pretendiéramos dar cuenta de esos actos a partir de sus motivos, yuxtapuestos a ellos. Es el propio yo el que se vive libre al vivirse durando, toda vez que los momentos de la duración que siguen a los que acaba de vivir son imprevisibles. Lo mismo que el recuerdo puro, la libertad es un dato inmediato de conciencia, presente con espontaneidad, cuyos intentos de reconstrucción desde fuera no pueden por menos de fracasar. El acto libre sólo se muestra propiamente como tal cuando está cumpliéndose, no antes o después de su realización. «También aquí todo intento de reconstruir un acto que emana de la voluntad conduce a la pura y simple constatación del hecho cumplido» ¹³.

La libertad está en conexión con la individualidad y continuidad de la duración vivida. Por un lado, su individualidad impide que se trate de un efecto necesario, pues, en tanto que singularizada en sí misma (y no por un índice numérico sobreañadido), no podría ser derivada de una ley general abstracta. Por otro lado, la continuidad significa que el intervalo entre dos momentos de duración es también duración, no pudiendo darse el caso de que otro factor incidiera desde fuera y la determinara; en cambio, la falta de continuidad entre las posiciones de los cuerpos permite que alguna fuerza exterior actúe sobre ellos y determine su movimiento.

¹² La obra de referencia para el examen de la libertad y de los determinismos, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, constituyó, como es sabido, su primer estudio filosófico publicado, en el que ya está insinuada toda la concepción posterior. Allí leemos: «On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit» (p. 143). Es ésta una idea desarrollada de distintas formas a lo largo de toda la obra.

¹³ Op. cit., p. 124.

La libertad reside para Bergson en que los momentos que vienen después no están precontenidos en los anteriores, ya que no establecen otro enlace con ellos que el de la duración, como lo prueba el hecho de que —en un sentido inverso— los momentos primeros no desaparezcan en los que les siguen. La causalidad psíquica no se desenvuelve, por tanto, en el modo de la dependencia funcional, que supone dos magnitudes dadas y la relación consiguiente que las sitúa y abarca. «Ha llegado el momento de añadir: la relación de causalidad interna es puramente dinámica, y no tiene analogía alguna con la relación de dos fenómenos exteriores que se condicionan»¹⁴. En lo psíquico la unidad de la duración es lo primero: lejos de resultar por adición de partes, cualquier parte se debe a una cesura posterior al «irse acrecentando» que caracteriza a aquella unidad. Se trata, en definitiva, del mismo avanzar del élan vital, pero en tanto que haciéndose presente a sí mismo en la intuición. Enlazamos así con lo indicado al comienzo: «Intuición e inteligencia representan dos direcciones opuestas del trabajo consciente: la intuición camina en el sentido mismo de la vida, la inteligencia en sentido inverso...»¹⁵.

CONCLUSIONES

Sin duda Bergson ha tenido el acierto de destacar, en su contexto histórico-filosófico, la durée: merced a ella se hace posible que el devenir psíquico no se agote en la asociación de impresiones e ideas; que la vida biológica no se resuelva mecánicamente en la derivación de sus formas más complejas a partir de las menos evolucionadas; o bien, anticipándose a conceptos de la física contemporánea, que deje de haber separación ab initio entre móvil y movimiento, onda y corpúsculo o materia y energía. Las dificultades aparecen tal vez

¹⁴ Op. cit., p. 143.

¹⁵ *L'évolution créatrice*, p. 721.

cuando, volviendo a nuestro punto de partida, nos preguntamos si ha encontrado la noción-guía de duración las imágenes adecuadas en los dominios de la vida y de la conciencia y, sobre todo, si más allá de las imágenes ha sido conceptualizada con precisión.

Empezando por la temporalidad del élan vital, Bergson opone —salvo a propósito de la conciencia humana— a la evolución creadora el caso de las individualidades vivas, retardatarias a la evolución, cuya temporalidad es, sin embargo, el índice de su desarrollo propio. Cada especie determinada —y a fortiori cada individuo— procedería como si el movimiento de la vida se detuviera en ella. «Como torbellinos de polvo levantados por el viento que pasa, los vivientes giran sobre sí mismos, suspendidos en la gran ráfaga de la vida. Son pues, relativamente estables, y simulan tan bien la inmovilidad que los tratamos como *cosas* más bien que como *procesos*, olvidando que la permanencia misma de su forma no es más que el dibujo de un movimiento»¹⁶. Tal oposición es deudora de la oposición fundamental de la filosofía bergsoniana, la que se da entre vida y materia. Es aquí donde está el nudo de la dificultad. Porque ¿cómo explicar que la vida esté en el origen de la materia, siendo a la vez lo contrapuesto a ella? Si el impulso vital carece de finalidad, ¿cómo puede dotar a la materia de las leyes fijas por las que se rige y que la inteligencia conoce? Las metáforas son incompletas, pues ni el pájaro engendra el aire en que vuela, ni el pez el agua que le permite nadar. Tampoco el recurso a la corriente vital creadora, de inevitable connotación panteísta¹⁷, pasa de ser otra metáfora.

La abundancia de finos análisis y observaciones que aduce Bergson pienso que no debería hacernos perder de vista el problema de fondo, planteado por la incompatibilidad

¹⁶ Op. cit., p. 604.

¹⁷ No entro aquí en el tratamiento que hace Bergson del tema de Dios, lo cual nos llevaría a cotejar distintos lugares de su producción, especialmente los que le dedica en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. En este sentido G. Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios* (Herder, Barcelona 1975).

entre el élan creador, perpetuamente improvisador en sus resultados, y la inteligencia, acoplada en sus leyes a lo material, que, al ser externo a ella, le viene ya dado. Cualquier fin o plan, en tanto que dictado de antemano, queda, por consiguiente, del lado de la segunda alternativa. Si ello no deja lugar para una creación intencional, tampoco lo habría, desde el punto de vista de su correlato, para una finalidad inmanente, de acuerdo con la cual el ser vivo dirigiera sus operaciones.

La crítica bergsoniana de la finalidad en el origen de la vida tiene presente el modelo de fin humano arquitectónico, en que el todo fabricado resulta por agregación de las partes según un diseño previo. Un tal finalismo vital es descartado por la misma razón fundamental que el mecanicismo —del que no es sino su contrafigura, «un mécanisme à rebours»¹⁸—, a saber, por haber diluido la temporalidad real en beneficio del cálculo inteligente. Sin embargo, para la concepción aristotélica originaria de la finalidad, ésta se identifica con la causa formal¹⁹, que configura orgánicamente a cada viviente y confiere unidad a sus operaciones, de un modo tal que es anterior a nuestras previsiones y llega a producir el asombro de la inteligencia²⁰. Así entendido el fin, en tanto que observado sin ser penetrado en su alcance, nos lleva a pensar en el sentido más primigenio de fin, como acto creador provisto de intención. Resulta ser la finalidad, por tanto, el concepto puente entre el crear y la inteligencia, sin menoscabo de ninguno de los dos extremos, pero sí introduciendo el giro recién señalado.

Una creación carente de intencionalidad torna innecesaria e incomprensible la existencia de un sujeto que dure, irreductible a los procesos que se cumplen en él, no menos

18 Bergson, op. cit., p. 528

19 Aristóteles, *Metafísica*, Libro VIII, cap. 4, 1044 a 36-b 1.

20 Ver en este sentido las observaciones de E. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour* (Vrin, Paris 1971) cap. IV «Bergsonisme et finalité», en especial sobre la diferencia entre la finalidad en la naturaleza y en la fabricación (la obra está traducida en EUNSA, Pamplona 1978, con prólogo de Roberto Saumells).

que la contingencia radical en las formas individuales de vida y en su conjunto. La ausencia de estos supuestos repercute en especial en el modo como entiende Bergson la duración en su hacerse consciente en el acto libre.

Memoria y libertad nos sitúan, en efecto, en el yo fundamental, consistente en pura duración cualitativa²¹. Pues ambas implican justamente que al momento presente no se llega por derivación lógica ni por adición cuantitativa desde los momentos precedentes, como tuvimos ocasión de ver. Ahora bien, poner el acento con exclusividad en el movimiento en acto es incompatible con señalar a la actuación libre los puntos fijos de referencia que serían un sujeto idéntico y unos motivos objeto previamente de deliberación. Es así como Bergson inserta en la misma serie dinámica actual al yo y a los motivos: «Toda la oscuridad procede de que defensores y adversarios del libre arbitrio se representan la deliberación bajo la forma de una oscilación en el espacio, cuando consiste en un progreso dinámico en que el yo y los motivos mismos están en un continuo devenir, como verdaderos seres vivos»²².

La alusión a la intencionalidad de la conciencia nos permitiría destacar ambos centros de estabilidad, como le ha argüido Paul Ricoeur²³. El yo que actúa no es sólo duración si encauza sus actos mediante la *atención*, ya que ésta comporta un *poder* susceptible de ser ejercido en diferentes direcciones; con anterioridad a sus actos la noción del yo nos retrotrae a la capacidad intencional correspondiente. Por su parte, el motivo no es reducible a algún tipo de causa física o psíquica que precediera al acto motivado, sino que es componente de la estructura del objeto intencional, en la medida en

21 Acerca del itinerario biográfico-filosófico de Bergson, que le llevaría tempranamente a esta intuición dominante, la obra de M. Barlow, *El pensamiento de Bergson* (FCE, México 1968).

22 *Essai...*, p. 120.

23 Al no tomar en cuenta la intencionalidad psíquica, la concepción de Bergson se resiente de un cierto organicismo. P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire* (Éd. Montaigne, Aubier 1963) pp. 152-55.

que el término de la actuación decidida lo es en vista de algo otro, con lo cual forma una unidad; la presencia del motivo delata la no identificación sin residuos del término de la acción libre con aquello *por lo que* ésta es ejecutada. Tanto el yo como los motivos, al ser expresión cada cual a su modo de la intencionalidad que culmina en la acción libre, nos hacen barruntar la exigencia ontológica de un sujeto contingente, en la que va supuesta la noción de potencialidad a que fue ajena la genial sistematización bergsoniana²⁴.

RESUMEN

Partiendo de la *durée* como noción clave en el pensamiento bergsoniano, examinamos su puesta a prueba en los ámbitos de la vida y de la conciencia de sí. El élan vital quedaría obnubilado si, tomando por puntos de referencia las formas vivientes fijas, se aplican a ellas las leyes de la materia sólida y se sustituye su fluir creador incesante por la yuxtaposición de simultaneidades en el espacio. La conciencia del yo, que vive incrementando su duración, se patentiza en el recuerdo puro y en el acto libre, cuya espontaneidad creadora es en ambos anterior a la acción dirigida a influir sobre la materia. Por último, concluimos —críticamente— que las dos presuntas incompatibilidades a que apunta Bergson entre creación y finalidad y entre acto libre y estructura motivacional, respectivamente, atestiguan que no ha destacado el papel fundamental que la intencionalidad desempeña en la vida y en la conciencia.

URBANO FERRER SANTOS

²⁴ Así lo subrayaría el ilustre discípulo que debió a las enseñanzas de Bergson su primer despuntar metafísico: «Para la metafísica bergsoniana... todo es acto puro, acto puro en perpetuo acrecentamiento, refundición radical y surgimiento de novedad» (J. Maritain, *De Bergson a Tomás de Aquino* [Club de Lectores, Buenos Aires 1983] p. 40).