



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**HOMO HUMUS**  
**REFLEXIONES ONTOLÓGICAS EN CLAVE BERGSONIANA**

**TESIS**  
**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:**  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**  
**BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO**

**TUTORA:**  
**DRA. MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**MEXICO, D.F. AGOSTO 2013**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Homo humus**

***Reflexiones ontológicas en clave bergsoniana***

*Primum vivere deinde philosophari*

Hay que vivir primero

**Índice:**

**Introducción.**

**-I. Homo humus.**

**-II. Bergson: una filosofía vitalista.**

II.I. Cuerpo, Materia e individuo.

II.II. La intuición.

II.III. La metafísica.

II.IV. Sobre la percepción en la duración.

**-III. Duración.**

III.I. Duración e instante.

III.II. Memoria e instante.

III. III. Suspensión y duración.

III.IV. *Amor fati* e instante.

III.V. El estar y la presencia.

III.VI. Tiempo y Memoria.

**-IV. Persona humus.**

IV.I. El Yo profundo.

IV.II. Florecimientos: Identidad + Diferencia

**-V. Conclusiones.**

Breve recuento.

La repetición.

La regla del tercer incluso.

Conjurar el egoísmo

**Bibliografía.**

## Introducción

### I

El presente trabajo se inscribe en el horizonte que toma al sujeto –a la persona concreta pensada desde su dimensión material/orgánica como desde su dimensión temporal/espiritual- como fuente de su reflexión. Para esto la obra de Bergson nos servirá de norte y guía de pensamiento, particularmente aquella parte fundamental dedicada a la investigación sobre la Duración, la Memoria, la Vida y la Evolución cósmico-biológica (*elán vital*). Por lo anterior, no ha de resultar inesperado que nos enmarcaremos dentro de la tradición vitalista, aquella desde donde podremos dialogar con Nietzsche o Spinoza, básicamente desde una perspectiva deleuziana, o con Jean Luc Nancy, Bachelard y Xirau para ir construyendo nuestro cauce reflexivo, uno que nos delimite y asista para construir una propuesta metafísica bicorne, donde una de sus puntas refiera al eterno retorno y la otra a la duración, pero que tenga como base a la idea del devenir y en esta base se fusionen ambas aristas en un diálogo desde donde podamos comprender a la persona y, más específicamente, al proceso de construcción de su identidad. Una propuesta metafísica que, corriendo paralelamente a la bergsoniana, nos permita ir un poco más allá y nos posibilite contemplar y comprender a la persona concreta como una realidad eminentemente dinámica que construye su propia identidad desde la repetición, esto es, desde la repetición de la diferencia, y que constituye su mismidad desde un proceso de diferenciación multívoca.

Pero antes de llegar a este punto habremos de presentar nuestra metáfora del Homo humus, decir de dónde surge y hacia dónde apunta; exponer qué entenderemos por el cuerpo humano para irlo definiendo como un organismo complejo y como duración encarnada; justificar nuestro alineamiento con el vitalismo bergsoniano e inmediatamente después hacer un amplio y detenido recorrido por la filosofía de Bergson. Esto último para explicar el método de la intuición; para mostrar qué nos dice el filósofo francés sobre la percepción; para describir su propuesta sobre la metáfora, contrapuesta al concepto, como la herramienta más adecuada para hacer filosofía; así como para reflexionar sobre lo más original y profundo de toda su obra: la Duración, la Memoria y el Yo profundo.

La idea general del presente trabajo será concluir proponiendo la metáfora de la *Persona humus* (*Homo humus* al referirnos a la especie humana) como un modo de entender y aproximarnos al problema que versa sobre el proceso de construcción de la identidad personal, como un modo de

referirnos a la persona por caminos distintos, aunque muchas veces paralelos, a los inaugurados por la mentada muerte del sujeto<sup>1</sup>.

Para ir aclarando horizontes y allanando el paso señalaremos algunas de las tesis fundamentales desde las que trabajaremos y que serán fuente de inspiración, piedra de toque y posiciones de partida desde donde iremos hilando, punto por punto, al Homo humus.

Dichas tesis, a *grosso modo* y sólo mencionando las imprescindibles para aproximarnos a las intenciones de este trabajo, son:

1- La persona es, antes que nada y básicamente, un organismo complejo vivo.

Cuerpo y Persona, aunque nunca serán intercambiables, sí son ideas codependientes, no pueden ser una sin la otra. Ahora bien, el cuerpo humano, que es el organismo complejo por antonomasia, debe ser entendido desde su dimensión biológica, como vida, finitud y como autoconsciencia encarnada en devenir. Por ello, dedicaremos buena parte de nuestra disertación a definir qué entendemos por cuerpo humano, por la autoconsciencia y por los organismos complejos. Esto sin

---

<sup>1</sup> Como sabemos, la misma noción de sujeto es uno de los objetivos más constantes de la obra de desenmascaramiento que Nietzsche dirige contra los contenidos de la metafísica y de la moral platónico-cristiana. Para Nietzsche el sujeto es algo “*producido*”, una cosa como todas las otras. El sujeto es él mismo una ficción resultado de la historia de la muerte de Dios (el fin de todo fundamento). La disolución nietzscheana del sujeto se da como resultado del desenmascaramiento de “lo verdadero” como de la obra de la producción de mentiras, por ello, por ser la misma idea del sujeto una producción del engaño, el sujeto no tendría siquiera una auténtica constitución propia que emancipar. La idea nietzscheana que postula la necesidad paradójica de aceptar la mentira como lo único verdadero, de “seguir soñando sabiendo que se sueña”, refiere a una ontología hermenéutica radical que implica el abandono de la noción metafísica del sujeto entendido como unidad, e implica aceptar que la condición normal del sujeto es la escisión; la multiplicidad de las apariencias como tal que abre la vía a una efectiva experiencia de la individualidad como multiplicidad. La ontología hermenéutica de Nietzsche no es, sin embargo, una doctrina antropológica, sino cabalmente una doctrina del ser que tiene entre sus principios el de atribuir al devenir el carácter del ser. (Cfr. Vattimo, G. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Ed. Paidós. Barcelona. 1992).

La muerte de Dios es igual a la muerte del sujeto, de aquel sujeto construido y elevado a la máxima racionalidad por la modernidad. Gracias a Nietzsche sabemos que *el sujeto no está en el centro ni domina la realidad*; que no hay sujeto, no hay sub-jectum, algo que sostenga la realidad misma y por sí misma. Sino que más bien, hay un sujeto que se ha construido por las relaciones de las estructuras sociales e históricas, por estructuras de poder. El sujeto así visto no es constitutivo de la realidad, ni es punto de partida ni centro del conocimiento. Pero otra cosa nos dirá Nietzsche, y nos dirá, por medio de la insondable voz de Zaratustra, que de los despojos en descomposición de ese sujeto muerto surgirá el hombre puente de pies ligeros, digámosle persona tránsito, el bailarín que no es sino la expresión encarnada, humanizada, de la voluntad de poder. Desde este horizonte, en Nietzsche encontraremos superada la muerte del sujeto con una propuesta que bien podría apreciar Bergson, una propuesta que nos diría que la persona, que el ser humano concreto, es posibilidad siempre abierta de trascendencia y también es productor de mundos; fuente de creación, *poiesis* y, sobre todo, un ser que al poder caer en el más oscuro nihilismo o realizar la máxima afirmación a cada instante, es un ser que, ante todo, puede y debe ser ligero creador de sí mismo en libertad. Aunque esta libertad y este ejercicio de creación tan sólo signifiquen una constante autoafirmación de la propia finitud, de la propia identidad hecha de alteridades, de la aspiración a ser más y a la permanencia cuando se va en un río del que no se puede cambiar el rumbo y que nos dirige irrevocablemente hacia el abismo de la disolución y lo desconocido; aunque esta creación tan sólo sea un efímero suspiro sumergido en la eternidad.

descuidar dialogar con la tradición filosófica, así como sin desconocer los conocimientos que otras disciplinas como la psicología o la biología nos ofrecen y de las que Bergson echó mano; pero sobre todo, sin alejarnos de los conocimientos que la teoría científica fundamental del evolucionismo nos ha revelado.

2- La persona es temporalidad encarnada y por ello es autoconciencia. La persona, sumergida en el devenir y siendo duración, constituye un tipo de temporalidad propia: la vivencia, el tiempo vivido. La persona es una duración en la Duración, un modo del devenir que, cercano al modo heideggeriano, no es sino que es *siendo*; más que *ser un estar*. La persona es pero es un *estar-se* haciendo. Para esto es evidente la necesidad, a la que daremos solución, de realizar un examen exhaustivo sobre la Duración bergsoniana, sobre la multiplicidad de las duraciones -que con Deleuze analizaremos a detalle- y, de capital importancia, sobre la Memoria que, como se ha de saber, en Bergson significa la dimensión espiritual de la persona.

La persona entonces será entendida como cuerpo memorioso, como espíritu de carne y hueso, como presencia orgánica de espíritu. Para esto nos alejaremos lo mismo de filosofías objetivistas que reducen a la persona a ente measurable, como de filosofías que diluyen la persona en una abstracción espiritualista.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Nos resulta pertinente en este momento referirnos a la *Naturphilosophie*, o filosofía de la naturaleza, de la que Schelling es considerado máximo exponente, tan sólo para desmarcarnos en lo necesario de ella, así como para señalar algunas coincidencias y, de ese modo, no pecar por omisión o, peor aún, por ignorancia.

Schelling tiene una concepción del organismo (que parece retomar de Kant) como una entidad autoproducente de sí y que, por ello, se autoconfigura. En este sentido podríamos decir que nuestra idea de organismo es equivalente, sobre todo porque difiere del marco teórico mecanicista, aunque no coincidamos en el finalismo de Schelling, no por supuesto porque nos enmarcamos en la idea de que la Evolución como devenir no tiene más finalidad que devenir siendo siempre más, siempre diferente, que la vida no tiene más finalidad que la de construirse finalidades, medios y posibilidades. Bergson rechaza todo finalismo ya que si la vida realizara verdaderamente un plan preestablecido, su originalidad creadora no sería más que un fantasma (Schelling, desconocedor de la teoría evolutiva, repelería absolutamente de una idea como esta). Schelling, además, concibe toda la naturaleza como un inmenso organismo caracterizado por la autoproducción, lo cual no nos resulta inapropiado ni extraño pues de este modo se entiende que no es solamente la materia inanimada la que constituye el origen y la explicación de la vida. Sin embargo, a diferencia de Schelling, no creemos que la cuestión se resuelva a la inversa, esto es, que la vida de razón de la materia, sino que, como ya hemos dicho, vida y materia, cuerpo y espíritu, no pueden ser una sin la otra, son codependientes.

Entender la naturaleza al modo de Schelling, como sujeto más que como objeto, no entenderla como una sustancia muerta —susceptible de ser explicada mediante principios mecánicos—, nos parece acertado, así como nos resulta familiar su “nueva” metafísica que quiere pensar el espíritu y la materia —pensamiento y extensión— como una unidad, pero esto no quiere decir que compartamos, ni conozcamos a plenitud, su idea del *Yo Absoluto*.

De Schelling recuperamos el que, como después en Bergson, la dimensión temporal comience a cobrar cada vez mayor importancia frente a la dimensión espacial, así como el que la naturaleza, en tanto que historia, ya no sea entendida como un ser, sino como un devenir, que la naturaleza “cobre vida” y deje de ser concebida como un objeto, casi como algo inerte, acabado y muerto. Coincidimos con Schelling en la idea de que la naturaleza sólo se puede caracterizar como vida.

Ahora bien, nos distanciamos de Schelling en la creencia de que la naturaleza no es posible sin un sujeto que la reconozca, pues la vida apareció en el cosmos mucho antes que el primer ser autoconsciente y que cualquier sujeto. Pero sí concordamos en que el espíritu no es posible sin un mundo ya ahí, pues según nuestra concepción el espíritu es parte constitutiva de ese mundo, no hay mundo des-espiritualizado ni espíritu sin mundo. Creemos también que

3- La persona deviene para ser siempre la misma al tiempo que deviene para no ser nunca lo mismo. En el proceso de construcción de su identidad la persona va haciéndose, sin reposo aunque con una buena dosis de olvido, con cuidado de sí aunque dejando, consciente o inconscientemente, a la vida hacer su parte. La persona se construye idéntica a sí misma, pero al ser la diferencia aquello elemental de su identidad, deviene para ser siempre la misma desde la propia diferenciación.

4- El yo es otro, *yo soy un otro*. Esta idea habrá que justificarla con Bergson y con el eterno retorno nietzscheano, pero sobre todo desentrañarla de la sabiduría poética de Rimbaud, lo cual nos llevará a mostrar que alteridad y diferencia son inmanencias del Yo y de la mismidad de la persona. La cuestión aquí será hablar sobre la persona vertida, constitutivamente, hacia la alteridad, hacia sus semejantes; sobre el cómo la relación dialógica de la persona con la alteridad, ya exterior o interior, son una exigencia de la estructura antropológica.

Al proceso de la construcción de la identidad, que ya se verá es uno en el que la repetición, el cambio y la evolución no permiten sino que lo mismo se dé siempre a partir de la diferencia, que el yo sea siempre otro, le llamaremos un devenir de florecimientos: *Florecimientos del Homo humus* que se manifiestan como autoafirmación desde el cambio y que marcan el ritmo de las sucesivas maduraciones y marchitamientos de la identidad de la persona. “Yo no soy consciente más que por el hecho de ser dos, y lo que la conciencia expresa es, en primer lugar, una cierta distancia de mí a mí mismo, una íntima división, una verdadera lucha de mí contra mí.”<sup>3</sup> En el proceso de personalización, el individuo realiza la más intensa comunicación para superar el egoísmo, pues personalizarse es aprender a conversar, a aceptarse y a aceptar lo otro que, tanto dentro como allá afuera y en todo momento, también es uno mismo.

---

Bergson, como nosotros, estaría de acuerdo con Schelling en que, cuando el sujeto intuye la materia se está intuyendo a sí mismo en la materia viva; en que el ser un proceso es precisamente lo que caracteriza el ser mismo de la naturaleza, su *devenir*; en que hay que acabar con la distinción entre un espíritu vivo y los productos muertos de la naturaleza; en que ante la realidad de los organismos debe desaparecer cualquier explicación mecánica; y, por último, en que hay que dejar de pensar, por ser un sinsentido antropocéntrico, a la naturaleza como un objeto.

Tan sólo habría que agregar que Schelling equivocó el camino al pensar que todo producto orgánico existe por sí mismo, de modo que su existencia no depende de ninguna otra; también en que no intuyó la evolución biológica pues pensar que todo organismo singular reproduce únicamente su propio género hasta el infinito impide toda noción de progreso, de selección natural y, en una palabra, de evolución en sentido darwinista. Schelling pensaba también que la finalidad del organismo se encuentra en él mismo a diferencia de lo que sucede en la obra de arte, y aquí encontramos la última de nuestros desencuentros pues, como veremos, la obra de arte también encuentra su finalidad en sí misma. Ni el ser humano es la última ni la máxima estación de la evolución biológica, cosa pensada por Schelling, ni tampoco las obras creadas por la humanidad carecen de una trascendencia que las haga autónomas de su autor material o intelectual. (Cfr. Schelling, F. *Escritos sobre una filosofía de la naturaleza*. Ed. Alianza. Madrid. 1996.)

<sup>3</sup> Lacroix, J. *Amor y persona*. Caparros editores. Madrid. 1996. P. 28

A esta altura, ya señaladas algunas de las tesis principales que irán apuntalando nuestro hilo conductor, cabría añadir que, sin ser propiamente nuestra intención inicial, nos alinearemos en ciertos momentos con algunos postulados esenciales del personalismo de Jean Lacroix, sobre todo al final de este trabajo (más de manera implícita que develada) y desde la coincidencia de considerar que “La persona es aquel poder siempre misterioso más allá de lo realizado, (que) la persona... no existe más que realizándose, encarnándose, creándose.”<sup>4</sup>

Siempre apegados a Bergson, pero empujando más allá, probando la flexibilidad de los elásticos límites que él mismo quiso hacer difusos, trataremos sobre la persona en su situación concreta; sobre la persona entendida como una realidad que es irreductible al objeto, pues en ella hay algo más que lo dado y se caracteriza por ser un movimiento que quiere ir más lejos, que escapa del ámbito de lo ya ahí acontecido. Por ello, será principal para nosotros demostrar cómo es que la persona tiene en este su característico ser memoria encarnada y dinamismo el origen y la posibilidad de su trascendencia. Ahora bien, ¿la persona es radicalmente indefinible? Nos queda clara la dificultad y casi imposibilidad de delimitar a la persona mediante conceptos; sin embargo, siguiendo a Bergson, consideramos que mediante la construcción y puesta en juego de nuevas metáforas construidas a la medida podremos decir algo de la persona, expresar su huidizo modo de ser y de darse, e incluso referirnos a la idea de que su dignidad, la dignidad humana, está puesta precisamente en su modo de ser cambiante, en su intrínseca libertad. Un modo de ser en devenir que hace que la persona sea más que algo dado, una realidad pro-puesta, una tarea siempre haciendo-se, un ir más allá de las previas manifestaciones y una permanente tensión dinámica que la impulsan continuamente a rebasarse.

## II

Hablaremos sobre las causas y los procesos que subyacen a la variabilidad de identidades a las que la persona está sometida durante toda la vida; sobre el movimiento y constante cambio que funda la identidad/mismidad al tiempo que abre las puertas a la novedad de la diferencia. Por ello creemos que la pregunta que inquiere sobre si estaremos condenados a ser sólo pedazos de nosotros mismos adquiere sentido y nos ofrece un cauce de reflexión.

Pues precisamente porque la persona es cambio pero con una identidad durable, porque es un sí mismo pero siempre en devenir, es que vemos la pertinencia de abordar la pregunta por el tiempo

---

<sup>4</sup> Ídem. P. 18.

como lo ha hecho Bergson, ya que su indagación sobre éste es, en definitiva, un echar luz al misterio de la identidad de la persona. Como sabemos, Bergson es más cercano a posturas e interpretaciones como la heraclíteica o la agustiniana, en las que se hace referencia a la naturaleza durable y fluida del tiempo, y se contraponen, por ende, a la escuela eleática.

Bergson entiende el tiempo como una Duración universal que en el mundo se desdobra en múltiples duraciones -compleja cuestión que se explicará desde la experiencia particular del tiempo vivido, la evolución biológica y desde, a nuestra consideración, las principales interpretaciones del pensamiento bergsoniano. Esto es, la deleuziana, la bachelardiana, la de Yankelevitch y la efectuada por Le Roy, sin soslayar otros autores que para el caso son imprescindibles-. Para entender esta multiplicidad de duraciones, primero será fundamental entender en qué sentido pensar el tiempo como Duración implica la necesidad de *des-espacializar* el tiempo; entender en qué consiste el que Bergson se haya dado a la tarea de devolverle al tiempo su autonomía con respecto al espacio. Para esto hubo de explicarnos las posturas que, desde Zenón el eleata, niegan la existencia real del tiempo en tanto que sostienen que éste sólo puede comprenderse como un fenómeno, por demás ficticio, que percibimos en el espacio, razón por la cual se llega a una interpretación del tiempo como algo materialmente medible, como una ilusión dependiente de la percepción del cambio de *locus* de los objetos; lo cual se traduce en una forma de explicar el cambio, no como movimiento continuo o en devenir (a la manera de Bergson), sino como una serie de puntos que se diferencian uno de otro por su posición espacial.

Debido a interpretaciones como la mencionada y, sobre todo, a la influencia que han tenido en distintas teorías subsecuentes, Bergson efectúa una cuidadosa y detallada refutación de sus postulados, a la manera que en la madrugada el jardinero deshierba su huerto, para asentar las bases de lo que será uno de sus principales objetivos: construir y trabajar una teoría tridimensional del tiempo en la que Duración-Memoria-Espíritu, sin confundirse, se fusionan y entrelazan.

Se verá entonces por qué Bergson entiende el tiempo como energía, duración y como memoria, y como a la memoria la identifica con la duración interna y la sustancia del yo profundo, que es, este último, a un tiempo fenómeno psíquico como biológico. Hemos de apuntar *ab initio* que la duración en Bergson no se resume en lo antes dicho y que su alcance es aún más profundo y entramado. La duración no se reduce a ser tiempo vivido, temporalidad encarnada o memoria individual, es además energía vital, quizás algo cercano a la voluntad de poder nietzscheana -cosa que se verá delante- y evolución creadora. En otras palabras, la Duración es un continuo

energético de fuerzas múltiples que atraviesan y habitan, en distinto grado, la materia toda, posibilitando así la vida misma.

El tiempo vivido, tiempo interiorizado o, como ya le hemos llamado, tiempo encarnado, es esta duración y esta memoria que sintetizan la sustancia del yo profundo bergsoniano, y que son la característica esencial del *Homo humus* o *Persona humus*.

### III

González Valerio nos dice que “La crisis de la razón, que ha permeado prácticamente toda la reflexión filosófica del siglo XX, ha significado un golpe tan certero a la filosofía que ésta se ha visto forzada a desandar el camino, a regresar a las preguntas primeras, a desmontar los grandes sistemas racionalistas, pero sobre todo a re-pensarse y re-fundarse.”<sup>5</sup> Por ello, se entiende que pensadores como Heidegger, Gadamer o el mismo Bergson hayan realizado el colosal esfuerzo por redefinir a la filosofía misma, a reconstruir su método y sus “objetos” de estudio. Pasado el vendaval de la crítica que supuso la obra de los pensadores de la sospecha, la filosofía tuvo que indagar en otros saberes la vía que le permitiera seguir pensando y seguirse pensando tras la muerte de Dios. Algunos como Gadamer o Heidegger eligieron primordialmente al arte como esa vía, pero Bergson apostó por la vida; ante todo, por la vida que se piensa a sí misma, por la persona humana. Por esta razón, la biología y la psicología serán las dos vías privilegiadas que encauzan la obra bergsoniana. Si Heidegger considera a la obra de arte como el lugar privilegiado de acaecimiento del ser, Bergson pensará que son los organismos vivos desde donde se puede y debe pensar el ser, pero más específicamente desde la persona humana concreta que es vida autoconsciente y el único lugar conocido donde surge el cuestionamiento y la reflexión metafísica. Si para Heidegger la obra de arte no puede agotarse en el concepto y para Gadamer la poesía es siempre más de lo que cualquier interpretación puede decir de ella (la obra de arte que se revela como inagotable), en Bergson encontraremos que, más allá que la obra de arte como caso particular, es la vida misma la que rebasa al concepto y no puede ser constreñida a su rigidez semántica.

Para Bergson el ser acaece en la vida y en todo lo dado, ya que el ser es el devenir mismo y la temporalidad/durabilidad es la sustancia de todo lo existente. Por ello es que se podrá entender

---

<sup>5</sup> González, V. *El arte develado*. Ed. Herder. México. 2005. P. 16.

que, del mismo modo que González Valerio halló en Hediegger la veta reflexiva que “(...) permite pensar y experimentar el ser y, con él, a nosotros mismos de otro modo. Ese otro modo (que) implica ya no pensar el ser –tras la muerte de Dios- como absoluto, como presencia, como ahistórico e intemporal; implica ya no pensarnos a nosotros desde el ego cogito cartesiano ni desde el sujeto trascendental kantiano;... (que) implica ya no pensar la verdad en términos de *adaequatio rei et intellectus*”<sup>6</sup>, nosotros encontramos en Bergson la luz que nos permite comprender a la persona como vida y temporalidad encarnada, como organismo complejo, y de un modo que supera todo mecanicismo, idealismo y finalismo. En Bergson encontramos el modo de superar el punto de vista que disecciona al mundo y a la vida, tal y como algunas disciplinas científicas y

(...) ciertas filosofías que intentan demarcar, e.g. un sujeto teórico y un sujeto práctico, un sujeto racional y un sujeto afectivo; la lista de las demarcaciones se desarrolla en binomios: sensible-inteligible, sustancia-accidente, sujeto-objeto, noúmeno-fenómeno, alma-cuerpo, hacer-padecer, racional-irracional, arte-ciencia (...) Mas la existencia se da como un todo, como un continuum aunque intermitente, en la que se condensa todo indisolublemente (...) y es que es tanto lo que somos y lo que hemos sido y lo que todavía no somos, que no hemos de cesar de buscarnos allí donde hayamos acontecido, allí donde el pensar se haya manifestado con toda su potencia creadora y reveladora. El arte es ese íntimo espejo, por eso –sentencio con Gadamer- el arte es siempre más.<sup>7</sup>

González Valerio, aunque desde otra atalaya, nuevamente nos permite encontrar en su reflexión puntos de toque, pues así como nos menciona que el arte es siempre más, así también nosotros sostenemos que la persona concreta, que en cada caso somos cada uno de nosotros, es siempre más, creación continua y libertad. Ya iremos viendo cómo, desde Bergson, se construye nuestra idea del homo humus que, siendo duración, es vida y siempre más.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> *Ibíd.* P. 18.

<sup>7</sup> González, V. Op. Cit. P. 161.

<sup>8</sup> Veremos, a lo largo de este trabajo y de manera implícita, las coincidencias que la idea de persona en clave bergsoniana guarda con el *ser-ahí*, pero no quisiéramos dejar pasar la oportunidad de explicitar una cosa esencial en este momento: que el *ser-ahí* como el *homo humus* son siempre más -entiéndase esto no tanto de manera fáctica, como de manera virtual-, que la persona, ya entendida desde el *ser-ahí*, o desde la *duración* y la *evolución creadora*, es poder-ser, posibilidad, pro-yecto, algo que es y que “aún no es”, que siempre podrá ser más, aunque este “más” sea también la posibilidad última de su propia muerte.

## I. Homo humus.

Para Bergson, el hombre es, de manera primaria, *homo faber*, un ser dotado de inteligencia y por ende capaz de tecnicidad y ciencia, capacitado para introducirse en la intimidad de la materia y así manipularla y pensarla. También, al ser por naturaleza un ser social, el hombre es poseedor de una característica esencial: el lenguaje. De ahí que el hombre sea también, y de forma originaria, *homo loquax*, un ser que co-opera con sus semejantes, que se comunica y que crea abstracciones conceptuales para actuar sobre las cosas e interactuar con ellas. En este sentido, y adelantándonos en demasía, los conceptos serían para Bergson esquemas mentales que recortan y reducen la realidad para hacerla manejable, que funcionan como mapas o referencias, muchas veces preciosas, pero nada más que referencias, que nos auxilian como instrumentos de orientación, pero que por su misma naturaleza esquemática no propician que nos adentremos íntegramente en la contemplación y comprensión de la vida y de la realidad. Para Bergson los conceptos pueden ser tan útiles, precisos, magníficos e incluso bellos como los más exquisitos mapas, pero así como estos, los conceptos guardan una infinita distancia cualitativa y cuantitativa con la realidad a la que refieren.

Volviendo al *homo loquax* hemos de decir que Bergson considera que en algún momento la humanidad debió -así como la persona debe- trascender esta capacidad de locución, pues de no hacerlo, esta capacidad fácilmente degenera en un decir por decir, en un hablar por hablar de las cosas sin conocerlas ni, por supuesto, haberse relacionado con ellas -ya sea mínimamente al enterarse de sus señas fundamentales o a partir de un profundo estudio de ellas-. Lo mismo sucede con la habilidad que Bergson identifica como propia del *homo faber* en tanto que aquí también existe la necesidad de elevarse por sobre la competencia técnico científica -habilidad que provee al hombre de bienestar y le procura cierto grado de seguridad, pero no mucho más que eso- esforzándose para trascender la utilidad que le procura esta habilidad en aras de liberar toda su capacidad creativa y de potencializarse como un ser *poiético*.

Y ha de elevarse y trascender estas capacidades y habilidades porque para Bergson es indudable que el ser humano tiene todo dado para intuir la vida y generar pensamiento filosófico, lo mismo que para desarrollar hasta grados insospechados su capacidad creadora. Cuestiones ambas que son intrínsecas y primordiales de la tercera característica ontológica de la humanidad considerada por Bergson: el ser un *homo sapiens*.

Ahondemos un poco en esto último, para Bergson la filosofía es *sympatheia*, una actividad simpática, una forma de ser y estar en el mundo de manera abierta, emotiva y solidaria con los objetos propios del pensar reflexionante. En otras palabras, hacer filosofía para Bergson es aventurarse a generar una convivencia con el mundo, con la vida o con la naturaleza vía el método intuitivo (cosa que se clarificará en un apartado posterior). La misión, si es que una, del hombre inmerso simpáticamente en la naturaleza, no está en mandarla u obedecerla, sino en amistarse con ella, en permitir que se regenere la relación erótica original. Es decir, en guiarse por un sentimiento de amor hacia la realidad, en satisfacer constantemente su necesidad de conocimientos y aprendizajes, empleando toda la abundancia de recursos, técnicos, racionales, intelectuales, poéticos, etcétera; con los que cuenta el ser humano y buscando complementarse y relacionarse íntimamente con la alteridad para así dar nacimiento al saber propiamente filosófico.

Una vez entendido lo dicho por Bergson en torno al *homo faber*, al *homo loquax* y al *homo sapiens*, quisiéramos comenzar a hablar sobre la pretensión primordial de este trabajo, que es proponer y desarrollar la idea del *homo humus*: una concepción del hombre basada en su organicidad, en su ser vida, tierra, mundo, naturaleza y libertad; en el hecho de que el ser humano es una totalidad orgánica que es temporalidad, cambio y, en una palabra, duración y cuerpo en devenir. Lo anterior, para sumergirnos en el fenómeno humano de la persona y de su continua configuración. Para ello deberemos volver siempre a Bergson y a su idea de la duración y del *élan vital* (fuerza motriz de la evolución creadora) como aquello que vivifica la materia y los cuerpos, como aquella energía que es la sustancia de la persona en su dimensión mnémico-biológica y en su naturaleza dinámica y evolutiva. Así, el *homo humus* hará referencia a la persona como un *holon* y un *continuum* mnémico/intelectivo/orgánico en constante transformación, como un proceso en el que siempre se encuentra abierta la posibilidad de acontecer de la novedad. En este sentido, lo mismo que sucede con la evolución natural (*evolución creadora* para Bergson), la persona, que para este momento será equivalente a *persona humus*, podrá ser entendida como un ser que se configura de manera constante pero con diferencias de grado, pues esta configuración puede suceder al ralentí, a distintos ritmos o de manera intempestiva. La persona humus se referirá al complejo orgánico, a la vida autoconsciente y poseedora de una identidad que se da en y a partir de la diferencia. Así entonces, la persona humus podrá ser entendida también como cuerpo y energía en transformación y transformadora, totalidad, diversidad, unidad y multiplicidades.

Hemos decidido utilizar la idea/imagen del *homo humus* (porque así debe ser entendida, como imagen simbólica) para que funja como la metáfora que guíe nuestro pensamiento por dos razones básicas: en primer lugar, y *a priori* a sumergirnos de lleno en la construcción de dicha imagen, porque Bergson fue un maestro en el manejo de la metáfora, y lo fue no por otra razón sino porque consideraba que, como hemos visto, la vida era enormemente más de lo que los conceptos pueden decir de ella; porque sabía que, debido a la inmensidad del mundo, a la polisemia de los fenómenos naturales y a la diversidad de los puntos de vista, el intentar encasillar nuestras reflexiones en términos rígidos invariablemente nos dirige a callejones sin salida que asfixian la palabra e inmovilizan la re-flexión o, aún más desafortunadamente, nos conducen a un relativismo epistemológico que Bergson rechaza.

Quizá como un eco a las palabras que Shakespeare hace decir a Hamlet: “Ello es, Horacio, que en el cielo y en la tierra hay más de lo que puede soñar tu filosofía”, Bergson decidió hacer de la metáfora una de sus herramientas privilegiadas para desarrollar y comunicar su pensamiento. Esto no quiere decir que Bergson no haya utilizado conceptos ya hechos y plenamente definidos, los utilizó y lo hizo de gran manera, pero la metáfora tiene un lugar principal en su estilo ya que ésta se le antoja como la mejor forma de decir la vida sin constreñirla, de permitir el desbordamiento y libre fluir de sus ideas sobre un cauce amplio que salve en la mayor medida los diques que un sistema demasiado abstracto y riguroso de pensamiento levanta y coloca en cada serpenteo o terreno abierto. La metáfora es entonces para Bergson, lo mismo que la más afortunada forma de plantear y desarrollar sus reflexiones, el punto de partida privilegiado para hacer filosofía, pues la metáfora salva la multivocidad polisémica y permite que una filosofía mantenga su vitalidad, que no se anquilese o corra el riesgo de perder actualidad y volverse dogmática en las interpretaciones que de ella emanen.

La metáfora, nos diría Bergson, es un modo de sugerir algo mucho más profundo que el puro simbolismo práctico, ya que a diferencia de éste que reemplaza lo simbolizado en aras de facilitar la vida, la metáfora nos transporta, nos sugiere una manera más dilatada de mirar la vida y comprender la realidad.

“Cuando el pensar se ha desbordado irrumpiendo en el orden y la claridad lograda por los conceptos (que se han querido definitivos y definitorios), entonces se expresa metafóricamente, simbólicamente, sugestivamente (...) abre posibilidades en vez de cerrar y acotar y definir y se quiere, así, bella, tan bella como el *Zaratustra* de Nietzsche.”<sup>9</sup> Si miramos con atención pareciera que aquí

---

<sup>9</sup> González, V. Op. Cit. P. 159.

Bergson sigue a Nietzsche en su determinación de la tarea de los filósofos. Determinación que dicta que nunca hay que darse por satisfecho con aceptar conceptos hechos y a los que hay que limitarse a limpiar y darles lustre, sino todo lo contrario, que el filósofo debe empezar por fabricar sus propios conceptos para después convencer a otros que recurran a ellos. De acuerdo con el veredicto nietzscheano, no se puede conocer nada mediante conceptos a menos que se los haya creado anteriormente; es decir, a menos que se hayan construido dichos conceptos en una intuición que les es propia: un ámbito, un plano, un suelo que, sin confundirse con ellos, albergue sus gérmenes y frutos<sup>10</sup>.

Para Bergson era muy caro el que la filosofía fuese ella misma como un organismo vivo, que no detuviera su evolución y crecimiento por posturas tajantes o por pretensiones de autoridad infranqueables, pues en ello radica lo más fino de su valor. No en vano invita a todo aquél que escuche el llamado de aventurarse en sus corrientes a esforzarse por nutrir, ramificar, expandir y robustecer lo que otros filósofos han dicho previamente, y que al hacerlo no ignore que lo mismo deberá suceder con el pensamiento propio ya que es labor de uno el propiciar su carácter abierto,

---

<sup>10</sup> En la segunda intempestiva, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Nietzsche nos señala que uno de los principales problemas de la modernidad es uno que tiene que ver con la escisión, con el pensamiento fragmentario que genera una ruptura entre el interior y el exterior, situación que impide que el hombre pueda expresar sus verdades más profundas surgidas de su intuición de la vida. Lo anterior, es la causa de una alienación que se ha de romper y superar por distintos medios: el primer paso para esto consistiría precisamente en deshacernos de ese modo de pensar esquemático-conceptual apegado a una tradición que no puede relacionarse con la vida sin tratarla como un objeto inerte. En segundo lugar, se han de crear nuevos accesos y vías por los cuales podamos interpretar y relacionarnos con el mundo de una forma más originaria y fértil. Todo esto para lograr que el pensamiento responda a su más alta y compleja tarea: estar al servicio de la vida.

Rebeca Maldonado, en su artículo "Filosofía de la metáfora y filosofía metafórica en Nietzsche" hace énfasis en la idea nietzscheana de que es en la metáfora donde se crea la unidad analógica creadora del sentido, y que es en el espacio que abre la metáfora donde las cosas se vuelven pensables para el hombre. La metáfora filtra y transforma en imágenes nuestra experiencia del mundo y por ello constituye una transgresión al trato conceptual con la realidad. La metáfora nuevamente nos pone en diálogo con la realidad, un diálogo abierto y en devenir. Vida y mundo se vuelven pensables por medio de la metáfora. Es gracias a que le devolvemos a la intuición, fondo del que emergen las metáforas, su lugar privilegiado en el proceso de construcción de nuestras interpretaciones y conocimientos que nos sumergimos en las cosas, en la Tierra, la muerte, el dolor, en la vida. El método intuitivo bergsoniano, visto desde la óptica nietzscheana, es la vía para romper con el desprecio por la Tierra, para pulverizar la relación sujeto-objeto que pretendía darle al hombre una posición privilegiada frente al mundo.

Debido a que se ha recuperado, desde Nietzsche y en Bergson, la clarividencia que nos permite reconocer que el mundo no responde a ninguna ordenación jerárquica ni a una racionalidad, finalidad o a una intelección última, se evidencia que la forma privilegiada, y quizá la única conocida, de vivenciar la totalidad es a través de la intuición y la metáfora pues es ahí donde se encuentra el camino que nos devuelve a los fondos subterráneos, que nos permite sumergirnos de manera simpatética en el torrente de la vida y ya no a flotar sobre ella pretendiendo dominar sus corrientes y, en vez de asombrarnos ante sus misterios insondables, a intentar medir con una vara su profundidad. La metáfora así entendida es la fuerza unificadora de pensamiento y vida, es la forma creadora y descubridora, ya no representadora, del lenguaje. Tanto para Nietzsche como para Bergson es evidente que el decir metafórico reinventa el lenguaje de la filosofía; metáforas-imágenes en movimiento que surgen de la intuición de la vida, de la fértil Tierra. Tan sólo para asentar la trascendental importancia que la metáfora tiene en Nietzsche, cabría recordar que más de una vez nos dice que el hombre sin metáforas no sería más que un animal, un animal sin metáforas. Maldonado (Op. Cit.) se expresa bellamente cuando nos dice que "... el lenguaje no se reduce ni a una cifra ni a ninguna palabra, más bien brota como flores..." pensamiento asombrosamente semejante a nuestra idea de la *persona humus*.

exotérico y expandible para que así pueda seguir, sin resistencias innecesarias cuan inútiles, su propio devenir y fluir armonioso en la duración del pensamiento de la humanidad.

En segundo lugar, hemos decidido plantear nuestra metáfora del *homo humus* evidentemente por seguir el sugestivo llamado bergsoniano, pero también porque consideramos que es el mejor modo de ilustrar nuestra intuición: que el ser humano es (y esto, antropológicamente hablando y visto desde el horizonte de la evolución biológica, antes que *homo faber*, *homo loquax*, *homo sapiens*, *homo politicus*, etcétera) una totalidad orgánica producto y parte de la evolución natural, que como totalidad es finita en tanto que cuerpo, pero inabarcable en tanto que memoria viva en devenir. *Homo humus* que en cada caso es cada integrante de nuestra especie como persona, y que se refiere a un organismo complejo que más que ser-en el mundo es un ser del mundo, un ser que pertenece al mundo lo mismo que el mundo le pertenece a él. Como podemos ver, hay una co-pertenencia entre la evolución natural, el mundo, la Tierra, la humanidad y la persona. El *homo humus* es así una invitación a pensar al ser humano, a reflexionar sobre nosotros mismos, como personas, como organismos vivos autoconscientes desde la vida y con los pies en la Tierra. Vida y persona son producto, parte y manifestación de la evolución natural como fenómenos físicos, químicos, biológicos e incluso, en los casos en los que se ha desarrollado un sistema nervioso complejo, también como fenómeno psíquico y, como veremos con Bergson, espiritual.

La intención de generar aquí una reflexión de este tipo se debe de manera obvia a nuestro apego y al legado bergsoniano, pero también al de otros filósofos con raíces vitalistas como Nietzsche o Spinoza.

Sobre este último, Deleuze<sup>11</sup> nos dirá que es un filósofo de sabiduría destacable porque, entre otras razones, consideraba que pensar al hombre desde su finitud, que pensar la muerte por sobre la vida, era la cosa más inmundada y quizá indigna de un verdadero amante de esta existencia humana y demasiado humana. Deleuze gusta de remarcar en su curso de 1978 sobre Spinoza que éste se oponía a toda la tradición filosófica que es una meditación nihilista sobre la muerte, que su fórmula, reverberante en Bergson, es que la filosofía debe ser una meditación de vida y no de muerte. No haremos aquí, por no ser nuestro tema actual ni nuestra especialidad, una explicación de las teorías de los afectos y las afecciones, las relaciones y las pasiones en el pensador holandés, pero al vuelo citaremos a Deleuze cuando nos dice que para Spinoza “Solo cuenta una cosa, las

---

<sup>11</sup>Deleuze, G. “Les Cours.” *Spinoza*. 24/01/1978. [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com) Traducción al español Ernesto Hernández B.

maneras de vivir. Solo cuenta una cosa, la meditación de la vida. Y la filosofía no puede ser otra cosa que una meditación de la vida, y lejos de ser una meditación de la muerte es la operación que consiste en hacer que la muerte finalmente solo afecte la proporción relativamente más pequeña en mí, a saber, vivirla como un mal encuentro.”<sup>12</sup> Y es siguiendo esta línea de pensamiento que al hablar del *homo humus* nos referiremos a la persona más que como un ser destinado a la muerte y limitado por su finitud, como un ser destinado a la vida –pues, como ya lo ha dicho puntualmente el sabio Epicuro, al morir, en última y primera instancia, dejaremos de sufrir, de padecer dolor, dejaremos de desear y de estar insatisfechos, dejaremos pues de ser en este mundo, y por ello, de ser a secas–. En este sentido podemos ver que por el básico, mas nada simple, hecho de vivir, la persona es existencia en devenir y por lo mismo apertura de posibilidades y, en ese sentido, libertad. Poco habría que agregar para entender que al pensar al *homo humus* desde la vida y su duración intrínseca también lo estaremos haciendo desde su estancia. Es decir, que pensaremos a la persona más que como algo que es, como algo que está -tema que delante, y apoyados por la voz de Ramón Xirau, explicaremos-, e intentaremos mostrar con Bergson que la vida se comprende mejor desde ella misma, estando sumergidos en ella, intuyéndola. Por ende, la única forma posible de abordar al *homo humus* será, como se ha visto, más que como un ser, como un estar.

## II

Considerada la duración como aquello que da sustancia a la evolución natural y, subsecuentemente, a la persona, ésta es energía dinámica que se materializa, continuum de fuerzas en constante transformación -en todos los niveles físicos, comportándose ya como onda ya como partícula-, proceso en el que, más allá de mantenerse ciertos rasgos primordiales que se autoafirman y así permanecen, siempre acontece la novedad. En este sentido, la duración se entiende como una fuerza que abreva de dos fuentes, una estática y una dinámica, que se renueva y que en esta innovación se autoafirma permaneciendo así la misma, una duración que es identidad más diferencia. Si nos ayudamos de la idea del eterno retorno nietzscheano -cosa que haremos con detenimiento en su momento-, será más clara la comprensión de la duración como retorno de lo mismo que siempre, y en cada caso, es la diferencia. Pero no sólo el eterno retorno funcionará para entender la duración y las dos fuentes del proceso interior del tiempo encarnado

---

<sup>12</sup> Ídem.

en los organismos o en la persona, sino que nos ayudará a explicar la postura evolucionista bergsoniana y cómo es que ella dista, cualitativamente, de la darwiniana.

Pretenderemos mostrar cómo la persona humus se recrea, en cierta medida, a imagen y semejanza de sí misma por el factor memoria y por la continuidad de sus proyecciones, mas también cómo es que en ella se preserva siempre abierta la vía del azar y, sobre todo, la libertad (entendida ésta como libre arbitrio) en sus elecciones y actos poéticos<sup>13</sup>. Esto para intentar develar a la persona humus como constructora de su propia identidad, como su ser sujeto para sí, para reflexionar sobre su capacidad de darse a sí misma su propia unicidad desde un carácter múltiple. La persona humus es entonces el ser para sí mismo, el ser que cuida de sí –planteamiento, el del cuidado de sí, que podemos rastrear desde Sócrates hasta Foucault-, duración encarnada, tiempo patético en tanto que se padece, pero también posibilidad del acontecer de la libertad y, junto a ella, de los conflictos, imprevistos y responsabilidades que esta libertad conlleva. La persona así vista no tiene una forma definida, será aquello indeterminado/determinable que ha de ser determinado -cuestión ampliamente tratada en el giro kantiano al yo cartesiano-, que debe construir, sorteando el riesgos de perderse a sí misma, su propia identidad.

Y es en este modo de construcción de su propia identidad que entra en juego la dignidad de la persona, pues la dignidad del ser humano está en su capacidad creadora y transformadora, sobre todo en la que atañe a la construcción de su mismidad, pues no en balde es éste un juego en el que le va su vida. Entonces, y sin ignorar la reverberación del pensamiento renacentista aquí presente, podemos decir que uno de los valores primordiales que se le puede otorgar a la persona humana está en su propia capacidad de hacerse y reconfigurarse. Por ello será importante reflexionar sobre el modo en que esta reconfiguración funciona y, sobre todo, detenernos en el por qué esto define a la persona humana, y por qué esto puede o no potencializarla.

### III

En el *Discurso sobre la dignidad del hombre* Pico Della Mirandola hace decir al dios Iahvé, cuando éste dirige su palabra por vez primera a Adán, el hombre originario compuesto de agua y tierra para las tradiciones del viejo y nuevo testamento: “(te he creado)... ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes

---

<sup>13</sup> Entendiendo a estos actos desde la idea heideggeriana de *poiesis*.

(capaz de darte de manera interna tú propia forma/ formador de ti mismo) y plasmases en la obra que prefirieses.”<sup>14</sup>

También, Pico rastrea ideas semejantes en otras culturas:

Por esta razón el persa Euanthes, en ese pasaje donde expone la teología caldea, escribe: “el hombre no tiene una propia imagen nativa, sino muchas extrañas y adventicias”. De aquí el dicho caldeo: “Enosh hu shinnujim vekammah tebhaoth baal haj”, esto es, “el hombre es animal de naturaleza varia, multiforme y cambiante”.<sup>15</sup>

Y termina por preguntarse el mismo Pico:

¿Quién no admirará a este camaleón nuestro? O, más bien, ¿quién admirará más cualquier otra cosa? No se equivoca Asclepio el Ateniese, en razón del aspecto cambiante y en razón de una naturaleza que se transforma hasta a sí misma, cuando dice que en los misterios el hombre era simbolizado por Proteo. De aquí las metamorfosis celebradas por los hebreos y por los pitagóricos.<sup>16</sup>

No es Pico el primero ni será el último en detenerse en el hecho de que en muchas culturas y momentos se ha definido al hombre como un ser indefinido que, de serlo, sería definido a partir de su carácter cambiante, autotransformador y por ello como algo inconcluso y en perenne formación. A lo anterior habría que agregar una cuestión nada menor para nuestros propósitos, esto es, la concepción del hombre como un ser hecho y nacido de la tierra, como un ser compuesto de barro a la manera del ocre Adán bíblico. En cierto sentido, esto es lo que significa autóctono (*auto* = el mismo, propio; *ctono* = tierra), el pertenecer a cierta tierra/lugar pero también el ser, en su sentido literal, de esa tierra. Si lanzamos la sonda un poco más profundo en el estudio etimológico para de ahí proveernos de más elementos con los cuales formar nuestra intuición sobre la persona podremos constatar que tanto *homo* como *humus* comparten la misma raíz indoeuropea. Y esto último, si nos apegamos a algunas interpretaciones, obedece tal vez a la creencia de que el hombre (*homo*) proviene de la tierra (*humus*).

---

<sup>14</sup> Pico Della Mirándola, G. Discurso sobre la dignidad del hombre. UNAM. México. 2004. P. 14. Las cursivas son de mi autoría.

<sup>15</sup> Pico Della Mirándola, G. Op cit. P. 17.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 19.

Otra acepción de “humus” en distintas lenguas es la que se refiere a la capa más superficial del suelo que se constituye por la descomposición de material biológico, de origen animal y vegetal, y que es una de las fuentes más importantes que nutren a las plantas y los suelos, por esto es que se sabe que el humus es también una condición para la fertilidad de la tierra. Esto es, y aventurándonos un poco más sin ir muy lejos, que así como el humus (suelo superficial lleno de nutrientes orgánicos) nutre al humus (la tierra), el homo (indefinido/definible) nutre al homo (en definición) en tanto que el hombre se alimenta a sí mismo y de sí mismo al conformar su identidad.

Por otra parte, Humus es también la Tierra mítica a la que hace referencia la metáfora telúrica, aquella madre “(...) que engendra todos los seres, los nutre y recibe luego de ellos el germen fecundo”<sup>17</sup>. La misma Tierra a la que Mircea Eliade nos dice que Homero veneró al decir “Cantaré la Tierra, madre universal de sólidos cimientos, madre venerable que alimenta sobre su suelo a todo cuanto existe... A ti te corresponde dar la vida a los mortales y quitársela...”<sup>18</sup>. Y esta veneración del rapsoda a la Tierra bien podría venir de su conocimiento del mito olímpico referente al nacimiento de Zeus y a la súplica que la titánide Rea, su madre, hace a Gea para que urda un plan y salve a su hijo de las fauces de Crono, el dios que, para perpetuar su dominio, devora a sus hijos. Es así que en secreto Rea da a luz a Zeus en la oculta isla de Creta y entrega, a Crono, envuelta en pañales, en vez de la criatura a una piedra (Ónfalos) que éste engulle enseguida sellando su propio fin -pues será Zeus quién destrone y de muerte a su padre-. Como vemos, es Gea-la madre Tierra, quien salva al hombre de ser devorado por el tiempo, quien lo envuelve en su seno, le procura protección y posibilita su procreación. Desde tiempos homéricos se sabe entonces que la Tierra (*Pachamama* en las culturas quechua y aimara) es cuna y sepultura, madre y compañera, origen y destino.

Al utilizar nuestra metáfora/símbolo del *homo humus*, no sólo no ignoramos las connotaciones que arrastra desde las más antiguas tradiciones, sino que, y más que arredrarnos, esta riqueza en reverberaciones nos motiva pues consideramos que parte de la fuerza evocativa de nuestra imagen alegórica le viene de su ser una resonancia del pensamiento mítico/mágico de la antigüedad.

---

<sup>17</sup> Esquilo. *Coéforas* (vv. 127-128).

<sup>18</sup> Eliade, M. *Tratado de historia de las religiones*. Ed. Cristiandad. Madrid 1974. P. 12.

Diferentes relatos sobre la creación cuentan como alguna divinidad o fuerza trascendental creó al hombre con arcilla. De la antigua Grecia nos viene el mito del matrimonio entre Deucalión, rey de Ftía, y Pirra, hija de Epimeteo y Pandora, descendientes estos de Zeus<sup>19</sup>. El mito cuenta cómo Deucalión, bajo el sabio consejo de Prometeo, y junto a Pirra, construye un arca justo a tiempo para salvaguardarse de la fuerza del diluvio con el que Zeus decide finalizar la Edad de bronce. Después de nueve días con sus noches, Deucalión y Pirra pueden, final y gozosamente, volver a tierra firme. En ese momento, sobre la tierra desolada donde ya no hay pies humanos que la transiten ni manos que labren su cuerpo fecundo, se les ordena, al único par de humanos que aún habitan el terrestre mundo, que arrojen los huesos de su madre por encima de sus hombros. Es así que Deucalión y Pirra, entendiendo que su madre es *Gea* (diosa de la Tierra) y que sus huesos no son sino las rocas, arrojan estas pedregosas semillas por encima de sus hombros. La consecuencia de este acto no es otra que el que las rocas se transforman en nuevas personas; las de Pirra en mujeres, las de Deucalión en hombres. Este mito nos interesa por la evidente razón de su referencia al origen telúrico del ser humano, pero particularmente porque en él se ve de manera clara y distinta el papel que juega la persona en la creación, más que de su descendencia, de la alteridad que asegura y reafirma su mismidad.

Rastreado por Graves en Hesíodo, Apolodoro y Ovidio, entre otros, tenemos el mito que al relatar cómo de la unión del Mar y los Ríos nacieron las Nereidas en un tiempo en el que aún no existían mortales sobre la tierra, por alguna misteriosa razón, también cuenta cómo fue que con el consentimiento de la diosa Atenea, Prometeo, hijo de Jápeto, formó a los primeros hombres a base de arcilla y agua de la región de Fócide para después dárselos a Atenea, quien les insufló vida.

No quisiéramos obviar otras referencias de muy diverso origen que comparten, al hablar sobre el origen del hombre, el uso de la metáfora telúrica, la idea del hombre como un ser térreo y por ello constituido de un sustrato orgánico, perteneciente al mundo terrenal, originado de él. Por ello repasaremos unas cuantas fuentes más a continuación: En el poema épico babilonio de Gilgamesh<sup>20</sup>, tenemos que muy al principio se narra la creación de Eabani/Enkidú, el primer hombre y doble de Gilgamesh, con un trozo de arcilla vivificado por la diosa Aruru. Igualmente, en la versión talmúdica de la creación, el arcángel Miguel —equivalente según los que saben de

---

<sup>19</sup> Cfr. Ovidio. *Las metamorfosis* Ed. Gredos. Madrid. 2008. y Pseudo Apolodoro. *Biblioteca mitológica*. Ed. Gredos. Madrid. 1985.

<sup>20</sup> Campbell, R. *The Epic of Gilgamesh, Complete Academic Translation: Translated from cuneiform tablets in the British Museum literally into English hexameters*. [www.forgottenbooks.org](http://www.forgottenbooks.org)

Prometeo— forma a Adán con polvo. El mismo Platón, en su *Menexeno*, nos dice que ya desde aquellos tiempos algunos negaban que Prometeo creara a los primeros hombres, lo mismo que el hecho de que alguno de ellos brotara de los dientes de una serpiente, y que al contrario, continúa diciéndonos el ateniense, estos consideraban que fue la Tierra quien espontáneamente produjo a los hombres como el mejor de sus frutos.<sup>21</sup>

Como ya hemos hecho referencia a la tradición del viejo testamento, vía el mito de la creación del hombre presente en todas las religiones abrahámicas, tan sólo quisiéramos agregar que hay consenso entre los estudiosos del tema en que la palabra hebrea “Adán” quiere decir lo mismo “hombre” que “rojizo” o “sangre”, pero también, y de enorme importancia para nuestros propósitos, según algunas versiones esta palabra deriva de *adamah* que significa “suelo” o, ya lo mismo, “tierra”. Continuando este recorrido que no ha de ser infértil, en el Antiguo Egipto “Jnum” era el nombre del dios alfarero, dios de la fertilidad, creador del “huevo primordial” de donde surgió la luz solar que dio vida al mundo. Además, Jnum “el alfarero” era el dios que modelaba a las personas con la arcilla fresca del río Nilo<sup>22</sup>. Tenemos entonces que la idea sostenida por estos mitos someramente revisados, es que el hombre es creado de arcilla, lo cual remarca, a nuestro entender, por un lado el carácter casi universal de esta metáfora; y por el otro, el hecho de que ya desde la era de los mitos el hombre tenía una concepción de sí mismo como perteneciente a la Tierra, que reconocía su naturaleza orgánica, y que de este modo concebía y afirmaba su “humanidad”. Pues como ya se ha dicho, el vocablo latino *humus*, viene de *humis* (tierra fértil) que es también raíz de nuestro vocablo *hombre*. Otras derivaciones como *humano*, de *humanus*, también están emparentadas con *humus* y conservan su origen proveniente de la creencia de los pueblos indoeuropeos que distinguían entre los dioses inmortales y celestes y los seres humanos finitos y terrenales. Emanación de *humus*, que es de suma importancia para los fines de este trabajo, es también “humildad”. Es pertinente aquí hacer una analogía entre el humus-tierra/materia orgánica y el humus-símbolo de humanidad y de humildad, pues el hombre es térreo y la humildad, de manera figurativa, es aquella actitud a ras de tierra. Más no confundamos humildad con sumisión, pues a ras de suelo es donde el carácter de una persona se forma y se llena de fructíferas posibilidades. Ser humilde es ser humano y viceversa, aunque algunos algunas veces lo ignoren o intenten ocultarlo, la humanidad nos viene en buena medida, y como hemos

---

<sup>21</sup> Las referencias arriba mencionadas surgen de: Graves, R. *Los mitos griegos I*. Alianza Editorial. Madrid. 1985. P. 32. Todas ellas han sido corroboradas en los textos fuentes mencionados en nuestro texto e incluidas en la bibliografía.

<sup>22</sup> Castel, E. *Gran diccionario de egiptología*. <http://www.egiptologia.com>

visto, de tener los pies en la tierra, de estar en uno mismo estando en la Tierra. La humildad, como la humanidad, sería una conquista nunca lograda de una vez y para siempre, consistente en practicar la ardua y sensual actividad del labrador que fertiliza y cultiva el territorio en el que labora y habita. Humildad que favorece que la persona se relacione y reconozca íntimamente con su origen y con sus semejantes, consigo mismo y con el mundo circundante, potencializando así, a partir de este complejo movimiento de doble naturaleza –centrífugo y centrípeto-, su propia capacidad creadora al tiempo que toma parte en la fecundación de la alteridad. Ambas cuestiones, estas últimas, que en este caso se han de entender como una potenciación de la vitalidad.

Ser humilde es también entonces propiciar el que la vida sea más que vida, aquí y ahora, sin la necesidad de proponer una trascendencia en un más allá desnaturalizado.

(Hay)...dos grandes virtudes que son forma de la sabiduría *quijotesca*: la humildad y el agradecimiento, ambas tan infrecuentes. La humildad es acaso la más alta de las virtudes cervantinas o quijotescas, como vemos en la novela cuando se dice: “A quien se humilla, Dios se ensalza”. Recuérdese que “humildad” viene de *humus*, de tierra, de estar realmente humillado, pero también, ese estar humillado significa muchas veces la posibilidad de ascender, de algún tipo de ascenso. Quiero recordar nada más muy brevemente un magnífico poema de san Juan que nos dice casi exactamente lo mismo, es decir, que la humildad es subir, que bajar es subir.

Abatíme tanto, tanto que fui tan alto,  
que le di a la caza alcance.<sup>23</sup>

Por último pero de gran importancia, en esta apartado que ya peca de extenso y multifacético, quisiéramos hacer referencia a la colección de leyendas quichés recogidas en el “Popol Vuh”, dentro de la que encontramos que nuestra idea del *homo humus* se ajusta cómodamente a su relato de la creación de la mujer y el hombre. El mito ahí narrado nos dice que los primeros ancestros del ser humano fueron hechos de maíz triturado, nacidos del fruto de la planta sagrada hecho polvo que luego sería su alimento primordial y privilegiado. Es decir, en el Popol Vuh mujer y hombre fueron hechos de la misma sustancia que luego les daría sustento: *homo humus*, hijos

---

<sup>23</sup> Xirau, R. “La sabiduría en el Quijote” en *Revista de Estudios Cervantinos* #10. Diciembre 2008 enero 2009. P. 6. [www.estudioscervantinos.org](http://www.estudioscervantinos.org). Las cursivas son mías.

orgánicos del fruto sacro pulverizado, seres creados con tierra para habitar la Tierra, para vivificar el culto a lo sagrado y así vivir sustentándose de, y sustentando a, la misma fuente que fue su origen: el maíz hecho polvo. A partir de esto podemos ver que el *homo humus* funciona también como símbolo del tiempo cíclico y estacional que se comprende a plenitud desde el mito del eterno retorno. Analogía que ya reverberaba mucho antes de la era cristiana: "...comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás." (Génesis 3:19).

Al señalar y reflexionar sobre los distintos mitos que narran la creación del hombre a partir de barro, arcilla o tierra, nuestra intención es sustentar la metáfora del *homo humus*. Hacer hincapié en que la intrínseca relación guardada entre el hombre y la Tierra, ya fácticamente o ya en la historia del pensamiento, nos refiere a las limitaciones, posibilidades, potencias, capacidades y debilidades humanas, en una palabra, a su naturaleza. Como hemos visto, el *homo humus* nos permite señalar al hombre como un ser orgánico-psíquico-intelectivo, perfectible e inacabado; en perpetua construcción y por ello en devenir. Vida, proceso y finitud, el hombre es un fruto de la Tierra, más específicamente el ser humano es un producto más, aunque curioso y extraordinario, de la evolución biológica que ha dado lugar a la vida en nuestro planeta. Y lo extraordinario y curioso de su caso es que, siendo un producto de la evolución creadora –tal y como Bergson la concibe–, él mismo en cada caso es también energía vital: capacidad creadora, libertad, energía encarnada que siendo errabunda produce arraigo. Sedentarismo y nomadismo, memoria y olvido, crecimiento, evolución, decaimiento, regeneración y devenir, son algunas de las características principales del ser humano que vive en perpetua transformación y en una interminable búsqueda de propiedad, diferenciación e identidad en y desde la tierra.

Ya explicaremos con Bergson al *homo humus* como producto y parte de la evolución creadora, como hijo cósmico de la Tierra; a la *persona humus* como un proceso constante de construcción y desarrollo de identidad, como un devenir orgánico en el que, desde sus distintas dimensiones (la mnémica, la psíquica, la emotiva y la corpórea) y desde su duración, se constituye a sí misma. La *persona humus* será entendida entonces como un fenómeno psíquico-fisiológico donde el proceso de la construcción de su identidad podrá ser entendido desde otra metáfora: la de una espiral de florecimientos. Florecimientos que al devenir marchitan y al marchitarse, se transforman en la sustancia psíquico/orgánica que alimentará posteriores floraciones. Pensar a la *persona humus* como un ser orgánico es entenderlo como un cuerpo vivo, un organismo complejo que es también

un complejo de organismos, los cuales, ya veremos, desde sus dinámicas interiores constituyen “*Las bases orgánicas del carácter* (...) precisamente aquellas sobre las cuales se levanta el edificio anímico”<sup>24</sup>. Bases orgánicas que, siendo y haciendo cuerpo, son también el *humus* que posibilita a la persona y la condición para que ésta realice su edificación poética como escultura humana de sí misma.

“*Homo humus, fama fumus, finis cinis*”<sup>25</sup>

## **II. Bergson: una filosofía vitalista.**

Tal vez la filosofía de Bergson sea también una respuesta al nihilismo y la barbarie que estallaron en los aciagos tiempos que le tocaron en vida<sup>26</sup>; una época que vio morir, de manera fulminante, el sueño ilustrado de la paz perpetua junto a la liviana fe en la construcción de una posible sociedad humana cosmopolita, tiempos de una oscuridad tan sólo comparable al interior resquebrajado y lleno de inmundicias del bergmaniano “huevo de la serpiente”<sup>27</sup> que se gestó bajo la incrédula y sospechosa mirada de un siglo XX que así recibiría su desgraciado bautismo de sangre, fuego y violenta muerte. La obra bergsoniana así comprendida, como una reacción afirmativa al nihilismo, claramente trasciende el ser una propuesta que buscaba superar el positivismo -como algunos la consideran y a primera instancia podría parecer-, en tanto que a diferencia de la postura de Bergson el positivismo representaba un obstinado racionalismo con un lenguaje demasiado abstracto que no puede explicar la riqueza y variedad del mundo una interpretación mecanicista de la realidad, una tendencia al reduccionismo y a la generalización y una pretensión de objetividad y universalidad que resultasen incuestionables. No cabe duda, sin embargo, que Bergson de hecho se da a la tarea de desenmascarar la incapacidad del método físico-matemático -y para el caso el de las ciencias naturales- de sumergirse y decir algo sobre los fenómenos sin disecarlos y vaciarlos de la vivacidad de su riqueza significativa. Pero el verdadero

---

<sup>24</sup>Freud, S. *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. P. 126. Versión en línea [www.dos-teorias.net/2011/01/freud-obras-completas-etcheverry-indice.html](http://www.dos-teorias.net/2011/01/freud-obras-completas-etcheverry-indice.html)

<sup>25</sup> Proverbio latino anónimo.

<sup>26</sup> Primera y segunda guerras mundiales, surgimiento y consolidación del fascismo en distintas naciones, balcanización de Estados y desgarramiento del tejido de gran parte de las sociedades europeas.

<sup>27</sup> Bergman, I. *El huevo de la serpiente*. Película estrenada en 1977.

motivo de este desenmascaramiento, más allá de ofrecer un modo de superar la postura que la ciencia y la filosofía positivistas habían erigido<sup>28</sup>, tiene su origen en un profundo vitalismo.

La indudable cepa vitalista del pensamiento bergsoniano la podemos comprender en primera instancia y de manera evidente, porque uno de sus objetos de estudio privilegiado es el fenómeno de la vida y porque una de sus principales postulaciones es la de la existencia de un *élan vital* o impulso creador sin el cual no se podría explicar la vida misma ni su intrínseca duración ni, para el caso, la Evolución misma. Sin embargo, consideramos que el vitalismo de la filosofía bergsoniana va más allá de la caracterización básica de todo pensamiento etiquetado como tal: el proponer la existencia de una fuerza o impulso que justifiquen la vida y sin la cual esta última no podría ser comprendida. A nuestro entender, lo central en el vitalismo bergsoniano está, más que en desarrollar desde la metafísica una justificación teleológica del acontecer de la vida -cosa que en cierto grado hace-, en que pone en el centro de todo su pensamiento a la vida y a las múltiples manifestaciones que acaecen a través de la evolución, lo mismo que al valor intrínseco que este proceso de cambio y transformación conlleva, pues no podemos omitir señalar que para el bergsonismo la realidad es cambiante, que lo real es el cambio, y por ende no existe ninguna entidad fija o idea inmutable en su sistema; que por lo mismo se explica que el dato inmediato de la conciencia sea la percepción de que todo cambia y está sujeto al devenir. Bergson no trata tan

---

<sup>28</sup> En este sentido vale la pena mencionar el decálogo de dogmas que según el científico y filósofo británico, Rupert Sheldrake (biólogo graduado de Cambridge), es mantenido por el *main stream* científico. Dicho decálogo (que aparece en su libro *The science delusion* y que Sheldrake ha dado a conocer en numerosas entrevistas) resume, al parecer del autor, la actitud dogmática y ortodoxa que aún impera entre algunos científicos a quienes considera “sacerdotes de una nueva religión”. Es interesante y sirve a nuestros propósitos citar aquí dicha lista debido a que si leemos los “dogmas” en sentido inverso tendríamos algo muy parecido a la postura bergsoniana (aunque Sheldrake no explicita estar influenciado por el pensamiento del filósofo francés). El decálogo en cuestión es el siguiente: 1) La naturaleza es mecánica -Se cree que todo es similar a una máquina, no a un organismo-, “Somos robots ambulantes” (dice Richard Dawkins), máquinas controladas por cerebros programados genéticamente. Una metáfora que ha dominado a la ciencia desde el siglo XVII. 2) La materia es inconsciente —Todo el universo está hecho de materia inconsciente que misteriosamente se vuelve consciente en el cerebro humano. 3) Las leyes de la naturaleza están fijas— Son igual hoy de lo que eran durante el *Big Bang* y lo serán para siempre. La vida evoluciona pero el substrato físico sobre el que lo hace es inmóvil. 4) La naturaleza no tiene propósito —Todo continua mecánicamente para siempre, sin una intención, siempre al azar. 5) El total de materia y energía siempre es el mismo —Ley de la conservación de la materia-. 6) La herencia biológica es material —Todo lo que heredamos es material, proviene de los genes o de modificaciones epigenética-. 7) Las memorias están almacenadas como trazos materiales —Toda la memoria está almacenada en un lugar específico en el cerebro-. 8) La mente es el cerebro —Toda acción mental existe solo en el cerebro-. 9) La telepatía y los fenómenos paranormales son ilusorios —Ya que toda acción mental solo existe en el cerebro, las personas inteligentes saben que no es posible que una acción mental se transmita fuera del cerebro. 10) Solo la medicina mecanicista funciona —Solo la medicina alópata, basada en la física y en la química conocida, funciona. Las terapias alternativas, la medicina homeopática y otros tratamientos de este estilo solamente son placebo-.

sólo de postular la existencia de una fuerza creadora, sino de devolverle al fenómeno de la vida<sup>29</sup> su lugar privilegiado en la constelación de los problemas tratados por el pensamiento filosófico, pues para él no hay duda que el fenómeno de la vida posee el máximo valor dentro de cualquier taxonomía sea moral, epistémica o metafísica. Por otro lado, al interior del pensamiento bergsoniano encontramos un incansable esfuerzo por evidenciar la importancia que el conocimiento y la acción humana tienen debido a que en ellos radica la posibilidad de constituir un frente contra las fuerzas reactivas y su congénito espíritu de negación (tal como las entendería el padre del superhombre y que Deleuze interpreta de manera quirúrgica en su obra *Nietzsche*). Pero, y aún más relevante a nuestra consideración, es que en Bergson el énfasis está puesto en el hecho de que esta posibilidad nos obliga moralmente a realizarla. Muchos intérpretes y estudiosos de la obra bergsoniana han señalado de manera acertada que en ella se desconoce el tono de angustia típico de las filosofías existencialistas. Bergson nos dirá que el ser humano, mediante la filosofía, más allá de reconocer su finitud y hacer de esta consciencia el principal motivo de su cuidado de sí; en vez de sentirse arrojado en un mundo que le es impropio y por ello impelido a encontrar su pertenencia; contrario a considerar su condición vulnerable como algo angustiante, incluso como un signo negativo, y de resentir su ser inacabado como una carga de desasosiego; distinto a percibir lo absurdo y temer a las amenazas palpitantes que acechan desde dentro y sitian desde fuera su vida; en vez de alimentar una nostalgia de lo absoluto que lo precipite a la renuncia parcial o total de sus proyectos; para Bergson, decíamos, el hombre es capaz de identificarse con el impulso vital y reencontrar la “alegría de crear” y, en este caso, la alegría por existir (*joie de vivre*). Esta postura la encontramos -influenciados por la lectura que Deleuze hace de Spinoza y de Bergson- muy cercana, hermanada incluso, al *afecto* de la alegría spinoziana: una emoción potencializadora de la vida y la voluntad. También, por nuestra cuenta, vemos coincidencias de esta idea bergsoniana con el *amor fati*, la jovialidad, la ligereza y la salud nietzscheanas que son los ejes principales por los que la filosofía afirmativa del alemán embate al nihilismo. Incluso, arriesgando un poco en pos de profundizar, podemos encontrar vasos comunicantes entre los postulados arriba expuestos y la bella interpretación que Camus realiza sobre el mito de Sísifo, interpretación que logra girar una aparente postura inicial, echar luz sobre la oscura angustia desilusionada que en un principio asoma y ser así la pieza clave que, para

---

<sup>29</sup> Más adelante, cuando hablemos sobre el cuerpo se explicará extensamente a qué nos referimos con esto; sin embargo, podemos adelantar que la idea de volver a poner en el énfasis de la reflexión filosófica el fenómeno de la vida, en tratar de explicar la evolución biológica y la constitución orgánica de la persona. Ya no centrarnos en ideas por demás abstractas como el sujeto, el espíritu, los fenómenos o el arte, sino pensar la vida y a la persona concreta.

nuestro gusto, cierra la bóveda del pensamiento existencialista camusiano. Del mito de Sísifo, Camus desentraña, desentierra de rocoso suelo, lo que él comprenderá como el sentido de la existencia humana:

No hay sol sin sombra y es necesario conocer la noche. El hombre absurdo dice sí y su esfuerzo no terminará nunca. Si hay un destino personal, no hay un destino superior, o, por lo menos no hay más que uno al que juzga fatal y despreciable. Por lo demás, sabe que es dueño de sus días. En ese instante sutil en que el hombre vuelve sobre su vida, como Sísifo vuelve hacia su roca, en ese ligero giro, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierten en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado por su muerte. Así, persuadido del origen enteramente humano de todo lo que es humano, ciego que desea ver y que sabe que la noche no tiene fin, está siempre en marcha. La roca sigue rodando. Dejo a Sísifo al pie de la montaña. Se vuelve a encontrar siempre con su carga. Pero Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. Él también juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada trozo mineral de esta montaña llena de oscuridad forma por sí solo un mundo. El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo dichoso.<sup>30</sup>

La dicha entonces, la alegría por existir, conquista suprema, es la superación afirmativa del hombre de sus propios límites, reverso de su condición trágica, la vuelta a la angustia existencial mediante la aceptación del mundo y del destino propio, apropiación, aligeramiento del pesar. El hombre así visto ya no será jamás un ser arrojado en el mundo, sino parte constitutiva de él, una co-pertenencia. El sentido de la existencia es entonces un acto de inmersión, esfuerzo del que brotará dichosa alegría por pertenecer al mundo y en él desarrollar la propia existencia.

Volviendo a Bergson y a su vitalismo, tenemos que el hombre es la manifestación más singular de la vida en la Tierra, en tanto que debido al desarrollo de la inteligencia y el acaecer de la intuición en él, se han dilatado las fuerzas de la consciencia y la creación. Esa alegría jovial y dichosa de la que hemos hablado, Bergson la localiza con mayor claridad en el hombre que se entrega al acto del quehacer filosófico, pues para él es precisamente de la reflexión propia de la filosofía y de su método intuitivo que surge el afortunado descubrimiento y la comprensión, basados en la simpatía con el mundo y en la intuición de la duración y del impulso vital, de la inmanencia

---

<sup>30</sup> Cfr. Camus, A. *El mito de Sísifo*. Ed. Alianza. Madrid. 2000.

guardada entre el hombre, la vida, el tiempo y el mundo. La afirmación que se da mediante este descubrimiento es la de la vida en toda su complejidad y contradicción, es la comprensión del devenir, del carácter transformador y sublime de la naturaleza, del conflicto perpetuo que es la existencia, pero sobre todo de la libertad e infinitas posibilidades virtuales de la persona y, en última instancia, de la humanidad.

Mas esta afirmación no podría sobrevenir sin que antes acontezca la autoconsciencia de la duración, que es

(...) la intuición que reconoce la diversidad y diferencia entre los hombres en la unidad de un único proceso de evolución de la vida, el cual alcanza su plenitud en la conciencia humana de la duración. El proceso de la autoconsciencia de la duración es el desarrollo de la conciencia vital; y es el hombre a quien le toca revelarlo con su palabra; la vitalidad alcanza así su plenitud, se integra, se recobra para sí misma. Antes de esta conciencia el impulso vital no es más que un impulso ciego, amorfo quizá; es en la conciencia humana donde toma forma y se hace visible para sí mismo.<sup>31</sup>

Por lo anterior es que Gabriela Hernández denomina a la idea del ser humano bergsoniano, que es la duración autoconsciente, la *vitalidad recobrada*. Podemos ver entonces que el vitalismo bergsoniano recae también en la afirmación de lo existente como cambio y diferencia, es decir, como transformación, devenir y un mutar constante; una afirmación que atesora a la innovación, ya realizada por la naturaleza o por el hombre, que no cesa de abrir y expandir las compuertas de lo dado.

El pensamiento bergsoniano pertenece al tipo de filosofía de las razas joviales que han bebido y se han embriagado en las fiestas dionisiacas pero también han rendido homenaje al dios solar. El bergsonismo pertenece a la clase de pensamientos que han abrevado ahí donde fluye el mismo néctar que embebió a la reflexión nietzscheana y que han adquirido la postura arquetípica de las personas que afirman, al vivir, la libertad, el valor del esfuerzo y de la lucha, así como el simple, mas nada sencillo, gozo de profundidades insondables causado por el único y complejo hecho de existir.

Bergson pretende, mediante la filosofía, ser copartícipe de la fuerza vital, y es así que su obra es un llamado a la acción, pero a una acción constituida en una verdadera *philia*, no al modo griego

---

<sup>31</sup> Hernández, G. *La vitalidad recobrada. Un estudio del pensamiento ético de Bergson*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México 2001. P. 20.

en que ésta se traducía como la búsqueda de la verdad, sino como un profundo amor a la realidad. La filosofía para Bergson “(...) es algo mucho más hondo: es el amor en que se convive la realidad misma”<sup>32</sup>.

Desde esta postura, el hombre es concebido, antes que como un ser racional autoconsciente, como un ser vivo inmerso en un proceso evolutivo y cósmico que coexiste y está en convivencia con una multiplicidad inabarcable de seres vivos con los que irremediabilmente está hermanado. Pues más allá de que el hombre posea dos rasgos esenciales: la inteligencia y la sociabilidad (recordemos lo dicho en la introducción sobre el *homo faber* y el *homo loquax*), características que, nos dirá Bergson en *La evolución creadora*, adquieren una significación especial, pues no interesan solamente a la psicología y a la sociología, sino que reclaman una interpretación biológica. Inteligencia y sociabilidad deben ser situadas en la evolución general de la vida. El carácter primordial del ser humano es el ser un ser vivo co-perteneciente a un fenómeno que lo origina, lo atraviesa, lo trasciende y desde el cual él mismo puede y ha de superarse: el *élan vital*, que no es otra cosa que la evolución cósmica y biológica en clave bergsoniana.

Así como el más pequeño grano de polvo es solidario de nuestro sistema solar entero, arrastrado con él en ese movimiento indiviso de descenso que es la materia misma, así también todos los seres organizados desde el más humilde al más encumbrado, desde los primeros orígenes de la vida hasta la época en que vivimos y en todos los lugares como en todos los tiempos, no hacen más que presentar a la vista un aliento único, inverso del movimiento de la materia, y, en sí mismo, indivisible. Todos los vivientes se sostienen unos a otros, todos ceden al mismo formidable empuje. El animal toma su punto de apoyo en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera en el espacio y en el tiempo es un inmenso ejército que galopa en torno de cada uno de nosotros en una carga arrolladora, capaz de atropellar todas las resistencias y de franquear innumerables obstáculos, quizá la muerte misma.<sup>33</sup>

Como podemos ver, el vitalismo de Bergson llega incluso a grados de exaltación pocas veces encontrados en la tradición filosófica, pero más allá de reconocer que en ocasiones su optimismo puede resultar un poco edulcorado cual hiperbólico, hemos de resaltar la frescura e importancia que tiene su propuesta de recobrar y restablecer al fenómeno de la vida como el máximo valor y el

---

<sup>32</sup> Zubiri, X. *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial. Madrid 2007. P. 160.

<sup>33</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2007. P. 275.

principal objeto de estudio filosófico, así como también su propuesta de generar una filosofía de la unidad. Unidad que no sólo se ve en el hecho de instalar a la filosofía en el movimiento mismo, haciéndola reflexionar sobre la autoconsciencia de la duración, sino en el exitoso esfuerzo transdisciplinar de dialogar y trabajar desde distintas áreas del conocimiento (la biología, la anatomía, la neurociencia, la psicología, la física, la matemática, la sociología, etcétera), para propiciar el carácter simpático de la filosofía, la amplitud de miras en la construcción de nuevos conocimientos<sup>34</sup> y, sobre todo, para propiciar la superación de posturas antropocentristas y egoístas que han llevado a la humanidad a diversas formas de barbarie, como a acelerar el riesgo de afectar irremediablemente el equilibrio planetario, amenazando a todas las formas de vida que lo habitan, incluida la humanidad misma.

Esto es, en Bergson encontramos un sincero e impetuoso esfuerzo por rescatar y fortalecer el apego y el arraigo del hombre con la naturaleza, de señalar la importancia de proteger y reafirmar la diversidad y la diferencia en todas las manifestaciones de la vida así como en todos los ámbitos de la existencia humana, pero sobre todo de recuperar y revitalizar la idea del *cuidado de sí* como un cuidado, también, de la alteridad. El vitalismo en Bergson responde pues a concebir al ser humano principalmente como un organismo vivo y complejo que por su capacidad de autoconsciencia ha de reafirmar la vida y su multiplicidad, responsabilizarse por la alteridad y desarrollar al máximo su capacidad creadora, que en última instancia es la creación de sí mismo y de su propia identidad, no ya en aras de un utilitarismo egoísta y desnaturalizado por una superficialidad fetichista, cortedad de miras y una grave deshumanización (observable en la pérdida de principios y valores afirmativos, solidarios y progresistas), sino a favor de que el hombre encuentre el gozo interior al superarse a sí mismo, partiendo de su perfectibilidad, y sea copartícipe activo de la construcción de una armonía que sea social, global y quizá, incluso, universal.

El tiempo es el tejido de nuestra duración interior; es el pasado que se mantiene latente en el presente con su empuje y tendencia, y que permanece en nosotros incrementándose sin cesar (...) Cada momento de nuestra vida es una creación, una mezcla del pasado sobre el futuro actuando en el presente. La vida se desarrolla de la misma manera, posee una *memoria*

---

<sup>34</sup> A diferencia de lo que sucede con la hiperespecialización que muchas veces conlleva una falta bruta de sentido común en la erudición y a un conocimiento parcelario.

*orgánica* de su evolución y elige posibilidades de existencia en el medio dado. Existir, para este autor, es el cambio constante, la creación continua de nosotros mismos<sup>35</sup>

Ya podemos ir viendo cómo entenderemos a la *persona humus*, como proyecto en devenir y nunca como algo acabado, puesto que resulta insuficiente, sino es que imposible y absolutamente errado el definir a la persona como una realidad hecha que no encierra una infinidad de grados, complejidades psíquico-orgánicas y virtualidades, pues la persona, el ser humano que es devenir y es siendo, nunca está plenamente realizado. Cuestión, esta última, donde radica su vitalidad y energía, mas no es nuestra intención adelantarnos temerariamente, tan sólo ir señalando, al paso, los derroteros de esta reflexión.

### **Cuerpo: Materia y persona.**

Para hablar del cuerpo, y nos referimos primordialmente al cuerpo humano, hemos de comenzar por hablar de la materia. En Bergson la materia inerte, aunque no carece de duración, sí presenta un déficit de capacidad de autotransformación, pues carece de consciencia y voluntad. Ahora, por supuesto que en la materia acontecen cambios, más estos se diferencian en naturaleza de las mutaciones que se dan en los organismos vivos en que estos últimos nacen desde el interior mismo de los organismos, en tanto que los cambios de la materia inerte vienen, por regla general, generados desde el exterior y por ello son difícilmente impredecibles o insospechados -una excepción a esta regla la podemos ver en el cambio físico que acaece en un pedazo de carbono, que a muy altas presiones cambia su estructura atómica transformándose por ello en un diamante-. Bergson considera que la duración, immanente a los seres vivos y a los organismos complejos, también lo es a la realidad física y a toda materia. En este sentido es que su metafísica nos señala que "(...) los principios fundamentales con los que debe trabajarse en una filosofía de la vida son el de unidad orgánica y el de duración. El tiempo significa primordialmente duración, creación de formas, cambio; el universo es una unidad en movimiento y todo lo que contiene, materia inerte, seres vivos, está en duración."<sup>36</sup>

Cabe señalar, por el momento, que hay una diferencia cualitativa de grado entre la duración de un organismo y, por ejemplo, la de una piedra, pues en el caso de la piedra la duración es latente y - por no tener manera más sencilla de decirlo- débil, mientras que en el organismo vivo la duración

---

<sup>35</sup> Hernández, G. Op cit. P. 49.

<sup>36</sup> Hernández, G. Op. cit. P. 49.

se torna más poderosa, se potencializa por la complejidad de sus funciones inherentes, más aún en el caso de existir un sistema nervioso debido al reconocimiento de la propia duración que infiere la autoconciencia.

Volviendo sobre nuestros pasos, ¿qué es un cuerpo? Sabemos que los cuerpos pertenecen al mundo físico y que son un fenómeno que tienen una imprescindible base material. Sin embargo, en clave bergsoniana y desde la postura de esta investigación, por cuerpo no nos referiremos a la materia inerte, sino a la unidad constituida de materia orgánica e insuflada de vida. Un organismo que, aunque evidentemente sometido a las mismas leyes naturales que rigen a la materia, no puede ser considerado como un objeto reducible a *res extensa*.

Sin embargo, como sabemos, así ha sido reducido desde muchas filosofías, lo mismo del medievo que de la modernidad. Horkheimer y Adorno no se cansan en señalarnos que “Afectada por la mutilación se halla sobre todo la relación con el cuerpo.”<sup>37</sup> Cuerpo, en su dimensión carnal, al que el cristianismo humilló como origen de todo mal; que ha sido explotado por el afán de controlarlo, por el sinsentido de sentirlo ajeno, extraño a uno mismo y por ello un objeto que está sujeto a ser domado. En la dialéctica de la ilustración queda manifiesto y acusado “(...) el odio-amor hacia el cuerpo, que ha impregnado el pensamiento de las masas a lo largo de los siglos... tiñe toda la civilización moderna”<sup>38</sup> Pero sobre el odio que es hijo del miedo y la ignorancia, un terror hacia el cuerpo y su poder que hace del cuerpo una cosa negada y reprimida, una cosa y nada más que eso. Un cuerpo cosificado, un cuerpo temido que lo único que genera es un tipo de relación del individuo con el cuerpo, tanto con el propio como con el ajeno, que se torna irracional y da entrada a “(...) la injusticia en forma de crueldad, que está tan lejos de la relación inteligente, de la reflexión feliz, como el dominio lo está de la libertad. Esto ha sido reconocido en todo su alcance en la teoría nietzscheana de la crueldad y mucho más en Sade, y ha sido interpretado psicológicamente por Freud en sus teorías sobre el narcisismo y sobre el instinto de muerte.”<sup>39</sup>

El cuerpo visto como lo inferior que debe ser sometido, es convertido de nuevo en objeto rechazado, pero por la misma debilidad lógica y racional del rechazo, así como por la férrea prohibición, el cuerpo se vuelve objeto de deseo y fuente de curiosidad. Un cuerpo alienado que por no ser afirmado termina alienando, con su poder, a quienes lo rechazan. El cuerpo sentido y valorado como una cosa genera la creencia de que, como cualquier otra cosa, es susceptible de ser

---

<sup>37</sup> Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la ilustración*. Ed. Trota. Madrid. 1998. P. 277.

<sup>38</sup> Ídem.

<sup>39</sup> *Ibíd.* P. 278.

poseído. Un cuerpo objetivizado es un cuerpo muerto, *corpus*, una cosa separada del espíritu y es así, desde esta autodegradación del hombre por el hombre a la categoría de *corpus* que encuentra su venganza en la naturaleza, en esta autodegradación vemos la reacción de la naturaleza por el hecho de haber sido degradada y reducida a objeto, a cosa que ha de ser dominada, a materia prima que no merece más que ser explotada hasta su agotamiento.

Por estas mismas razones es que el cuerpo deviene tabú, objeto de atracción y de repugnancia. Adorno y Horkheimer nos dicen que ni siquiera los intentos románticos de una revalorización del cuerpo en los siglos XIX y XX hicieron más que idealizar algo muerto y mutilado, y a su entender, es por ello que:

El cuerpo físico (*Körper*) no puede volver a transformarse en cuerpo viviente (*Leib*). Sigue siendo un cadáver, por más que sea fortalecido. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, forma parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material y a materia. Las conquistas de la civilización son fruto de la sublimación, del odio-amor adquirido hacia el cuerpo y la tierra, de los que el dominio ha separado por la fuerza a todos los hombres.<sup>40</sup>

Los enemigos y manipuladores del cuerpo, pertenecientes a la clase de hombres que Nietzsche acusaría de enfermos, agentes de la pesadez, decadentes y reactivos, son aquellos que miden al otro con la mirada del constructor de ataúdes, aquellos que únicamente, por su misma condición, “Están interesados en la enfermedad. El lenguaje se ha adecuado a ellos: ha transformado el paseo en movimiento y la comida en calorías, de modo parecido a como el bosque vivo se dice leña (*bois, ivood*) en el francés y el inglés corrientes. La sociedad reduce la vida, mediante la tasa de mortalidad, a un proceso químico.”<sup>41</sup>

Pero Horkheimer y Adorno no creen que todo esté dicho, pues creen en el poder curador del olvido, están convencidos de que “el recuerdo de la naturaleza en el sujeto” podrá oponerse “al hambre de dominio” y convertir al propio pensamiento de nuevo en un “instrumento de reconciliación” y es así que no se equivocaban, pues no otra cosa es el vitalismo, particularmente el bergsonian.

---

<sup>40</sup> *Ibíd.* P. 279.

<sup>41</sup> *Ibíd.* P. 280.

Volvamos la vista hacia la historia, desandemos un poco de camino en términos de nuestra revisión para seguir avanzando en el análisis sobre el cuerpo. Recordemos que para Platón el cuerpo, grado más bajo de la mimesis, era una cárcel, galera particular del alma; el cuerpo entonces resultaba ser para los platónicos, más que algo extraño, *lo* extraño a aquello que constituía la identidad noética del hombre. El cuerpo era *algo* de lo que había que librarse para ascender y trascender. Pero esta negación sería superada poco después por Aristóteles, éste rescatará al cuerpo como sustancia en tanto que es en el cuerpo mismo donde se genera la diferencia y la unidad del ente vivo y de la persona, por supuesto. Para Aristóteles el cuerpo es entendido como cuerpo organizado desde el cual y a partir del cual la sustancia se identifica, en el cual acaece la forma, el humus en el que se germina el alma, diremos nosotros. El cuerpo así visto es cuerpo animado, inconcebible sin estar íntima e inseparablemente relacionado con el alma. Cuerpo que es unidad y totalidad pero una totalidad que está constituida por partes, por órganos en los que se concretiza su estar animado. A partir de Aristóteles el cuerpo deja de ser entendido, al menos por un tiempo, como mera cosa, y comienza a ser visto como "(...) una multiplicidad de funciones integradas en una actividad substancial. Y a eso es a lo que llamamos organismo."<sup>42</sup> Para esa tradición que va de Parménides hasta Platón, el cuerpo es un lastre, algo que cubre el sentido racional de las cosas, y en cualquier caso aquello de lo que el alma tiene que librarse para ascender al verdadero saber. Para Aristóteles, por el contrario, el cuerpo es la adecuada expresión de la sustancia, y por tanto su modo propio de mostrarse. El cuerpo entonces es la máxima expresión de la forma. El problema señalado por Adorno y Horkheimer resulta cuando se quiere hacer del hombre un ente, al contrario de los griegos de la tragedia, de los griegos olímpicos o del mismo Aristóteles que plantearon una relación de encuentro entre el hombre y las cosas, entre el hombre y el mundo y entre el espíritu y el cuerpo, relación esta última fundacional de la persona.

Demos un salto cuántico y escuchemos ahora lo que Ricoeur nos tiene que decir. Para él los cuerpos son los primeros particulares de base. "Esta prioridad reconocida a los cuerpos es de la mayor importancia para la noción de persona. Puesto que, si, como diremos más tarde, es verdad que el concepto de persona es una noción no menos primitiva que la de cuerpo, no se tratará de un segundo referente distinto del cuerpo, como el alma cartesiana, sino, de un modo que quedará por determinar, de un único referente dotado de dos series de predicados, predicados físicos y

---

<sup>42</sup> Hernández Pacheco, J. *Hypokeímenon*. Ed. Encuentro. Madrid. 2004. P. 107.

predicados psicológicos.”<sup>43</sup> Para Ricoeur lo que las personas hacen, lo que las personas son, es poseer un cuerpo, y el cuerpo propio, esto es, *mi* cuerpo, es, ante todo, algo mío.

Para Ricoeur es de capital importancia abordar el problema de la persona vía el problema del cuerpo en vez de hacerlo mediante los acontecimientos mentales, pues hacerlo de este modo conlleva la ventaja de eliminar la hipótesis de una atribución doble, el alma (o la consciencia) por un lado, y el cuerpo por otro. Es nuestra convicción, junto a Ricoeur, que “Es la misma cosa la que pesa sesenta kilos y la que tiene tal o cual pensamiento (...) La persona no podrá ser tenida por una *conciencia pura* a la que se añadiría a título secundario un cuerpo, como ocurre en todos los dualismo de cuerpo-alma.”<sup>44</sup>

Por ello, el pensar a la persona desde su unidad psico-física, al modo en que lo hace Bergson nos abre los ojos y nos permite llegar aún más lejos de lo que llegó Ricoeur, pues más que “éste cuerpo mío” hemos de pensar “este cuerpo que soy”, y debido a esto es que cuando nada externo me quita la atención, no hay cosa que considere más grave que los problemas de mi cuerpo, como en una vuelta reflexiva hacia nosotros mismos descubrimos a nuestro cuerpo como aquello que en primera y última instancia somos. La conciencia del cuerpo, la “experiencia del cuerpo” deviene entonces algo más que una “representación”, algo más que un simple “hecho psíquico”, resulta ser un voltear los ojos hacia uno mismo, arreglar un encuentro entre lo “psíquico” y lo “fisiológico”, entre el “para sí” y el “en sí”, a relacionar lo “psíquico” con lo “fisiológico”, tal y como sucede en todo tiempo con el homo humus, que como se sabe es, para nosotros, el fenómeno central de la existencia, donde la fusión del alma y del cuerpo se da en el acto, donde acontece la sublimación de la existencia biológica en existencia personal.

El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: anima y mantiene la vida, da la continuidad. Pero también el propio cuerpo es el propio punto de vista sobre el mundo, tal y como el presente es el punto de vista sobre el tiempo de toda presencia. El cuerpo así entendido está siempre situado en el centro del mundo, cuerpo pivote del mundo.

Ricoeur distingue al propio cuerpo no porque haya descubierto que la persona es cuerpo, sino que se queda un paso atrás, sigue pensado el cuerpo como objeto, aunque privilegiado, pero como objeto. Nos dice que el propio cuerpo es constantemente percibido mientras que las otras cosas del mundo no y que de ellas puedo apartarme mientras que del propio cuerpo no. Para Ricoeur el propio cuerpo es un objeto que no nos abandona nunca, que su permanencia es una permanencia

---

<sup>43</sup> Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores. México. 2006. P. 9.

<sup>44</sup> *Ibíd.* P.13.

con el sí mismo. Y al ser así se pregunta ¿puede el cuerpo propio ser todavía un objeto? Para nosotros como para Bergson evidentemente no, en cambio Ricoeur, al menos en un primer momento, parece quedar corto pues no termina por afirmar y aceptar que la persona es impensable sin su cuerpo porque ella es, básicamente y en términos biológicos, cuerpo vivo, organismo complejo, cuerpo espiritualizado o su quiasmo si se quiere; duración encarnada, cuerpo que exhala y es duración.

Para Bergson el cuerpo es, principalmente, un sistema vivo, un organismo cerrado, complejo, que al mismo tiempo se abre al mundo y se relaciona con el exterior vía sus sentidos, su percepción y su actuar. Un cuerpo, que en cada caso es y hace individuo, que muy al contrario de una homogeneidad es heterogéneo, diverso, en constante transformación, un organismo de organismos que deviene, crece, disminuye, se regenera, envejece y con el tiempo pierde o gana vitalidad. Cuerpo finito, cuerpo mortal; sin embargo, potencia y capacidad limitada de vigorización y, en ciertos casos, de regeneración. El cuerpo es, para el bergsonismo, "... una unidad de acción que proyecta las posibilidades de la existencia del ser vivo... una tendencia, una progresión y la fuente de posibilidades de existir del individuo"<sup>45</sup>. Cuerpo entonces condición de posibilidad de la individuación, base orgánica de la persona, humus de la autoconsciencia de la duración.

Cuando Bergson piensa el cuerpo, o mejor dicho, la relación de éste con el espíritu, no podemos ignorar los vasos comunicantes que consideramos hay con las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Sobre todo porque nos resulta interesante poner a Bergson a dialogar con su compatriota racionalista para ver cómo es que nuestro autor llega a conclusiones disímiles en cuanto a naturaleza y grado. Y esto más allá de que ambos guardan relación en cuanto al punto de partida de su investigación y en tanto que Bergson, a partir de Descartes, realiza una de las tareas a las que, a su decir, ha de comprometerse todo filósofo. Esto es, a retomar las vetas del pensamiento filosófico que otros nos han legado y a aportarles, más que a renegarles, para enriquecer el pensamiento humano y superar los niveles a los que ha llegado.

Para Descartes "(...) alma y cuerpo, son en realidad substancias diferentes recíprocamente entre sí (...) no concebimos a ningún cuerpo sino como divisible y, por el contrario, a ningún alma sino como indivisible (...) de modo que sus naturalezas no sólo son diversas, sino también en cierto

---

<sup>45</sup> *Ibíd.* P. 50.

modo contrarias.”<sup>46</sup> Bergson, muy al contrario, nos dirá que no se puede concebir a la persona humana como un compuesto de sustancias autónomas y diferentes recíprocamente entre sí, que, desde nuestra experiencia, no se puede concebir al alma sin el cuerpo aunque tal vez, en otras esferas, esto pueda ser posible. El alma para Bergson, en su calidad de entidad autoconsciente, dependería del cuerpo en tanto que ambos forman un conjunto indivisible, en tanto que gran parte de esta autoconsciencia es el saberse cuerpo, saberse un organismo total. Y lo mismo que no se puede dividir al alma, tampoco se puede dividir fácticamente un cuerpo vivo, que es una totalidad orgánica, sin darle muerte o cambiarle su naturaleza.

El “Yo” cartesiano descansa en la mente, es vida mental, es la esencia que precede al existir. Para Bergson el “Yo” es el resultado de un organismo vivo que se percibe e intuye como duración, es existencia re-flexionante, que a un tiempo que es, se piensa y viceversa. En la tercera meditación, es interesante ver cómo Descartes habla del tiempo y la autoconsciencia como de una duración, cómo vislumbra la idea de la unidad orgánica que son cuerpo y alma fundidos en una misma totalidad, aunque al final entra en contradicciones dejando su recorrido trunco. En este sentido y por las ganancias en juego, nos atrevemos a decir, con buenas posibilidades de errar en la apuesta, que Descartes no termina de seguir la veta que descubre y que Bergson recuperará y estallará después:

(...) cuando me doy cuenta de que existo, y recuerdo haber existido hace algún tiempo, y cuando tengo varios pensamientos y alcanzo a discernir su número, adquiero las ideas de la duración y del número, que luego puedo transferir a cualquier otra cosa (...) Si se atiende a la naturaleza del tiempo, es obvio que para conservar una cosa cualquiera en cada momento que dura, se precisa la misma fuerza y acción que para crearla de nuevo, si no existiese. De este modo una de las cosas manifiestas por la luz natural es el hecho de que la conservación difiere de la creación sólo según el pensamiento (...) mi existencia radica únicamente en ser una cosa que piensa. Y aunque quizás (o mejor dicho, ciertamente, según diré más adelante) tengo un cuerpo que me está unido estrechamente, puesto que de una parte poseo una clara y distinta idea de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa que piensa, e inextensa, y de otra parte una idea precisa de cuerpo, en tanto que es tan sólo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo, y que puedo existir sin él (...) La naturaleza me enseña también, mediante los sentidos del dolor, del hambre, de la sed, etc., que no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido

---

<sup>46</sup> Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Ed. Porrúa. México. 1993. P. 64.

a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él. Por lo demás, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor, por tanto, sino que recibiría esa lesión en el mero intelecto, como el navegante ve si se rompe algo en la nave; o cuando el cuerpo ha menester de alimento o de bebida, lo concebiría estrictamente, y no tendría las confusas sensaciones del hambre y de la sed, ya que esas sensaciones de la sed, el hambre, el dolor, etc., no son más que ciertos modos confusos de pensar producidos por la unión y como por la mezcla del alma con el cuerpo (...) es manifiesto que mi cuerpo, o mejor dicho, yo mismo en conjunto, en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma, puedo recibir beneficios y perjuicios de las cosas que me rodean.<sup>47</sup>

Parece que, insospechadamente, Descartes es bastante más cercano a Bergson de lo que se puede creer a primera instancia. Como se puede ir viendo, en ambos es gracias a la memoria, que enlaza el presente con el pasado, que el ser humano puede distinguir la verdad de un hecho del que tiene experiencia y así asegurarse de que no ha sido engañado, o que ha errado por la vía de la percepción sensorial. Todo pareciera indicar que, en este caso, la memoria bergsoniana guarda relación con la *res cogitans* cartesiana en tanto que ambas pueden ser entendidas como órganos intelectuales que nos permiten intuir la duración de las cosas. Esto último nos dirá Bergson, ya un trecho más adelante que Descartes, debido a que la memoria es ella misma duración y, aún más lejos, que es gracias al hecho mismo de que distinguimos que una cosa dura, que inferimos la propia duración, pues esta conciencia de la duración en la realidad es autoconciencia de la duración interior.

Podríamos cuestionar el dualismo cartesiano mente-cuerpo proponiendo, como Bergson hace, una suerte de insolubilidad entre los dos términos, sin embargo nos parece suficiente, por el momento, con señalar la importante labor que Descartes realizó al abrir esta brecha que, por alguna razón, dejó de transitar.

Una interesante teoría acerca del cuerpo se encuentra en el libro dos de la *Ética* spinoziana. Para Spinoza, y sobre todo desde la interpretación que Deleuze realiza de su pensamiento<sup>48</sup>, un cuerpo es individualidad, y su individualidad se define por el hecho de su permanencia más allá del complejo cambio al que está expuesto y del que es parte. Un cuerpo, que es más que la suma de todas sus partes, se mantiene a través de todos los cambios que lo afectan, ya en su totalidad o en

---

<sup>47</sup> Ibid. P. 48.

<sup>48</sup> Cfr. *Les cours de Gilles Deleuze. "Spinoza"*. [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)

su parcialidad. En Spinoza, la permanencia es capital cuando se refiere a un cuerpo, ya que tal y como Bergson lo piensa, el cuerpo spinoziano es un organismo complejo y compuesto al infinito en tanto a sus posibilidades.

En Spinoza encontramos también la teoría de los afectos *-affectus-*, dos de ellos que son fundamentales: la tristeza y la alegría. Afectos que se dan en, a través y por el cuerpo. Una explicación sencilla de ellos sería: en el caso de la experiencia del afecto de la alegría la potencia de actuar de un cuerpo está aumentada; en el caso de experimentar un afecto de tristeza, la potencia de actuar del cuerpo disminuye. Por lo anterior, podemos considerar que el spinoziano es un cuerpo-patético, es decir, un cuerpo que padece y que en gran medida es un cuerpo de afecciones y pasiones.

Una de las cuestiones fundamentales de la filosofía spinoziana, al menos para nuestro propósito, es que en ella se señala nuestra ignorancia sobre aquello de lo que es capaz un cuerpo. Deleuze diría que se ha parlotado tanto sobre el alma y el espíritu como se ha ignorado lo que un cuerpo puede. Ahora bien, en Spinoza un cuerpo debe ser definido por el conjunto de las relaciones que lo componen, por su poder de ser afectado, ya que -aquí Deleuze nos presenta a un Spinoza bastante socrático-, mientras no se sepa el poder de afección de un cuerpo, del propio cuerpo, no será posible llevar una vida prudente ni acceder a la sabiduría. A una sabiduría, claro está, que es una sabiduría sobre la vida ya que parte de ella misma, parte de la organicidad.

No sabemos de lo que es capaz el cuerpo, sin embargo podemos adelantar un poco y decir que es a partir del cuerpo, gracias a él, que acaece la persona, que el proceso perenne de la construcción de identidad se origina. En varias ocasiones podemos encontrar en la *Voluntad de Poder* nietzscheana la idea de que *quizá cualquier desarrollo del espíritu se reduce únicamente al cuerpo*. Para Nietzsche el cuerpo es un campo de fuerzas jerarquizadas como activas y reactivas: por esto un cuerpo es siempre en buena medida producto del azar. Cuerpo-campo energético, conjunto dinámico de fuerzas, azar, relaciones múltiples y devenir, energía creadora y movimiento:

<<Todo el fenómeno del cuerpo, desde el punto de vista intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir y de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar>>. Las fuerzas activas del cuerpo, he aquí lo que hace del cuerpo un <<sí mismo>> y lo que define a este <<sí mismo>> como superior y sorprendente: <<Un ser más poderoso, un sabio desconocido –que tiene por nombre “sí mismo”. Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo>> <<¿Qué es lo que es activo? Tender al

poder>>...Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa.

Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias<sup>49</sup>

¿Y qué otra cosa es el proceso de construcción de la identidad personal, sino una constante creación de formas aprovechando y explotando las circunstancias? En este caso podemos ir entendiendo al proceso de construcción de la identidad personal como de uno hecho de florecimientos de formas y sentidos, florecimientos que en este caso son la expresión de la energía creadora, del poder de autotransformación, y quizá, en código nietzscheano, de las fuerzas dionisiacas. Si, como vemos, una primer definición de la actividad es el poder de transformación, entonces me atrevería a decir que la primera definición de los florecimientos de la identidad personal sería algo así como que estos son manifestación del *movimiento creador de formas que surge de la energía capaz de transformarse*. Los florecimientos de la identidad como *expresión corpórea y terrenal, durable e intempestiva, del devenir*.

Cuerpo-campo de fuerzas, cuerpo-voluntad y acción, donde se da "(...) la relación de las dos cualidades de la voluntad de poder, la negación y la afirmación; la relación de la propia voluntad de poder con el eterno retorno; la posibilidad de una transmutación como nueva forma de sentir, de pensar y sobre todo como nueva forma de ser."<sup>50</sup>

Ante todo somos cuerpo, antes que otra cosa y frente a toda realidad estamos como cuerpo. Demos un paso al frente y consideremos lo dicho por Jean-Luc Nancy. Para él "El cuerpo es un objeto dado a un pensamiento finito. De allí su afirmación fundamental (...) su insistencia en que "No tenemos un cuerpo, sino que somos un cuerpo"<sup>51</sup> En Nancy, el cuerpo es lo que acontece; pero, por supuesto no algo que acontece de una vez y por todas, sino una sucesión de eventos determinados en sí mismos. El cuerpo, que en cada caso somos cada uno de nosotros, es en Nancy tanto experiencia interior como exterior. Su frontera es la piel que lo envuelve, en la piel es donde se da el encuentro físico de lo alterno con lo propio, vivimos en este sentido a flor de piel. Nuestra exposición al exterior ocurre a través del cuerpo, por medio de la piel. Entendido desde la epidermis, el cuerpo es intersección de sensaciones. Gracias a la piel entramos en contacto con el exterior y con el cuerpo propio. Es desde Nancy que podremos entender al cuerpo-única

---

<sup>49</sup> Deleuze. G. *Nietzsche y la filosofía*. Ed. Anagrama. Barcelona. 2002. P. 63.

<sup>50</sup> *Ibíd.* P. 103.

<sup>51</sup> Vásquez Rocca, A. *Ontología del cuerpo y estética de la enfermedad en Jean-Luc Nancy; de la técnica de los cuerpos a la apostasía de los órganos*. Eikasía. Revistadefilofia.org Mayo 2012. Pp. 59-70.

propiedad, cuerpo ser aquí y ahora que permite, desde su ser superficie, la exposición de la existencia.

Según Nancy, la pregunta por el cuerpo está ligada desde su génesis a la clásica dualidad entre el cuerpo y el alma de cuño platónico-cristiano; dualidad hasta tal punto decisiva en la configuración de los discursos occidentales que aún hoy parece difícil pensar el "cuerpo" sin oponerlo del modo más natural al "alma" o al "espíritu". En principio, para Nancy se trata de deconstruir esta oposición en todos los discursos que de una u otra forma participan de este modo de pensar la cuestión. Sin embargo, también reconoce al interior de la tradición análisis célebres como los de Aristóteles, Santo Tomás, Spinoza y Descartes, donde la "diferencia" entre el cuerpo y el alma podría ser interpretada de modo muy distinto que como una simple oposición.<sup>52</sup>

Al referirse a los pensadores arriba citados en su conjunto, Nancy afirma lo siguiente: "...por muy sorprendente que pueda parecer, el alma en todas estas 'figuras' de nuestra tradición no representa *otra cosa* que el cuerpo, pero ante todo el cuerpo fuera de sí, o este otro que el cuerpo es para sí mismo, por estructura"<sup>53</sup>. Así visto "El cuerpo es material. Es denso e impenetrable"<sup>54</sup>, tiene como característica el ser una exterioridad ni pensante ni pensable en sí misma, alteridad fuera del pensamiento pues más allá de él no hay nada. Sin embargo, como ya hemos visto Nancy piensa distinto, para él el cuerpo- exterioridad trata:

(...) de la piel tensa sobre su propia caverna sonora, un vientre que se escucha y se extravía en sí mismo al escuchar el mundo. El hombre mismo – su ser o subjetividad –, nace con su primer grito, con la expansión súbita resonancias y tonos intrauterinos, de una cámara de sonido donde resuenan a la vez lo que arranca y lo que lo llama, poniendo en vibración la embocadura de la carne en su venir al mundo. Se trata del sonido escrutado por sí mismo, como fenómeno acústico original, y sentido que resuena en el cuerpo<sup>55</sup>

Cuerpo-evidencia en tanto que posibilita la exposición infinita de la existencia. La idea arriba citada es la de cuerpo que brota desde sí mismo, la de un brotamiento/florecimiento de la

---

<sup>52</sup> *Ibíd.* P. 60.

<sup>53</sup> *Ibíd.* P. 61.

<sup>54</sup> Nancy, J-L. *Indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*, Editorial: La Cebra. Buenos Aires. 2007.

<sup>55</sup> Nancy, J-L. *A la escucha*. Editorial: Amorrortu, Buenos Aires, 2007. Pp. 20-24.

subjetividad desde el interior de un cuerpo que, por sus tensas fronteras exteriores, permite la autoconciencia ya que nos limita a la vez que nos permite reconocernos y reconocer el mundo vía las resonancias que en él y desde él reverberan. Esta última definición del cuerpo sin duda se asemeja a la propuesta heideggeriana del cuerpo como *lugar de apertura del ser*, cuerpo-*locus* de existencia.

Es interesante ir viendo cómo el cuerpo mismo que posibilita a la persona y a la autoconciencia de la duración, es también la posibilidad de la existencia aquí y ahora, presente encarnado, cuerpo-exposición de la existencia, cuerpo-superficie.

Como se ha dicho, el cuerpo, en tanto que complejo, es un organismo constituido de organismos que, aunque puede ser estudiado desde sus partes, es siempre mucho más que la suma de todas ellas. Y en esto coincidimos con Nancy, en que cada parte del cuerpo tiene en sí misma el valor de lugar de exposición del ser y que en ninguna de ellas hay algún *telos* externo, el organismo no quiere más que vivir, trabajar por permanecer hasta su decaimiento.

Si para Descartes la única verdad clara y distinta es la del pensamiento, para Nietzsche, Nancy, y en cierta medida Spinoza y Bergson, la verdad más clara y distinta es la de este cuerpo que, existiendo siempre en el aquí y ahora, lo hace desde todas sus partes, desde su unicidad y desde su propia duración.

Nancy nos dice que la palabra más fascinante y quizás más decisiva de Freud es póstuma y rastreable apenas a una nota: "*Psyche ist ausgedehnt: weiss nichts davon*. La psique es extensa: (pero) no sabe nada de ello"<sup>56</sup>. Es decir, tal y como citamos al inicio, la psique tiene sus bases en lo orgánico, la psique es cuerpo y esto precisamente es lo que se la ha escapado a más de uno. Ignorar que el cuerpo es cuerpo-psique es no-(poder/querer)-saber-se. Según algunos el pensamiento trata de tocar al cuerpo y esta idea resulta, desde lo aquí dicho una desafortunada ilusión, pues el pensamiento brota a través del cuerpo mismo. "El pensamiento aparece así como tacto del cuerpo, como "condición de un verdadero pensamiento"<sup>57</sup>; así es como podemos entender la idea de una psique como *res cogitans-extensa*. La particular geografía del cuerpo se entiende desde el saber que en él hay un movimiento centrífugo y centrípeto constante, por ello el cuerpo es cuerpo-devenir, es fuera/dentro y centro. "No es un azar que la tópica haya

---

<sup>56</sup> Nancy, J.L. *Corpus*. Arena Libros. Madrid. 2000. P. 20.

obsesionado a Freud: el “inconsciente” es el ser-extenso de Psique, lo que siguiendo a Lacan algunos llaman sujeto, lo singular de una carnación”<sup>58</sup>.

Duración encarnada, el cuerpo es encarnación. Nancy entiende a esta encarnación también como un agujero negro, pues remite a “lo propio tragándose a sí mismo hasta el vacío de su centro, en el abismo donde el agujero absorbe hasta sus bordes (...) Esta pura inmanencia es el fin de la exterioridad, aquí el sentido va directamente sobre lo sensible, y no sale de eso, es el puro sentirse que acaba en vaciamiento, porque hay un verdadero engullimiento de sí en donde se “absorbe hasta sus bordes”<sup>59</sup>. Y todo agujero negro es también una concentración de energía sin precedente, apertura a lo desconocido, fuerza de atracción gravitatoria que como centro de energía en constante cambio y acumulamiento, crecimiento y decrecimiento simultáneos según la perspectiva que contiene un sinfín de posibilidades y ofrece una apertura hacia lo inédito.

Cuerpo-agujero negro, engullimiento y absorción de sí que se da en un cuerpo que “(...) es el lugar que abre, que separa (que da) lugar al acontecimiento”<sup>60</sup>.

El cuerpo es también algo más básico, algo que ocupa un lugar en el espacio, algo que tiene densidad. Cuerpo-peso que siendo afectado por la gravedad se mantiene unido a la tierra junto con otros cuerpos. Por ello, tarea fundamental del cuerpo es hacerse de un lugar, y ese acto de darse y conquistar su propio espacio es el *tener lugar* en la existencia, lo que constituye su mundo. El cuerpo que es peso, a su vez pesa la realidad y es siempre pesado directamente por la alteridad. Y esto de manera simultánea, cuestión no sólo posible, sino constatable en el caso del sistema solar y nuestro sistema planetario. Donde la Tierra lo mismo gira en torno al sol que la atrae y la pesa al tiempo que ella misma atrae y sopesa al satélite lunar que ilumina sus noches y excita las mareas. En este sentido, Nancy nos dirá que ser pesado siempre demanda el concurso de otro cuerpo y, por obvias razones, también la extensión de un mundo. Así, podemos ver que la existencia de un cuerpo está inextricablemente vinculada a la existencia de otros cuerpos, el cuerpo es siempre en una "comunidad de cuerpos" y no sólo porque un cuerpo se reconoce en la alteridad y a partir de ella como individuo y como actor, sino porque es en los límites de lo otro que conoce y traza sus propios límites. Esto quiere decir que como cuerpo no se "es" más que con los otros, que si "somos", somos juntos los unos con los otros y expuestos entre nosotros. Hay un

---

<sup>57</sup> Ibid. P. 18.

<sup>58</sup> Ibid. P. 21.

<sup>59</sup> Ibid. P. 67.

<sup>60</sup> Ibid. P. 32.

yo siempre que ese yo está entre otros, el otro es el espejo horadado en el que nos reflejamos y a partir del cual vemos y experimentamos más allá de nosotros mismos.

Estar en común, o estar juntos, y aún más simplemente o de manera más directa, estar entre varios (*être à plusieurs*), es estar en el afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y es tocar. El 'contacto' -la contigüidad, la fricción, el encuentro y la colisión- es la modalidad fundamental del afecto. Ahora bien, lo que el tocar toca es el límite: el límite del otro -del otro cuerpo, dado que el otro es el otro cuerpo, es decir lo impenetrable (penetrable únicamente a través de la herida, no penetrable en la relación sexual en que la "penetración" es nada más un tocar que empuja el límite más allá). Toda la cuestión del co-estar reside en la relación con el límite<sup>61</sup>.

El límite es también donde termina aquella zona de seguridad, el más allá de nuestro umbral que demarca la capacidad de ser afectado sin padecer en demasía. El límite, que tiene una relación íntima con el otro, es también importante fuente de dolor, por donde brotan y llegan un sinnúmero de afecciones que no pasarán sin antes dejar su huella. Recordemos que Schopenhauer consideraba al dolor como fuente de autoconocimiento y axioma de la existencia; lo mismo que hace Nietzsche, pero pensado más bien en términos de salud/enfermedad, del cuerpo jovial y el cuerpo decadente, jovialidad y decadencia que son maneras de medir los límites y las capacidades de un cuerpo capaz de devenir más poderoso o decaer a la ruina y a la muerte. Pero nos interesa la idea del dolor debido a lo dicho sobre el cuerpo como cuerpo-patético. El dolor conlleva sufrimiento y la experiencia del que sufre es una que vuelve corpóreo lo dado por supuesto, pero también el dolor es muestra fehaciente de la duración interna que habita y vivifica al cuerpo, pues al hablar de dolor hablamos de una afección que está ahí, que permanece un lapso de tiempo en el que se profundiza o decrece. Esto es, el dolor hace corpórea al alma y al cuerpo mismo, nos muestra el paso del tiempo en carne propia. Dolor que atestigua la duración interna en tanto que todo dolor viene de un acontecimiento pasado y se proyecta más allá del presente, el dolor nos remite y muestra las partes del cuerpo, nos recuerda de la existencia, en muchos casos, de un órgano o una extremidad que dábamos por sentada o incluso habíamos olvidado por su funcionamiento armónico y silencioso. En este sentido, el dolor que corporiza nos explica cómo es que el que algo se haga corpóreo es encarnación. Del dolor, de la enfermedad, no hay escape posible, se ha de enfrentar, vencer o sucumbir. "El dolor insiste en abatir al dualismo que jaquea

---

<sup>61</sup>. Nancy, J. L. *Indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*. Ed. La Cebra. Buenos Aires. 2007. P 58.

desde hace siglos a la cultura occidental. El cuerpo es, sin embargo, el soporte material, el operador de todas las prácticas sociales y de todos los intercambios entre los sujetos. Que ocultar el cuerpo sea signo de salud muestra, con toda la fuerza de la evidencia, que la discreción se impone por sobre las manifestaciones tendientes a recordarle al hombre su naturaleza carnal<sup>62</sup>.

El cuerpo vivido como centro de intencionalidad, el cuerpo-foco de toda acción

(...) expone la fractura del sentido que la existencia constituye. El cuerpo es el límite del sentido, su borde, que se expone y da lugar al sentido y las interpretaciones. ¿Quién más en el mundo conoce algo como el cuerpo? Es el producto más tardío, el más largamente decantado, refinado, desmontado y vuelto a montar de nuestra vieja cultura. (...) El cuerpo es la gravedad, y lo es con su espesor de muro o de prisión, o con su masa de tierra amontonada en la tumba<sup>63</sup>

El cuerpo se expone, es la manifestación materializada, encarnada, del ser, "(...) el cuerpo es *el ser expuesto del ser* (...) y lo que somos: cuerpos numerosos, espaciados, enfrentados y afrontados, gozosos y sufrientes, cuerpos impropios, intrusados, políticos de un extremo al otro."<sup>64</sup> El cuerpo es nuestra posibilidad de ser, de estar en el mundo y con los otros, de actuar, socializar, intercambiar, de afectar y ser afectados. Por eso el cuerpo junto con sus límites y libertad de movimiento es también la primera condición de lo político, el pilar de carne y hueso de nuestra existencia.

Cabe precisar que con "alma" nosotros, como Nancy y el Bergson de *Materia y memoria*, designamos a aquella dimensión que en ocasiones se experimenta como un *fuera de sí del cuerpo*, al cuerpo psico-patético que, sintiendo desde sus bases orgánicas, buena cantidad de veces se siente fuera de sí mismo. En otras palabras y siendo precisos, con "alma" nos referimos a la dimensión psíquico-mnémica/espiritual, a lo que Bergson llanamente refiere como la memoria. Y es que hemos decidido acercarnos por este camino a la idea bergsoniana de la relación del cuerpo con el espíritu pues desde el momento en que se concibe a cuerpo y espíritu articulados o en íntima e insoluble relación, el cuerpo ya no es, esencialmente, distinto del alma. "Bergson

---

<sup>62</sup> Ibid. P. 60.

<sup>63</sup> Ibid. P. 61.

<sup>64</sup> Ibid. P. 70.

concibe al hombre como encarnado (...) el hombre, que es sobre todo alma, alma contemplativa, es también un ser corporal y encarnado, encarnado en su cuerpo individual, encarnado, también, en un mundo”<sup>65</sup>.

Dice Nancy parafraseando a Aristóteles... "*Cuerpo quiere decir muy exactamente el alma que se siente cuerpo. O el alma es el nombre del sentir del cuerpo, es el ego que se siente otro ego. Podríamos decirlo tomando todas las figuras de la interioridad consigo misma frente a la exterioridad: el tiempo que se siente espacio, la necesidad que se siente contingencia, el sexo que se siente otro sexo. La fórmula que resume este pensamiento sería: el dentro que se siente fuera.*"<sup>66</sup>

Como hemos visto Nancy intenta dar cuenta del lugar que ocupa el cuerpo en el mundo y desde una hermenéutica de la alteridad. En Nancy vemos un elogio sufrido del cuerpo y una concepción del mismo como el espacio de la metamorfosis muy similar a lo que es nuestra idea del *homo humus*. Para Nancy, en nuestro cuerpo "(...) dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas, penetramos y somos penetrados, amamos"<sup>67</sup>. Cuerpo humano, demasiado humano, cuerpo tierra de nuestras labranzas y germinaciones, base orgánica de la persona.

El cuerpo es para Nancy una certidumbre confundida, hecha astillas... las manifestaciones del cuerpo, sus vibraciones, su anatomía como destino y su morfo-fisiología, las situaciones de posibilidad de los gestos, son aquellas que nos graban y otorgan no sólo una posición ética, sino también, y esencialmente, estética en la constitución de nuestra subjetividad. Fuerza, la galanura, el arrojo o el júbilo no sólo responden a un modo ético, sino que originariamente son imágenes estéticas que suministran los cuerpos. El cuerpo, así deliberado, se asienta como comportamiento y gesto, como *ethos* y *pathos*<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> Barlow, M. *El pensamiento de Bergson*. FCE. México. 1968. P. 94.

<sup>66</sup> Vásquez Rocca, A. *Ontología del cuerpo y estética de la enfermedad en Jean-Luc Nancy; de la técnica de los cuerpos a la apostasía de los órganos*. Eikasía. Revistadefilofia.org Mayo 2012. Pp. 59-70.

<sup>67</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *El Cuerpo sin Órganos*, 2000. *El Anti Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. Paidós. Barcelona. 1995. P. 156.

<sup>68</sup> Vásquez Rocca, A. *Ontología del cuerpo y estética de la enfermedad en Jean-Luc Nancy; de la técnica de los cuerpos a la apostasía de los órganos*. Eikasía. Revistadefilofia.org Mayo 2012. P. 80.

En Bergson el cuerpo es una evidencia, un dato inmediato de la conciencia, tiene un lugar central en toda su obra sobre todo porque es una de las manifestaciones más complejas, bellas y acabadas de la vida. Ya veremos incluso cómo es que el cuerpo se sitúa incluso como piedra clave de su ontología.

“(…) existe una (imagen) que contrasta con todas las otras por el hecho de que no la conozco exclusivamente desde afuera por percepciones, sino también desde adentro por afecciones: es mi cuerpo.”<sup>69</sup> El cuerpo desde el que nos reconocemos y que una vez reconocido nos permite asegurar nuestra existencia, algo así como que *sé que existo porque soy consciente de mi propio cuerpo*. “*Mi cuerpo, objeto destinado a mover objetos, es pues un centro de acción*”<sup>70</sup> y es la posibilidad de la libertad, de la elección y la decisión que le dan su valor distintivo al hombre, pues es desde el cuerpo que actuamos, es el cuerpo el que de hecho actúa. Unos dirán que la mente es la que actúa u ordena la acción y por ello el movimiento del cuerpo es una acción secundaria; sin embargo, cabe preguntarnos con Bergson si realmente “¿Puede concebirse vivo al sistema nervioso sin el organismo que lo nutre, sin la atmósfera en la que el organismo respira, sin la Tierra que esta atmósfera baña, sin el sol alrededor del cual la Tierra gravita?”<sup>71</sup>

El cuerpo así visto es cuerpo-enlace, que nos liga y gracias al cual estamos inseparablemente re-ligados al mundo y a la materia. “Nuestro cuerpo, con las sensaciones que recoge por un lado, y los movimientos que es capaz de ejecutar por el otro, es pues efectivamente lo que fija nuestro espíritu, lo que le da el lastre y el equilibrio”<sup>72</sup> Cuerpo orientado a la acción y por ello límite y limitante de la vida del espíritu. Yendo un poco más lejos podríamos hablar que en Bergson hay una idea implícita del cuerpo-religioso en tanto “religión” viene etimológicamente de *religio* que a su vez declina del verbo *religare* (formado de *re-* nuevo o de *res-cosa*, y de *ligare*-amarre), siendo así que el cuerpo-religioso se refiere a que es nuestro amarre con la Tierra, la liga que une al mundo material y al mundo del espíritu, el enlace que se actualiza y que es siempre nuevo, la cosa que nos une con la alteridad.

Y no es tomarse una licencia demasiado ligera el decir que para Bergson, como para los griegos, el cuerpo-religioso es también cuerpo-sagrado, valor fundamental y fundante de la persona, pues sin él nada humano sería posible, no ya el arte, no el amor ni la filosofía. Para esto hay que entender a

---

<sup>69</sup> Bergson, H. *Materia y Memoria*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2006. P. 33.

<sup>70</sup> *Ibíd.* P. 36.

<sup>71</sup> *Ibíd.* P. 40.

<sup>72</sup> *Ibíd.* P. 181.

lo sagrado como lo hace Mircea Eliade en su texto *Lo sagrado y lo profano*, esto es a lo sagrado como a lo *real* por excelencia, a la vez potencia, eficacia, fuente de vida y de fecundidad. Lo sagrado como lo fundamental, aquello considerado como lo más valioso: la Vida y mi cuerpo, el cuerpo que vivo.<sup>73</sup>

“Hay un sistema de imágenes que llamó mi percepción del universo y que se trastorna de arriba a abajo por suaves variaciones de cierta imagen privilegiada, mi cuerpo. Esta imagen ocupa el centro; sobre ella se regulan todas las otras; todo cambia con cada uno de sus movimientos, como si se hubiera dado vuelta a un caleidoscopio.”<sup>74</sup>Cuerpo caleidoscopio, cuerpo herramienta de indagación, construcción y acción. Cuerpo erótico en tanto que por el buscamos, conocemos y aprehendemos en un doble sentido: como medio de búsqueda y como origen de la misma, pues buscamos porque carecemos y encontramos porque podemos, porque nuestro cuerpo inacabado es también rico en ardidés, versátil en recursos.

En Bergson también encontramos la idea del cuerpo-sensomotor que nos remite a la teoría de las afecciones en Spinoza. Esto cuando nos habla de la doble facultad del cuerpo: cumplir acciones y sentir afecciones. A partir de esta idea del cuerpo Bergson comienza a hablarnos de la manera de darse el tiempo y de la forma en que el cuerpo es también, de manera simultánea, vehículo y germen de la duración<sup>75</sup>. Veamos:

---

<sup>73</sup> Pensemos tan sólo en el hecho de que, en las olimpiadas, el verdadero campeón era el cuerpo precisamente por considerársele de naturaleza sagrada, pues el cuerpo era, para estos griegos de la era de las olimpiadas, la expresión sensible de la forma: el despliegue material de lo que tiene en esa forma su principio substancial. Para los griegos la forma del hombre, su substancia, que integra e incorpora lo diferente, era esencialmente corporal, en tanto que se mostraba en la materia que trans-formaba. En la Grecia trágica la belleza era la determinación propia de los cuerpos pues propiamente lo bello no era el alma, sino el cuerpo, Esta es la gran intuición del arte griego, a saber, que el bello aparecer del espíritu es un cuerpo perfecto. Pero hay más, ese aparecer o desvelamiento es lo que ellos llamaban *aletheia* y nosotros verdad (adecuación de la cosa con su manifestación, especialmente lógica o lingüística). Luego podemos dar un paso más en nuestra síntesis, a saber, que los bellos cuerpos, precisamente en la medida en que en su belleza es lógicamente significativa y símbolo del espíritu, son *en sí mismos* verdaderos.” Cfr. Hernández Pacheco, J. *Hypokeímenon*. Ed. Encuentro. Madrid. 2004.

<sup>74</sup> Bergson, H. *Materia y Memoria*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2006. P. 40.

<sup>75</sup> Para justificar el siguiente paso que daremos y que nos llevará del Cuerpo al Tiempo, habrá que detenernos un poco en hablar sobre la temporalidad fisiológica: Concepto utilizado particularmente por las ciencias de la salud que explora la temporalidad de la evolución biológica y sus organismos participantes, y que se dedica al estudio de los organismos como unas estructuras vivas y temporales y no meramente como estructuras materiales y geométricas. Esto para ver que pasar de hablar sobre el Cuerpo a hablar sobre el tiempo no necesariamente es un salto, sino más bien un proseguir natural.

Alex Carrel, reconocido con el premio Nobel de Medicina (1912) por su trabajo en cirugía del corazón fue un temprano seguidor de Bergson, además de conocerlo personalmente. Carrel, en cierta medida inspirado por la obra bergsoniana, señala y enfatiza que la biología había descuidado la temporalidad del organismo, temporalidad que era al menos tan real e importante como su estructura espacial y nos dice: “El tiempo es realmente la cuarta dimensión de los organismos vivos. Entra como un aparte en la constitución de un tejido. Las colonias de células, u organismos, son eventos que progresivamente se desdoblán a sí mismos. Tienen que estudiarse como una historia. Un tejido consiste en una sociedad

Lo propio del tiempo es transcurrir; el tiempo ya transcurrido es el pasado, y llamamos presente al instante en que se transcurre. Pero no puede tratarse aquí de un instante matemático. Sin duda existe un presente ideal, puramente concebido, límite indivisible que separaría el pasado del porvenir. Pero el presente real, concreto, vivido, aquel del habla cuando aludo a mi percepción presente, ocupa necesariamente una duración. ¿Dónde está ubicada pues esta duración? ¿Está más acá o más allá del punto matemático que determino idealmente cuando pienso en el instante presente? Es bastante evidente que está más acá y más allá simultáneamente, y que lo que llamo “mi presente” invade a la vez mi pasado y mi porvenir... Es preciso pues que el estado psicológico que llamo “mi presente” sea simultáneamente una percepción del pasado inmediato y una determinación del porvenir inmediato... Mi presente es a la vez sensación y movimiento ... un todo indiviso.. De donde concluyo que mi presente consiste en un sistema combinado de sensaciones y de movimientos. Mi presente es por esencia senso-motor. Es decir que mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo.<sup>76</sup>

Es en la conciencia del propio cuerpo que vivimos el presente, que vivimos en un presente que arrastra el pasado y se proyecta hacia el porvenir. El cuerpo viene a ser de manera simultánea continente, contenido y lo que resulta de esa unión, es decir, la propia duración.

---

de organismos complejos que no responden de manera instantánea a los cambios del medio ambiente. La extensión temporal de un tejido es tan importante como su existencia espacial.” (ver Carrel, *The New Cytology*. 1931). Desde aquí nos será fácil ver porque Carrel nos dice que la temporalidad, mínimo, es de tres tipos: el tiempo psicológico, el físico y, el que aquí nos importa, el tiempo fisiológico. A diferencia del tiempo físico, que procede en un paso regular, el tiempo fisiológico carece de esta regularidad ya que procede en diferentes ritmos al depender de la edad del organismo. Lo que queremos señalar con esto es que hablar de organismo, o del cuerpo, y pasar a hablar sobre la temporalidad no debe sorprender a nadie pues el cuerpo es temporal, en él actúa el tiempo como desde él surge un tipo de temporalidad, esto es, de duración. Carrel nos pone ejemplos médicos interesante sobre la temporalidad fisiológica, aquí uno de ellos: una herida sana cinco veces más lentamente para un hombre de sesenta años que para un niño de diez; en una herida cuya sanación es demorada por la infección, la sanación se acelera una vez que se cura la infección, como si recapturara el tiempo perdido. Como podemos ver, conocer este tipo específico de temporalidad, o de duración, es fundamental para cualquiera que espere entender algo sobre la vida y los organismos. Bergson arguye que -y al menos hasta dónde sabemos actualmente no se equivocó-, cada célula es ella misma un organismo, que hay organismo multicelulares, que la cadena asciende hasta niveles insospechados de complejidad y que por ello el cuerpo puede y debe ser entendido como un organismo complejo compuesto de una multiplicidad de organismos de diferente cualidad. Ahora, si contamos con que cada organismo y suborganismo, en su visión, tiene un ritmo propio e interactúa con todos los otros organismos, podremos entender a qué se refiere Bergson con “la multiplicidad de duraciones”, pues en un mismo cuerpo con-viven ritmos distintos de duración orgánica (p.e el de las células con el del corazón o el hígado, el del sistema nervioso, el de la persona y, aún si lo queremos, el de la vida onírica mientras la persona está soñando), pero para esto último ya habrá tiempo de hablar. Cfr. Gunter, P. A. *Jerarquía temporal en Bergson y Whitehead*. University of North Texas. *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 44. 2011. Pp. 326-400.

<sup>76</sup> *Ibid.* Pp. 149-150.

El cuerpo es un corte instantáneo en el devenir de la conciencia. Pero el cuerpo sigue siendo para Bergson cuerpo objetivo, la conciencia un conocimiento, el tiempo una serie de “ahoras” que forma “una bola de nieve consigo mismo”, o que se despliega en un tiempo espacializado. Bergson no puede, pues, sino tender o distender la serie de los “ahora”: no va nunca hasta ese movimiento único por el cual se constituyen las tres dimensiones del tiempo, y no se va porque la duración se concentra en un presente, porque la conciencia se compromete en un cuerpo y en un mundo.<sup>77</sup>

Cuerpo-vehículo de nuestra voluntad y medio por el que actuamos y traemos al presente la experiencia, que actualizamos previos saberes y acciones que para cada caso son pertinentes, y que provienen, claro está, de la memoria. Cuerpo, en este sentido, que es espíritu encarnado, algo cercano a la idea de substancia aristotélica que líneas arriba hemos expuesto, pero que va más allá al entender a la fusión de ambas esferas (la corpórea y la mnémica) como el lugar de encuentro en el que acontece la persona, pero también como la base orgánica y necesaria de ambas por separado. Cuerpo-intersección porque es el lugar que da paso de una esfera (mnémica-espiritual) a otra (material-natural) y en el que se confunden y co-funden las dos vías.

... nuestro cuerpo en efecto no es otra cosa que la parte invariablemente renovada de nuestra representación, la parte siempre presente, o mejor la que a todo instante acaba de pasar. Imagen él mismo, este cuerpo no puede almacenar las imágenes, puesto que forma parte de ellas; y por eso es quimérica la empresa de querer localizar las percepciones pasadas, o incluso presentes, en el cerebro: ellas no están en él; es él el que está en ellas.<sup>78</sup>

Tan sólo querríamos agregar, debido a que la teoría del alma aristotélica dio un asomo, que de ningún modo se podría sostener algo así como la teoría de la *tabula rasa*, ni mucho menos un innatismo en Bergson, por la simple y nada sencilla razón de que Bergson es un evolucionista. Lo que esto implica es, y de manera apresurada, que en todo caso en el bergsonismo no se puede pensar que antes de que nazca y se desarrolle una persona exista una memoria en el sentido en que nos hemos estado refiriendo a ella, como resultado y parte de la persona, que es ante todo cuerpo autoconsciente de sí misma y de su continua transformación. Sin embargo, sí podríamos hablar de que existe una especie de memoria, en tanto duración, en el recién nacido o en el

---

<sup>77</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. FCE. México. 1957. P.46.

<sup>78</sup> Bergson, H. *Materia y Memoria*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2006. P. 162.

embrión aun no nato, y está memoria puede ser entendida como el instinto o la inteligencia ya potencializadas en el bebé, cachorro, brote o larva. Para ponerlo en términos más actuales, esta memoria debe ser entendida como el gen, como la información presente en el código genético, en el genoma de cada especie. Por ende, en ese nivel original, la memoria no es ni *tabula rasa* ni conocimiento innato, sino algo muy distinto: duración y evolución, energía creadora, potencia y acto simultáneamente.

Por el momento sentimos que ha sido suficiente de esta pequeña indagación sobre la dimensión corporal de la existencia humana, sobre todo porque creemos que con lo dicho podemos ir entendiendo y avanzando en la idea de cepa bergsoniana de los organismos complejos, en el saber que no hay un solo cuerpo que no sea él mismo muchos cuerpos, que no hay persona o duración que no sean ellas mismas multiplicidad. Pero antes de ahondar en esto último daremos un breve recorrido por otras áreas de interés para seguir hilando con la fina madeja bergsoniana.

### **La intuición.**

Para Bergson la intuición es central en todo proceso psíquico que pretenda comprender la vida, sumergirse en ella. Sin la intuición nos sería imposible acceder a la duración de las cosas e incluso a la conciencia de la propia duración. Es por ello que la intuición será el método que Bergson proponga no ya, aunque quizá implícitamente, para la construcción de conocimientos, como sí para toda indagación filosófica y, para el caso, para toda creación *poiética*. En este tenor Bergson nos dirá que: “La filosofía, según mi concepto, se acerca más al arte que a la ciencia (...) La ciencia no da de la realidad más que un cuadro incompleto, o más bien fragmentario; aprehende lo real por medio de símbolos que son forzosamente artificiales. El arte y la filosofía se aúnan, en cambio, por la intuición que es la base común de ambos. Yo diría que la filosofía es un género, y las diferentes artes sus especies”<sup>79</sup>

A partir de estas palabras bastantes cosas quedan en claro: por un lado el convencimiento de Bergson acerca de que el método filosófico era el de la intuición -sin embargo habría que ver por qué sí o por qué no también la intuición puede y debe ser el origen de las hipótesis científicas o de las propias del sentido común-; por otro lado, la idea de que la filosofía es un arte, por ello una propuesta heurística, una creación que además de cumplir con un alto rigor técnico y una indispensable seriedad lógica, es poética en tanto que habla y trata sobre lo inefable desde una actitud abierta y anti dogmática, con una intención estética y para que al arrojar cierta luz sobre

---

<sup>79</sup> Bergson, H. Entrevista del *Paris-Journal* del 11 de diciembre de 1910. Citado por García, M. Op. cit. P. 22.

aquello que indague, las sombras que produzca no sólo sean tenues y definidas, sino que incluso sean bellas y llenas de sentido. Ahora bien, en Bergson no podemos entender a la intuición sin antes saber qué son y qué papel juegan, desde su óptica, la inteligencia y el instinto. Sobre la inteligencia nos dirá que por más importante que ésta sea, ella sirve sobre todo para usos instrumentales, esto porque es innegable que nos proporciona una capacidad de analizar nuestro entorno y de adueñarnos de él más que cualquier otra cosa. La inteligencia es un instrumento de la razón, o la razón instrumental se debe a la inteligencia, en Bergson la diferencia entre ambos, como en muchas otras dicotomías, no es muy claro; pero Bergson desconfiaba de que la inteligencia sirviera para llegar a las profundidades más auténticas de la vida humana, para sumergirse en la duración pues le es imposible no ser pragmática y buscar la utilidad. En este sentido sigamos a Bergson en lo que nos dice en *La evolución creadora* sobre las vías evolutivas que la vida tomó en nuestro planeta. Una de ellas es la de la inteligencia que gusta de generar soluciones, de construir y resolver. Esta inteligencia, donde más potentemente se manifiesta es en los mamíferos superiores, sobre todo, evidentemente, en el ser humano debido al importante desarrollo de su sistema nervioso y su cerebro que lo han llevado a inventar los más complejos y fascinantes sistemas matemáticos. Por otro lado tenemos al instinto, sobre éste Bergson piensa que está tan intrínsecamente sumergido en la vida que no la indaga, pues el instinto actúa desde la vida pero no cuestiona ni se pregunta sobre su actuar. Donde más se desarrolló el instinto en la vida terrestre es en los insectos. Sobre todo, según Bergson, en los himenópteros. En ellos podemos ver cómo su poderosísimo instinto construye sistemas de convivencia en perfecto orden: el orden de la colmena. Pero no vemos a un himenóptero vanagloriándose o teorizando sobre la superior ingeniería o sobre su capacidad de respuesta ante el peligro de la que es capaz.

Como es claro, la inteligencia y el instinto se orientan en sentidos opuestos. Aquélla mira hacia la materia inerte, éste hacia la vida. La inteligencia es la conciencia abierta que se extiende sobre el espacio material. El instinto, en cambio, es incisivo, es la vida que "...penetra como aguja en el interior mismo de sus objetos. Supongamos ahora un instinto desinteresado primero, consciente además, capaz, por último, de darse cuenta de lo que toca. Eso *sería*, la intuición filosófica"<sup>80</sup>. Bergson, al referirse en *La evolución creadora* a la inteligencia, al instinto y a la relación que guardan entre ellos lo pone de este modo: *Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar,*

---

<sup>80</sup> García, M. Op. cit. P. 113.

*pero que, por sí misma, no hallará jamás. Sólo el instinto hallaría esas cosas; pero él jamás las buscará.*<sup>81</sup>

A diferencia de lo que la inteligencia o el instinto pueden, la intuición nos pone en contacto inmediato con el meollo de la realidad. La intuición es una especie de suma de inteligencia más instinto, es capacidad de indagar y de buscar simultáneamente. Bergson no lo pone explícitamente de este modo, pero creemos que su intención bien pudo ser el decir que, en términos evolutivos, el ser capaz de intuición, el ser capaz de hacer filosofía y, por ello, capaz de sumergirse y comprender la duración y a la evolución misma desde su propia duración es el ser mejor dotado para la sobrevivencia, la adaptación y, más que nada, para su propia trascendencia. Así entendida, la intuición puede ser, a una vez y simultáneamente, una capacidad que le viene dada a nuestra especie de manera evolutiva como una capacidad personal que nos permite evolucionar y transformarnos.

La filosofía para Bergson, al ser intuitiva, no es, pues, un sistema y no debe serlo. Lo que en una filosofía hay de sistemático, nos dirá, es lo precedero. La filosofía ha de ser una actitud especial, esto es, intuitiva, distinta de la actitud científica pero complementaria de ella. La filosofía, para Bergson, ha de constituirse en el tiempo, como por su parte lo hace la ciencia, en un progreso constante, en una ilación de intuiciones cada vez más frecuentes, completas, hondas y evocativas.

Como vimos en el apartado dedicado al vitalismo, Bergson responde mediante su filosofía a un anhelo, difuso y confuso, de espiritualidad muy característico de su época. Por una parte, pretende detener la creencia positiva, limitar las pretensiones intelectuales de absoluto dominio; por otra, descubre y utiliza una nueva actividad psíquica: la intuición, para restaurar sobre nuevas bases y con sentido original la venerable y difícil labor de la metafísica<sup>82</sup>.

Bergson hace de la intuición un auténtico método filosófico que consiste en desenmascarar y desechar los falsos problemas, en combatir las ilusiones propias del dominado por la inteligencia que se limita a reconocer sus propias proyecciones. La intuición se convierte en Bergson en el instrumento para deshacer las imágenes de la inteligencia que nos confunden y pierden en la investigación filosófica. En este sentido, la intuición nos empuja a sobrepasar los datos de la experiencia empírica y nos permite profundizar de manera simpática en las condiciones reales que originan a la experiencia misma.

---

<sup>81</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Editorial: Cactus. Buenos Aires. 2007. P. 163.

<sup>82</sup> Cfr. García, M. *La filosofía de Bergson*. Ed. Claudio García y cía. Montevideo.

(...) filosofar consiste precisamente en situarse, por un esfuerzo de intuición, en el interior de esa realidad concreta de la cual la Crítica toma desde fuera las dos vistas opuestas, tesis y antítesis. Nunca me imaginaré cómo el blanco y el negro se penetran si no he visto el gris; pero comprendo fácilmente, una vez que lo he visto, cómo puede examinársele desde el doble punto de vista del blanco y del negro. Las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la exacta medida en que son intuitivas; y esas doctrinas forman la totalidad de la metafísica, con tal que no se tome a la metafísica coagulada y muerta en la *tesis*, sino viviente en los *filósofos*<sup>83</sup>

Podemos ver que Bergson concibe a la filosofía como una concentración del pensamiento. Algo interesante es que esta concentración se da sobre la base de una emoción pura, una emoción que genera "*la joie*, la gozosa alegría de poseer la realidad"<sup>84</sup> y que se traduce en la intuición filosófica, base de todo pensar genuinamente metafísico. Contrariamente a la inmovilidad del concepto o las ideas fijas incapaces de capturar el devenir y la diversidad de la realidad, Bergson considera que el intuir filosófico se inscribe en el movimiento mismo. Intuir es entonces para Bergson habitar simpáticamente la fluidez de lo real, aprehender la realidad tal cual es, sin distorsiones conceptuales o imaginativas, sin intenciones consientes o inconscientes de querer forzar a que la realidad se adapte a nuestras preconcepciones y teorías.

"Llamase intuición esa especie de simpatía intelectual por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable."<sup>85</sup> Con la intuición entraríamos, pues, en el objeto como entramos en nuestro yo; viviríamos su vida como vivimos la nuestra, y adoptaríamos su movimiento, duraríamos en su duración al mismo tiempo que seguiríamos durando en la nuestra –otra forma más de señalar la simultaneidad ontológica, entre otras muchas, que son clásicas del planteamiento bergsoniano, y que es constatable en cada momento de la vida consciente e inconsciente, en el sueño o la vigilia, por quién así lo quiera hacer-. Y lo anterior no se trata de una vaguedad – afirmará Zubiri –, todo lo contrario, "Intuir la *durée* es conocer ya el modo propio de ser de cada cosa que dura. Porque la *durée* no es algo incualificado, sino perfectamente cualificado en cada caso. (...) Precisamente porque lo real es

---

<sup>83</sup> Bergson, H. *Introducción a la metafísica*. Editorial: Siglo Veinte. Buenos Aires. 1979. Pp. 90-91.

<sup>84</sup> Bergson, H. *La intuición filosófica*. Editorial: Siglo Veinte. Buenos Aires. 1979. Pp.126-127.

<sup>85</sup> *Ibíd.* P. 40.

*durée*, es por lo que el único *organon* mental para aprehender la realidad en su modo de ser, en su carácter absoluto, es la intuición, que en sí misma es también durativa”<sup>86</sup>.

Que ello es posible lo vemos de manera clara en el quehacer del artista, nos lo demuestra la capacidad de creación estética en el hombre. El artista trabaja la materia, la sopesa y su visión penetra allende su capa exterior, rasga la vestidura del objeto, accediendo al corazón mismo de su ser. Para el artista como para el filósofo el objeto material aparece como la exteriorización de algo inefable, como la piel de algo más profundo que habita y resuena en el interior, como el límite físico y externo de un movimiento original, inconfundible, que él siente en el interior de la cosa. Pensemos, para el caso, en el escultor que sigue la veta del mármol y tan sólo libera la forma que la piedra le dicta; en el pintor que trabaja para que el color sea el que hable y genere los efectos visuales y los impactos en el espectador que ninguna representación figurativa lograrían jamás; pensemos en el filósofo que intuye y que al escribir siente cómo se va perdiendo mucha de su intención original entre referencias, convenciones y lugares comunes del lenguaje académico.

Ahora, es importante subrayar que en cierto modo la intuición es la suma de la inteligencia y el instinto presentes, en diferente grado, en el hombre. Como hemos visto, la inteligencia para Bergson es una herramienta que nos permite analizar la realidad, un instrumento que nos permite a su vez crear instrumentos prácticos que nos facilitan la vida. Esto es, la inteligencia aborda a la realidad desde el exterior; el instinto, por su parte, penetra directamente en la realidad, “... es la vida misma calando la materia, pero no se da cuenta, y por ende no aspira ni desea ni encuentra distancia alguna entre algo posible y algo real.”<sup>87</sup>

Bergson nos dirá que para lograr esta convivencia con la realidad necesitamos unir en nosotros las dos capacidades que diferencian al instinto y a la inteligencia. Que necesitamos de un modo distinto de experimentar el mundo y la vida, y es por esto que construye su método, el de la intuición. Es necesario dejar en claro la diferencia que hay entre la idea que Bergson tiene de la experiencia, y la que otros filósofos, en este caso Aristóteles y Kant, postulaban. En primera instancia, la novedad que Bergson nos plantea con respecto al conocimiento que podemos tener de las cosas es que el hombre no está fuera de ellas y por ende no debe girar en torno suyo para recibir de ellas sus conceptos. “Es verdad que para Aristóteles es el hombre el que gira en torno a

---

<sup>86</sup> Zubiri, X. *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial. Madrid. 2007. Pp. 182-183.

<sup>87</sup> *Ibíd.* P. 82.

las cosas... Es verdad que para Kant son las cosas, en tanto que objeto, las que giran en torno al hombre que les impone sus condiciones de sensibilidad e inteligibilidad.”<sup>88</sup> Muy al contrario, pero no contradictoriamente, para Bergson cuando el hombre entra en relación con las cosas está ya “dentro” de ellas por un acto primario, esto es: la intuición. Recordemos ahora que intuición viene del latín *intus*, “dentro”, o de *intueri* “contemplar”, “mirar hacia dentro”. Así pues, siguiendo a Zubiri, tenemos una nueva postura en cuanto al objeto de la filosofía, ya que si para Aristóteles éste era el ente en cuanto tal, para Kant el objeto en cuanto tal o para Comte el hecho científico, en Bergson el objeto de la filosofía es el hecho inmediatamente dado. Por esto es que los hechos científicos no agotan la realidad pues ésta no sólo es más vasta, sino que más compleja de lo que nuestras observaciones y descripciones con pretensiones de objetividad pueden abarcar.

“Lo que ordinariamente se llama un *hecho* no es la realidad tal como aparecería a una intuición inmediata, sino una adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social.”<sup>89</sup>

Evidentemente la intuición no es exclusiva de la filosofía, pero al parecer de Bergson ésta sí es su método específico. Intuir es aprehender las cosas por medio directo, no simplemente referirnos a ellas con conceptos previamente contruidos y tomados de otros ámbitos. La intuición es simpática, no es una simple constatación, pues en ella acontece una especie de simbiosis, esto es, un co-sentir, sentir a un tiempo con las cosas mismas. Bergson nos diría que, por ejemplo, cuando pensamos en la luna, estemos o no observándola, la estamos contemplando, y aún más, que estamos inmersos en ella. Es así que se explica el que para dar paso a la intuición debemos renunciar a actitudes demasiado científicas, hacer un esfuerzo por convivir la *duración* que se tiene delante, ya que intuir no es un acto que recaiga sobre “cosas”, sino sobre duraciones. Más adelante veremos lo que es la duración, sin embargo podemos adelantar que la duración no es un tiempo pensado como sucesión (tiempo espacializado, pensado desde el espacio al modo de Zenón el eleata), sino de un tiempo puro.

La intuición representa la posibilidad de un conocimiento completo que abarca tanto a la materia como a la vida; y no es que la intuición se oponga a la inteligencia, ni a la ciencia pragmática, sino que las supera en tanto que su conocimiento es más profundo. Para Bergson la ciencia puede explicar la materia pero resulta incapaz para comprender la vida en lo que tiene de innovación

---

<sup>88</sup> Zubiri, X. *Op. cit.* P. 166.

<sup>89</sup> Bergson, H. *Materia y Memoria*. Ed. Cactus. Buenos Aires 2006. P. 191.

radical y permanente, por eso la metafísica, que no es otra cosa que la filosofía misma para Bergson, debe deshacerse de sus límites realizando esta emancipación mediante la intuición.

Siguiendo la línea de pensamiento que Bergson desarrolla sobre todo en *La evolución creadora*, tenemos que la vida a través de su evolución creó en nuestro planeta la inteligencia a la vez que creó el instinto, ambas herramientas para el actuar en el mundo. El tipo de conocimiento y comprensión que articula el instinto es uno simpático, por inmersión y complicidad, rígido, que se fortalece por la repetición y que en los insectos alcanzó su perfección. La inteligencia, desplegada en la humanidad, permite crear formas flexibles de conocer mediante los signos del lenguaje que, precisamente por no estar adheridos a las cosas, construyen conocimientos más libres y móviles, pero al contrario del instinto que conoce por inmersión y simpatía, la inteligencia conoce en exterioridad y conoce mecanismos. Ahora, como ya insinuamos, la clave se encuentra en que aunque en inicio la separación entre ambas herramientas/facultades parezca insalvable, en el ser humano acontece su reunión, en la intuición de la persona se fusionan inteligencia e instinto. Esto es, cuando la comprensión simpática del instinto se articula con la libertad de la inteligencia acontece la intuición. La intuición, como herramienta creadora de conocimiento, está en un grado más elevado, en términos cualitativos, de lo que la inteligencia y el instinto se encuentran por separado, y esto se debe a que la intuición es un retorno a la percepción desengarzada de la utilidad.

El método intuitivo no es en absoluto un tomar distancia de la percepción, todo lo contrario es un ir más acá del sentido común, un retornar a un momento previo a la clasificación, al poner símbolos y tipos, al exceso de abstracción. E. Le Roy, en su obra *Bergson: una nueva filosofía* lo pone de este modo:

(...) al lado del sentido común, primer esbozo de ciencia positiva, hay el buen sentido, que difiere profundamente de él y que señala el comienzo de lo que se llamará más tarde intuición filosófica. Es un sentido de lo real, de lo concreto, de lo original, de lo viviente, un arte de equilibrio y de precisión, un tacto de las complejidades, en palpación continua como las antenas de ciertos insectos. Envuelve cierta desconfianza de la facultad lógica con respecto a sí misma: hace una guerra incesante al automatismo intelectual, a las ideas ya hechas, a la deducción lineal (...) es pensamiento que se

conserva libre , actividad que permanece despierta, flexibilidad de actitud, atención a la vida, ajuste siempre renovado a situaciones siempre nuevas.<sup>90</sup>

Intuir algo es conocerlo desde su interior, como algo en devenir. Entonces, en Bergson la filosofía no es otra cosa que el pensamiento intuitivo. Y es gracias a la filosofía que recuperamos un modo de estar en el mundo que se ha perdido por distintas actitudes antropocéntricas y utilitaristas que nos han alejado de reflexionar desde, y sobre, nuestro origen biológico. Esto es, vía la intuición recuperamos nuestra capacidad de reconocernos como pertenecientes a un mundo, de simpatizar con las cosas, de darnos cuenta que en el mundo y junto con él duramos, que somos parte de algo mayor que pensábamos fuera y extraño a nosotros.

Bergson reconoce que la coincidencia y la simpatía que la intuición tiene con el objeto es una idea que puede ser cuestionada. Pero existe, no obstante, un objeto específico al que se dirige esta simpatía, a saber, nuestro *yo que dura*. Detrás de la coincidencia con el objeto está la coincidencia con uno mismo, la simpatía con nuestra propia experiencia de vida. (...) El descubrimiento de la duración propia nos lanzará hacia la profundidad insospechada del yo.”<sup>91</sup>

Sumergirnos en la duración de las cosas es sumergirnos en nosotros mismos, intuir y hacer filosofía es recobrar un modo de pensar que es devenir, un reconocer la movilidad de las cosas. Aquí, “Recobrar la movilidad de las cosas significa recuperar la experiencia viva en su riqueza y concreción.”<sup>92</sup>. En Bergson, como vemos, no se trata de buscar esencias, sino de decir la existencia desde la existencia misma.

Esperamos que lo anterior haya sido suficiente para entender el por qué Bergson postula que intuir nos permite sumergirnos en la vastedad del mundo y de la vida, que el gran *órganon* mental para sumergirnos en la duración es la intuición y que, dado que no otra cosa ha de ser la filosofía, entonces el método propio de ella es el intuitivo.

Recobrémonos, por el contrario, tal como somos, en un presente denso y además elástico, que podemos dilatar indefinidamente hacia atrás, haciendo retroceder cada vez más la pantalla que nos oculta a nosotros mismos; recobremos el mundo exterior tal cual es, no sólo

---

<sup>90</sup> Le Roy, E. *Bergson*. Biblioteca de Iniciación Cultural. Barcelona. 1912.

<sup>91</sup> Hernández, G. *Op. cit.* P. 29.

<sup>92</sup> Hernández, G. *La vitalidad recobrada. Un estudio del pensamiento ético de Bergson*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México 2001. P. 13.

en la superficie, en el momento actual, sino en profundidad, con el pasado inmediato que lo acosa y que imprime en él su impulso; habituémonos, en una palabra, a ver todas las cosas *sub specie durationis*: inmediatamente la tensión se afloja, lo adormecido se despierta, lo muerto resucita en nuestra percepción galvanizada. Las satisfacciones que el arte no dará jamás sino a privilegiados de la naturaleza y de la fortuna, y sólo de cuando en cuando, la filosofía así entendida nos las dará a todos, a cada momento, insuflando vida a los fantasmas que nos rodean y vivificándonos a nosotros mismos.<sup>93</sup>

Einstein alguna vez dijo, en paráfrasis, que no obstante que la mente intuitiva era un regalo sagrado y que la mente racional era no más que un fiel sirviente, hemos creado una sociedad que honra al sirviente al tiempo que ha olvidado el regalo recibido. Gracias a lo cual podemos cerrar este apartado al tiempo que nos resulta aún más difícil pasar por alto la relación de respeto y admiración mutua que Einstein -científico con inquietudes filosóficas- y Bergson -filósofo con inquietudes científicas- guardaron y cultivaron.

### **La metafísica.**

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez.<sup>94</sup>

Lo dicho por Unamuno nos parece pertinente en tanto que sentimos que su pensamiento es coincidente, en este punto, con el bergsonismo. Ya vimos que en Bergson es muy claro su modo de hacer filosofía, siempre con base al método intuitivo y desde una actitud de búsqueda de intimidad con el mundo, de simpatía total desde las profundidades de nuestro espíritu, esto es, desde la memoria en sus grados conscientes e inconscientes.

Quisiera señalar una anécdota curiosa que echará luz en este sentido, ésta refiere al hecho de que en una entrevista Bergson no dudo en admitirse como un empirista radical. Pero esto en un sentido muy particular, a saber, que a Bergson no le gustaba hablar de cosas que no conociera

---

<sup>93</sup> Bergson, H. *Introducción a la metafísica* Ed. Porrúa. México. 2004. P. 58.

<sup>94</sup> Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Editorial Porrúa. México. 1990.

profundamente, es decir, que no conociera desde la experiencia práctica y desde la acción, pero también, y sobre todo, desde la experiencia íntima e interior de la reflexión intuitiva y simpatética.

La metafísica no es una forma de hacer filosofía (...) es más bien la *única* manera de hacer una filosofía comprometida con la vida, una filosofía vital (...) La reforma ética de Bergson consiste en restablecer a la metafísica como intuición de la vida, como saber desinteresado distinto del saber pragmático de la inteligencia, y que fundamentalmente tiene la función de adentrarse en la duración de lo vivo. La filosofía intuitiva logra unir así la teoría de la vida con la intuición metafísica de la duración. Se trata de unificar los ámbitos de la actividad humana en una sola experiencia que no produce dualidades excluyentes sino complementarias: el mundo en una filosofía que se adentra en la duración de la vida, aprendiendo a vivir el mundo *sub specie durationis*, recobrando la unidad perdida entre lo racional y lo intuitivo, entre *logos* y *eros* para encontrar la fuente de una moral amorosa y mística.<sup>95</sup>

Algunos podrán considerar que la raíz del problema en toda metafísica está en que no logra lo que promete, esto es que no termina por acceder y hacer accesible aquella verdad que tiene como fin. En la historia de la filosofía la regla ha sido someter a la realidad a una problemática división sujeto-objeto, espíritu-materia, que nos ha alejado de una comprensión más profunda y afirmativa de la vida tal cual es y tal cual se nos manifiesta desde la intuición y el sentido común. Partiendo de esto es que valoramos la filosofía bergsoniana, pues al mostrarnos el camino para acabar con este afán dualístico, muchas veces maniqueo, también ha recuperado un modo reflexionante de pensar y estar en el mundo. Ahora bien, si estuviésemos convencidos de que la "(...) filosofía no puede determinar por sí los fines de la vida, pero puede liberarnos de la tiranía del prejuicio y de las aberraciones derivadas de miras estrechas (...) (De que) El amor, la belleza, el conocimiento y el goce de la vida (son) las cosas que conservan brillo inmarcesible, por remotos que sean nuestros horizontes (...) (Y de que) si la filosofía puede ayudarnos a sentir el valor de estas cosas, habrá representado el papel que le corresponde en la obra colectiva de la humanidad, cuyo objeto es llevar la luz a un mundo de tinieblas."<sup>96</sup>

Entonces estaríamos también ciertos en que Bergson ha cumplido con dichos objetivos y ha llegado aún más lejos.

---

<sup>95</sup> Hernández, G. Op cit. P. 11.

<sup>96</sup> Sábato, E. "Russell" en *Uno y el Universo*. Versión digital. P. 61.

Volviendo un poco al tema de este apartado, tenemos que para Bergson la ciencia, en contraposición de la filosofía, puede explicar la materia pero resulta incapaz de comprender la vida en lo que tiene de innovación radical y permanente. La ciencia, y nos referimos evidentemente a la ciencia positivista y producto del proyecto de la modernidad, no sólo se propone actuar por utilidad, sino que considera que la realidad debe ser dominada y transformada, lo que la lleva a un reduccionismo que hace confundir los hechos biológicos y psicológicos a hechos meramente físicos; a producir teorías mecanicistas de la naturaleza, de la conciencia y de la vida y, por ello, a tomar una dirección distinta que la alejan de un cauce reflexivo que le permita acceder a una comprensión holística de la naturaleza.

En cambio, la tarea de la metafísica en clave bergsoniana, que se ha deshecho de sus límites mediante el método de la intuición, es precisamente comprender a la vida desde su movilidad y su carácter innovador, un decir la vida desde su duración, hablar de ella desde su núcleo, abrir la comprensión de ella desde dentro. Por ello, el filósofo no debe crear un lenguaje técnico “esotérico” como el que predomina en el ámbito científico; debe valerse de todos los recursos y niveles del lenguaje, desde el más cotidiano hasta el más riguroso, así como de todos los recursos “poéticos” (metáforas, imágenes móviles, comparaciones, figuras, alegorías, símbolos, etcétera) para hacer accesible y abierto su pensamiento, para permitir que éste siga su curso y refleje el mismo modo de ser de la vida. El lenguaje metafísico debe ser creativo, imaginativo, inspirado por la fuerza del espíritu, es decir, debe ser un lenguaje *poiético*. Y no sólo Bergson intuyó lo anterior y teorizó sobre ello, sino que terminó por pulir un estilo propio que, más allá de haber sido meritorio de un premio Nobel de literatura, posee una singular belleza y no le pide nada a construcciones más sistemáticas y abstractas.

Como hemos visto, Bergson está convencido de que la intuición metafísica renueva el saber solidario —y en cierto modo desinteresado de dominio— que ha de caracterizar a la filosofía, revela al mundo en su dimensión más pura, rasga el velo de Maya y nos muestra la fuerza vital de la naturaleza. La metafísica para Bergson es la forma de investigar la realidad pero también es la labor que inicia la apertura de ese otro infinito que es la persona misma. Así, la intuición metafísica hace resurgir del olvido la duración interior de la vida y devuelve a la persona al centro enfocando su vida interior. No por nada William James consideraba al pensamiento bergsoniano como el giro copernicano después de Kant.

*Existe una realidad exterior y, no obstante, dada inmediatamente a nuestro espíritu (...) Esta realidad es movilidad. No existen cosas hechas, sino sólo cosas que se hacen; ni estados que se mantienen, sino estados que cambian (...) Toda realidad es, pues, tendencia, si convenimos en llamarle tendencia a un cambio de dirección en estado naciente (...) Nuestro espíritu tiene como principal función, en el curso ordinario de la vida, representarse estados y cosas. Obtiene así sensaciones e ideas (...) se comprende que nuestro pensamiento pueda extraer conceptos fijos de la realidad móvil; pero no hay medio alguno de reconstruir con la fijeza de los conceptos, la movilidad de lo real (...) Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento (...) debería ser un esfuerzo para trascender la condición humana (...) toda la Crítica de la razón pura concluye por establecer que el platonismo, ilegítimo, si las Ideas son cosas, se vuelve legítimo si las ideas son relaciones, y que la idea ya hecha, una vez traída del cielo a la tierra, es, como lo quiso Platón, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la Crítica de la razón pura se basa también en el postulado de que nuestro pensamiento es incapaz de otra cosa que no sea platonizar, es decir, verter toda experiencia posible en moldes preexistentes<sup>97</sup>*

La filosofía, que para este momento ya sabemos es siempre metafísica, integra a la ciencia y al arte en una intuición universal, lo mismo que la intuición integra a la inteligencia y al instinto. Bergson nos dirá que la metafísica nada tiene de común con una generalización de la experiencia, y no obstante podría definirse como la *experiencia integral*. La filosofía es y debe ser holística, es experiencia integral, una inteligencia al servicio de una intuición, capacidad y creación humana que tiene como principal objetivo comprender el sustrato de la vida, el humus desde el cual ella brota y que es el amasijo de la persona. “La filosofía nos introduce en la vida espiritual y al mismo tiempo nos hace ver la relación entre la vida del espíritu y la del cuerpo.”<sup>98</sup>

Si seguimos el camino marcado por Bergson “(...) la filosofía podrá darnos desde ahora el gozo”<sup>99</sup>. Aquél gozo que resultará de reconocernos, de comprender la vida en y desde nosotros mismos y de sabernos como integrantes de un mundo con el que guardamos una relación de co-pertenencia.

La inteligencia humana, tal como nos la representamos, no es en absoluto la que nos mostraba Platón en la alegoría de la caverna. Ya no tiene por función ver pasar sombras vanas como

---

<sup>97</sup> Bergson, H. *Introducción a la metafísica*. Editorial Porrúa. México. 2004. Pp. 29-40.

<sup>98</sup> García, M. *Obras completas*. Tomo I. “La filosofía de Henri Bergson”. Ed. J.M Palacios y R. Rovira. Madrid 1996. Pp. 115-116.

<sup>99</sup> Bergson, H. *Introducción a la metafísica*. Op. Cit. P. 58.

tampoco contemplar, volviéndose hacia atrás, el astro resplandeciente. Tiene otra cosa que hacer. Uncidos, como bueyes de labor, a una pesada tarea, sentimos el movimiento de nuestros músculos y articulaciones, el peso del arado y la resistencia del suelo: actuar y saber actuar, entrar en contacto con la realidad e incluso vivirla, pero solamente en la medida en que ella interesa la labor que se cumple y el surco que se cava, he aquí la función de la inteligencia humana. Sin embargo un influjo beneficioso nos baña, de donde sacamos incluso la fuerza misma para trabajar y vivir. De este océano de vida en el que estamos sumergidos, aspiramos sin cesar a algo, y sentimos que nuestro ser, o al menos la inteligencia que lo guía, se ha formado allí por una especie de solidificación local. La filosofía sólo puede ser un esfuerzo para fundirse de nuevo en el todo... por dilatar en nosotros la humanidad y por conseguir que ella se trascienda a sí misma.<sup>100</sup>

Tenemos entonces un curioso movimiento en Bergson, un giro filosófico que reinterpreta la forma de hacer metafísica. En vez de posarse fuera de la existencia, en vez de plantear un *locus* más allá que tenga como principal característica la inmaterialidad donde radiquen las ideas y las esencias tengan su lugar a salvo de la contingencia y del cambio, lo que Bergson propone es una metafísica intuitiva, es decir, un esfuerzo de la psique en el sumando todas sus facultades logra introducirse en la vida. Una metafísica que se encarna y se hace tierra, al contrario de volatilizarse y hacerse éter, para lograr explicar la vida desde su núcleo. La metafísica bergsoniana busca hablar del continente/contenido y sus resultantes de la vida en vez de inventar, vía la sola inteligencia, un continente artificial para limitar un contenido que no termina de comprender ni de localizar.

Dejemos esto por ahora, que ya es menester.

### **Sobre la percepción en la duración.**

Según un valioso ejemplo de Merleau-Ponty, siempre que observamos algo atentamente, una casa antigua por ejemplo, y hacemos esto sin ninguna idea previa, la casa parece hablarnos desde una profundidad inefable, “parece tener un aire de eternidad y emana de ella una especie de estupor”<sup>101</sup>. Es sabido que siempre que vemos algo lo hacemos desde una perspectiva determinada y por ello nos perdemos de un sinnúmero de otras vistas de un mismo fenómeno u objeto. Pero lo interesante es saber que esta perspectiva más que ser topográfica es “... un

---

<sup>100</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2007. P. 203.

<sup>101</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. FCE. México. 1957.

determinado punto de mi duración”<sup>102</sup>. Y aunque vuelva a la contemplación de esa casa desde otra perspectiva y por ello la vea y la sienta distinta, aunque me evoque otro tipo de emociones y despierte recuerdos distintos a los que previamente me había provocado, no puedo ignorar que es la misma casa que veía ayer un día menos vieja; “(...) se trata de la misma casa la contemple un viejo o un niño. Sin duda, la casa misma tiene su edad y sus cambios; pero, inclusive si mañana se derrumba, será verdadero para siempre que hoy ha sido (...) todo momento del tiempo invoca como testimonios todos los demás (...) todo presente funda definitivamente un punto del tiempo que solicita el reconocimiento de todos los demás”<sup>103</sup> Ver, entonces, es entrar en un universo de seres que *se muestran*: mirar un objeto es habitarlo y desde ahí captar todas las cosas según la cara que vuelven hacia él, la casa misma no es la casa vista desde ninguna parte, sino la casa vista desde todas partes. El objeto acabado es translúcido, está penetrado en todas sus partes por una infinidad actual de miradas que se cortan en su profundidad y nada dejan oculto. Lo que acabamos de decir es la perspectiva espacial, podríamos decirlo también de la perspectiva temporal.

Es de este modo como creemos que Ponty se aproxima a la idea de la percepción bergsoniana y la pone en juego con la intuición. Percibir un objeto es sentirlo, la percepción se da cuando dejamos que aquello que contemplamos nos hable desde su interior. La percepción no es un rodeo, no es un palpar la capa exterior de una cosa, no es entrar en contacto con un objeto, no es, pues, atribuirle un contenido a una cosa con la que hemos compartido una afectación física de doble vía y de la que tan sólo tenemos una colección de impresiones de su exterior.

La percepción, como nos la pone en este primer momento Ponty, es algo muy próximo a lo que sería una intuición en Bergson. El objeto percibido nos puede motivar actuar, esto sucede porque tenemos un cerebro<sup>104</sup> que es el órgano que nos permite, y desde el cual, ponemos atención a la vida. Si el objeto percibido nos genera una reacción motriz y nada más, algo así como un acto-reflejo, como cuando atrapamos una pelota lanzada hacia nosotros, entonces estaríamos hablando de una percepción un tanto tenue, algo parecido a una reacción instintiva. Mas cuando

---

<sup>102</sup> Ídem.

<sup>103</sup> Ídem.

<sup>104</sup> “Podría definirse el cerebro, no como el órgano del pensamiento, sino como el órgano de la atención del pensamiento o la vida... El cerebro no tolera que pasen por entre sus mallas más que aquellos recuerdos (provenientes de la memoria) que interesan a la vida actual, a la acción inminente. Así, pues, no sólo es el cerebro un órgano de selección que facilita la vida, eligiendo entre los recuerdos los que son más pertinentes, sino que, por otra parte, es un órgano de limitación, de renuncia a lo impertinente, acaso a lo más grato e íntimo de nuestro ser. Vivir es atender. Atender es limitarse”. García, M. *La filosofía de Bergson*. Op. Cit. Pp. 84-85.

percibimos algo que nos llame la atención suficientemente como para poner a trabajar a la inteligencia, lo más probable es que le demos un rodeo, la describamos, la clasifiquemos, tentemos sus bordes y comencemos a buscar sus posibilidades de ser manipulada para darle un uso. Ahora, la percepción pura en clave bergsoniana implicaría darle, a un objeto, toda nuestra atención al tiempo que desactivamos cualquier impulso pragmático y toda preconcepción, que anestesiemos todo intento de hacer “algo inteligente” con ella.

Para que este tipo de percepción pura suceda, el objeto debe invitarnos a la demora y uno mismo estar dispuesto y preparado para ella; el objeto debe despertar nuestro interés desinteresado y llevarnos de este modo a que lo enfoquemos primero, para en un segundo momento dejar de mirarlo, dejar de medir sus bordes y comenzar a contemplarlo. En este sentido, percepción es contemplación. Que de contemplar un objeto a intuirlo hay tan sólo un grado de diferencia no debe sernos extraño a estas alturas. Y eso es precisamente lo que nos dice Bergson, es decir, que tan sólo hay una diferencia de grado y naturaleza entre la percepción y la intuición.

Ahora, cuando percibimos algo del modo que nos sugiere Ponty, también sucede otra cosa muy interesante y nada menor, esto es, que el objeto nos habla desde todos sus tiempos pasados y desde todas sus caras posibles. Así, la percepción pura es tal que el objeto se nos presenta como si estuviésemos a un tiempo mirándolo desde todas las perspectivas y conociéndolo desde siempre. En otras palabras, conociendo del objeto su historia y sintiéndolo no sólo desde todas sus aristas, sino desde su núcleo. Así, percibir puramente un objeto es conocerlo desde su duración y desde su piel, sintiéndolo como sentimos el propio cuerpo, desde dentro y desde sus límites, desde su fluir interno, comprendiendo sus potencialidades y lo que de hecho en este momento es, pero también lo que ha sido y ha dejado de ser. Recordemos en este punto la casa antigua de la que nos habla Ponty, que se nos presenta desde su pasado, que es la misma y no que hemos visto antes y que quizá ya no esté más después.

Una definición de la percepción de esta naturaleza, como hemos visto, nos acerca por otra vía a la idea de la intuición como método filosófico y quizá aclara ciertos pasajes que habían quedado, de manera parcial, en regiones poco transparentes.

Pensando desde una atalaya como la aquí erigida, Bergson nos dirá que el tiempo de la percepción es el presente pero, tal y como Ponty lo ha dicho, en este presente también se manifiestan todos los tiempos pasados. Y no es que el presente arrastre al pasado, sino que más bien el presente es presionado hacia su manifestación por la fuerza del pasado que nunca ha dejado de ser en tanto

duración y devenir. El presente es aquello que brota y desde la percepción pura que tenemos de él podemos intuir, de las cosas, su duración. En el objeto percibido de este modo:

(...) el tiempo transcurrido se recobra por entero y es captado en el presente (y) De este modo, gracias al doble horizonte de retención y pretensión, mi presente puede dejar de ser un presente de hecho, de inmediato arrastrado y destruido por el transcurrir de la duración, y convertirse en un punto fijo e identificable en un tiempo objetivo. Pero creemos que hay una verdad del pasado, apoyamos nuestra memoria en una inmensa Memoria del mundo, en la cual figura la casa tal cual fue verdaderamente en aquel día y funda su *ser* de este momento (...) el objeto está patente por entero, sus partes coexisten cuando nuestra mirada las recorre una a una, su presente no borra su pasado, su advenir no borrará su presente<sup>105</sup>.

Así tenemos que en la percepción pura como en la intuición filosófica "(...) mi presente, que es mi punto de vista sobre el tiempo, se convierte en un momento del tiempo entre todos los otros, mi duración en un reflejo o en un aspecto abstracto del tiempo universal, como mi cuerpo en un modo del espacio objetivo."<sup>106</sup> La percepción sería el primer paso para alcanzar la intuición que nos permite reconocer y sumergirnos en la duración de las cosas desde la propia duración, esto es a simpatizar con ellas a fundirnos uno con ellas. Tal vez es esto lo que acaece al contemplar una obra de arte, al menos desde la hermenéutica gadameriana. Percepción pura, intuición filosófica es también fusión de horizontes, un ponerse en juego, un arrojarse y arriesgar la propia vida en tanto que nunca se saldrá el mismo de dicho juego dialógico. Intuición y percepción por ello siempre hermenéuticas y por ello siempre vivas, siempre un juego de lo vivo con la vida.

En la percepción sin duda el sistema nervioso juega un papel central. En este sentido Bergson nos dice que el cerebro, que no la memoria –ya veremos en qué consiste esta diferenciación a detalle cuando hablemos de la Persona humus-, puede afectar y ser afectado sólo por cuerpos físicamente presentes. El mundo que nos rodea es un mundo de imágenes -cabe precisar que Bergson llama imagen a lo que el sentido común u otros filósofos llamarían cosa- y en nuestro actuar, que es siempre un actuar en el mundo y sobre la Tierra<sup>107</sup>, las cosas que nos rodean, los

---

<sup>105</sup> Ídem.

<sup>106</sup> Ídem.

<sup>107</sup> Tierra es humus, aquello orgánico de lo que venimos, lo que somos en tanto organismo vivo y en lo que nuestro cuerpo se convertirá al descomponerse; Tierra es el planeta hogar de la humanidad –aunque sólo unos los sepan tal, otros ni piensen en ello y algunos lo exploten como si fuese su pertenencia y crean que otro, celeste, es su lugar-, es la

cuerpos próximos, el prójimo e incluso el lejano me pueden afectar y modificar lo mismo que yo a ellos, de querer o involuntariamente, los afecto y modifico. Esta relación entre el mundo-imagen y la conciencia/duración personal es lo que Bergson llama percepción. Pero, ¿cómo sucedió que llegó a pensarse que una imagen, que es tan sólo una parte del mundo, sea la causa de todas las imágenes que constituyen el mundo? Esto es uno de los errores que señala Bergson en la tradicional definición de la percepción que intenta corregir. En otras palabras, Bergson señala que la parte no puede ser causa del todo, y en este sentido el yo no puede ser el centro del mundo ni mucho menos una conciencia que crea un mundo.

De aquí la memoria humana, por la cual lo físicamente ausente se hace mentalmente presente, por la cual el pasado viene a nosotros (no vamos del presente al pasado, sino del recuerdo a la percepción); la memoria con su dominio sobre lo ido, sobre todos los mundos que hemos conocido, no es una función cerebral, no es una manifestación de la materia: es espíritu.<sup>108</sup>

Es interesante que Bergson se refiera como imágenes a las cosas, debido a que el cerebro, como las percibe, es ni más ni menos que como imágenes, impresiones retinales que serán luego pasadas por el filtro de la razón y expuestas a la alquimia de la imaginación interpretativa. Por ello no cualquier percepción es pura, para que esto acontezca debe darse la intuición, y eso implica ir más allá de lo que el cerebro sólo puede ofrecer; ello implica el usar el cuerpo todo y todos sus órganos. Habría que pensar desde la teoría del color para entender cómo una cosa es saber qué pigmento identifico cuando la imagen de un objeto púrpura me impacta la retina y qué cosa es sentir lo púrpura de un objeto cuando con todo el cuerpo lo intuyo.

Bergson ve en la percepción, cuando esta no es pura, un instrumento, mientras que entiende a la intuición como un método de conocimiento. Para Bergson, normalmente no percibimos para contemplar, sino para actuar, así como cuando intuimos lo hacemos como un fin en sí mismo y sin ninguna finalidad utilitaria. Vale la pena tener esto en cuenta.

---

Naturaleza de la que somos parte y que manifestación física y biológica del *élan vital*, esto es, producto de la evolución. Tierra es el espacio físico y la diversidad de vida y objetos que nos rodean. Mundo es construcción hermenéutica, simultáneamente producto y casa del lenguaje, corpus de significado y *holon* signifiante en tanto constructo y sistema que podemos distinguir como cultura, historia, arte, filosofía, Estado, mercado o tradición. Mundo es siempre mundo humano. Mundo es también producto del *élan vital*, tiene su propia duración, su propio pasado y manifestaciones presentes. Pero, al no ser orgánico, al ser hijo del espíritu humano, esto es, de su memoria/duración interna, el mundo es un producto más pulido y delicado en tanto que nace del pensamiento y es tan frágil, efímero y contingente como la humanidad misma. Mientras tanto, la Tierra será siempre tierra y verá nacer la humanidad u otras formas de vida capaces de inteligencia, instinto e intuición, ya en este o en otro insospechado número de planetas o esferas/cuerpos cósmicos errantes.

<sup>108</sup> Cfr. Xirau, R, *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM. México. 2009. P. 419.

Como podemos ver, Bergson redefine lo que acaece en la percepción, ya no como la representación de un objeto, sino como las imágenes que emanan de él, como la intuición de su duración. Por esto es que también, en este aspecto rompe con lo que él considera un “falso problema” en Kant, esto es, el dualismo entre las cosas como se me aparecen a mí y las cosas como realmente son. Para Bergson la percepción es material, no es una representación de la materia, y a eso se refiere en *Materia y Memoria* con su concepto de imagen: “una cierta existencia que es más de lo que los idealistas llaman una *representación*, pero menos de lo que los realistas llaman *cosa*”. Y dado que el cuerpo es la imagen primordial, el lugar de la autoconsciencia de la propia duración, el cuerpo humano es también la intersección entre la imagen pura y la memoria pura: el punto de acción que insufla vida a la materia y memoria a la percepción. El cuerpo humano, homo humus, como hemos visto viene a ocupar un lugar central no sólo en la metafísica, sino en la ontología bergsoniana ya que es el lugar mismo donde se da la disolución del dualismo, ya sea ese entre imagen y memoria, objeto y sujeto, cuerpo y alma.

Lawlor, al igual que nosotros, concluye que la de Bergson es una ontología que descansa primordialmente en el cuerpo humano, que Bergson es un filósofo no de la materia y la memoria, sino del acaecer indiviso, dando lugar así a un modo de pensar no desde los términos del sujeto y el objeto, sino desde los términos de la duración.<sup>109</sup>

No hay percepción que no esté impregnada de recuerdos... Por corta que se suponga una percepción, ella ocupa en efecto una cierta duración y exige en consecuencia un esfuerzo de la memoria. Resumiendo, la memoria bajo esas dos formas, en tanto recubre con un manto de recuerdos un fondo de percepción inmediata y en tanto contrae a su vez una multiplicidad de momentos, constituye el principal aporte de la conciencia individual a la percepción, el costado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas.<sup>110</sup>

Podemos hallar en la percepción la llave que nos lleve a las dimensiones de la duración pura, la puerta que nos abra de par en par, y cada vez que lo deseemos, la intuición. “Vamos de la percepción a los recuerdos y de los recuerdos a la idea”<sup>111</sup> Cualquiera puede hacer filosofía, sumergirse en la vida, encarnarse en la duración, mas no cualquiera encuentra en la percepción el

---

<sup>109</sup> Lawlor, L. *Chapter One: The concept of the image: Phenomenology*. En “The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics”. Ed. Continuum. New York. 2003. Pp. 1-27.

<sup>110</sup> Bergson, H. *Materia y Memoria*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2006. P. 48.

<sup>111</sup> *Ibíd.* P. 134.

camino al conocimiento verdadero, no cualquiera logra aprehender la duración, intuir su propia duración, sin quererla anquilosar en ideas y conceptos que le permitan afirmar su subjetividad negando la alteridad de la que, sépalo o no, es parte y con la que forma un *fluir*, aunque múltiple, indiviso.

### **III. Duración**

#### **Duración e instante.**

Hay que entender que para Bergson la pregunta por el tiempo se resuelve en su teoría de la Duración. El tiempo entonces no es otra cosa sino duración. Postular algo así tiene como principal consecuencia la des-espacialización del tiempo, esto es, que se dejará de medir y pensar al tiempo desde el cambio exterior, desde el movimiento externo que significa un cambio de posición espacial de algo material. Por otro lado, se demostrará la inviabilidad e inutilidad de pensar en aporías del tipo de las propuestas por Norbert Elías, debido, básicamente, a su falta de buen sentido o sentido común, esto es, debido a que su formalismo lo único que les asegura es un total alejamiento de la realidad. Aporías desde las cuales se intenta “demostrar” la inexistencia del tiempo, y que para ello se debería pensar el tiempo como una simple línea o un simple encadenamiento del tipo “pasado-presente-futuro” o “antes-ahora-después”, en el que si se niega la existencia de un elemento se tiene que negar la existencia de toda la cadena. Precisamente lo que Bergson muestra con su idea de la Duración es la compleja naturaleza del tiempo, o quizá, lo que es lo mismo, la compleja duración de la naturaleza.

Bergson nos propone pensar a la duración como aquel modo reflexivo de darse el tiempo, un modo de desdoblamiento y devenir, y al instante como aquel momento en que la conciencia toma decisiones -puesto que el instante es siempre el instante de la decisión y la duración es siempre un continuum indiviso. Sin embargo, para este apartado, como se verá, utilizaremos a la idea del instante en Bachelard para ponerla en juego con la duración bergsoniana con la intención, en gran medida, de rescatar el que ambas posturas no se anulan ni se debilitan, sino todo lo contrario. A nuestro parecer, tanto la idea del instante bachelardiano como la idea de la duración bergsoniana brotan de una misma fuente: la intuición de la Persona *humus*.

En la obra de Bergson es de primerísima importancia la cuestión del tiempo, sobre todo porque es a partir de una comprensión de la naturaleza de éste que se puede entender tanto a la vida y al

cosmos como productos de una evolución creadora, como a la persona desde su dimensión espiritual, es decir, desde su memoria.

“Nosotros no *pensamos* el tiempo real. Pero lo vivimos, porque la vida desborda a la inteligencia.”<sup>112</sup> Comprender al tiempo como duración nos sería imposible si no fuésemos, nosotros mismo, como personas duración interior, pues es tiempo lo que intuitivamente sentimos. Esto es que somos “(...) el tejido mismo de nuestra vida.”<sup>113</sup>

Percibimos el tiempo, lo sentimos y nos sentimos en él, como algo que dura y se extiende, como un cambio de estados psíquicos que se tejen en un continuum en el que somos una estancia que se prolonga hacia el pasado y hacia el porvenir. Sentimos el tiempo como emanación de vida.

Por otro lado, vemos que las cosas, la tierra y el mundo, aunque cambian, duran; que nosotros como vida e individuos cambiamos y duramos.

La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga distintamente la imagen siempre creciente del pasado, sea, más bien, que, por su cambio continuo de calidad, atestigüe la carga cada vez más pesada que uno arrastra tras sí a medida que envejece. Sin esta supervivencia del pasado en el presente, no habría duración, sino solamente instantaneidad.<sup>114</sup>

La duración así entendida es precisamente esta presencia del pasado en el presente, la historia que cada cosa y cada uno de nosotros lleva en sí mismo. Bergson entiende por el pasado aquello que configura a cada persona, aquello que ha sido y que no deja de ser puesto que el pasado se extiende y habita en la memoria, es la memoria misma. Ahora bien, la parte autoconsciente de la memoria sólo se da en el presente, la consciencia es la consciencia del presente, se da siempre en esa apertura del tiempo que llamamos instante presente. Por otro lado, sería un grave error, nos dirá Bergson, querer comprender al mundo, a la vida y a nosotros mismo si consideráramos al pasado como algo ya dado y perdido. Todo lo contrario, el pasado no es algo ya acontecido, sino que está siempre en potencia de actualizarse, partes de él están aconteciendo siempre a cada instante. Venimos del pasado, actuamos desde él; el presente es el movimiento de empuje que ejerce nuestro pasado hacia adelante.

---

<sup>112</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Cactus. Buenos Aires. 2007. P. 63.

<sup>113</sup> *Ibid.* P. 247.

<sup>114</sup> Bergson, H. *Introducción a la metafísica*. Ed. Porrúa. México. 2004. P. 21.

(...) la memoria no consiste en absoluto en una regresión del presente al pasado, sino al contrario en un progreso del pasado al presente. Es en el pasado que nos situamos de entada. Partimos de un “estado virtual”, que conducimos poco a poco a través de una serie de planos de conciencia diferentes hasta el término en que se materializa en una percepción actual, es decir hasta el punto en que deviene un estado presente actuante (...) Pero la verdad es que nuestro presente no debe definirse nunca como lo más intenso: es lo que obra sobre nosotros y lo que nos hace obrar, es sensorial y es motor; nuestro presente es ante todo el estado de nuestro cuerpo. Nuestro pasado es al contrario lo que ya no actúa, pero podría actuar, lo que actuará al insertarse en una sensación presente de la que tomará vitalidad. Ciertamente es que en el momento que en que el recuerdo se actualiza así, actuando, deja de ser recuerdo, deviene percepción... Se comprende entonces por qué el recuerdo no podía resultar de un estado cerebral. El estado cerebral continúa el recuerdo; le da asidero sobre el presente por la materialidad que le confiere; pero el recuerdo puro es una manifestación espiritual. Con la memoria estamos verdaderamente en el dominio del espíritu.<sup>115</sup>

Bergson entiende la memoria como aquello que somos en nuestro nivel psíquico y espiritual, nuestra memoria es lo que somos, en ella palpita nuestra duración, desde ella acaece nuestra personalidad. Entonces, como ya es claro, la memoria no es otra cosa que nuestro pasado dándose, actualizándose de manera selectiva en todo presente. Bergson nos dice que “... nuestro pasado nos sigue, se engruesa sin cesar con el presente que recoge en el camino; y conciencia significa memoria.”<sup>116</sup>

La duración es precisamente este pasado, esta memoria-humus que configura a la persona. En el mundo de la naturaleza, en las cosas, percibimos también su estar tejidas de tiempo en tanto que vemos que duran; vemos que la vida se da dándose como un torrente continuo que no se detiene, como movimiento y devenir, y particularmente en la naturaleza, en el conjunto de las cosas vivas, percibimos también una especie de memoria subyacente, una duración interna palpitante, intuimos su evolución.<sup>117</sup>

Recobrémonos, por el contrario, tal como somos, en presente denso y además elástico, que podemos dilatar indefinidamente hacia atrás, haciendo retroceder cada vez más la pantalla

---

<sup>115</sup> Bergson, H. *Materia y Memoria*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2006. Pp. 242-243.

<sup>116</sup> Bergson, H. *Introducción a la metafísica*. Porrúa. México. 2004. P. 9.

<sup>117</sup> En este aspecto cabría decir que no podemos imaginar el gozo que a Bergson le hubiera ocasionado ver a la inteligencia dando con la duración interna de la vida que él había intuido; ver cómo se le denominó a esta memoria subyacente como “el genoma” y, aún más, contemplar la representación que de ella hizo con la bella figura de la doble hélice del ADN.

que nos oculta a nosotros mismos; recobremos el mundo exterior tal cual es, no sólo en la superficie, en el momento actual, sino en profundidad, con el pasado inmediato que lo acosa y que imprime en él su impulso; habituémonos, en una palabra, a ver todas las cosas *sub specie durationis*.<sup>118</sup>

Es entendiendo la propia duración interna y la de cada cosa que se puede percibir que “El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo.”<sup>119</sup>

El tiempo para Bergson no puede ser otra cosa que duración, y la duración una evolución creadora, pues es eso lo que ve en la naturaleza, lo que percibe e intuye en sí mismo y desde sí. No por otra razón nos dice que la primer intuición que podemos tener es la de nuestra existencia, y que nuestra existencia la percibimos como una duración interna, que somos memoria porque lo que percibimos de nosotros mismos, además de nuestra existencia es nuestra historia, todo aquello que hemos vivido y que nos acompaña en todo momento. Pero a la cuestión de por qué considerar a la duración como una evolución creadora, Bergson nos respondería que la forma de darse el tiempo es como duración y que “El tiempo es invención o no es absolutamente nada”<sup>120</sup>

Cuando Bergson nos habla de la duración está discutiendo con otros modos de concebir el tiempo, especialmente con la idea del tiempo espacializado, una concepción lineal del tiempo rastreable, por poner unos ejemplos, en Zenón, la escolástica y la modernidad. Un tiempo, pues, que se piensa como una línea que puede ser dividida en puntos en el espacio, o en instantes efímeros de un presente inasible. Como podemos ver no podría haber nada más contrario a la comprensión de Bergson del tiempo como un torrente que no puede ser explicado desde una perspectiva espacial y mucho menos desde la inmovilidad y una teórica detención de los instantes. Esto es precisamente lo que Bergson denuncia de la ciencia físico-matemática en su interpretación del tiempo.

La idea de la duración está respondiendo, y funciona como dique y parteaguas, a la tradición que percibe al tiempo desde el espacio y que tiene en Zenón de Elea a uno de sus más diestros paladines –por no decir que su bastión más sólido e inamovible lo constituye el cristianismo-. El tiempo para esta tradición consiste en una cosa que puede ser dividida y medida en términos

---

<sup>118</sup> Bergson, H. *Introducción a la metafísica*. Porrúa. México. 2004. P. 58.

<sup>119</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Cactus. Buenos Aires. 2007. P. 30.

<sup>120</sup> *Ibíd.* P. 340.

espaciales, que puede ser cortada como si se tratase de un objeto más en el mundo de la materia, como si no existiera la duración interna de cada ente, como si la evolución no fuera constatable, como si la persona no cargara y emergiera desde su pasado. Por esto es que Bergson pensará que una interpretación así no puede sino ser un galimatías destinado al fracaso pues lo más evidente es que el tiempo es de una naturaleza distinta a la del espacio.

Pero, y aunque coincidimos con Bergson en su intuición del tiempo como duración indivisa ni medible en términos espaciales, quisiéramos demostrar que al hablar del instante no se tiene que contradecir necesariamente a la idea de duración; que posturas que podrían parecer distantes como las de Bergson y Bachelard, pueden coincidir y complementarse.

Para esto es importante definir al instante no como el resultado de una reducción del tiempo a su parte más pequeña y por eso indivisible -el instante atómico, partícula de nada-; no como lo mínimo de un tiempo que se piensa lineal, sino como un modo de darse la vida y estar en el mundo. El instante como el modo operante del creador, como el *locus* de la experiencia estética, como el ahí donde se da la irrupción de la poesía, donde actúa y descansa la autoconfiguración de la persona humus. “El instante, es un *como si*”<sup>121</sup>, manera de experimentar la vida y su devenir, un *como si* a la manera kantiana que quiere explicar el tiempo vivido, la presencia de la persona en el mundo, “(...) el instante del que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo”<sup>122</sup>. El instante como el modo humano de ser a un tiempo, simultáneamente, devenir y estancia.

Nos referimos aquí a la experiencia del instante como temporalidad pero también como un fruto de la imaginación memoriosa. Pariente de los sueños, el instante es la materia con la que se construyen las historias, con los que hilamos nuestra duración consciente. El instante puede ser entendido desde aquí como palpitación de la vida y de la duración interna de la materia. La vida, que es duración, palpita, el instante es esa palpitación. Pensemos entonces a los instantes como en acontecimientos que en rítmico vaivén van acumulando, engarzando significados y sentidos, permitiendo las más complejas y diversas combinaciones dentro del juego de la memoria configuradora de recuerdos e interpretaciones. Nada extraño a la duración, sino manifestación intempestiva de ella, apertura que actualiza selectivamente a la memoria, fugas, resquebrajamiento que irrumpe el presente desde el torrente del pasado, eso es el instante.

---

<sup>121</sup> Lapoujade, M.N. *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*. Herder. México. 2007. P. 276.

<sup>122</sup> Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Ed. Anagrama. Barcelona. 2005. P. 202.

### **Memoria e instante.**

A nuestro parecer, la duración bergsoniana no se contrapone a la idea del instante en Bachelard, porque instante y duración son dos maneras del acontecer consciente de la temporalidad. El instante tiene además un valor agregado pues es el *locus* de la decisión, el momento que exige inmediatez a la persona sobre la dirección que ha de tomar en una encrucijada. Es así que se entiende al instante-decisivo. Podemos entender también al instante como el momento intempestivo de la novedad, instante del florecimiento, tanto en el ámbito psíquico como en el estético. La duración en cambio, desde estos términos será duración-reflexiva, demora propia de la re-flexión y la contemplación, la memoria da la continuidad y el instante le otorga, a ésta, su dirección.

En primer lugar decimos que si se toma la memoria, es decir una supervivencia de las imágenes pasadas, esas imágenes se mezclarán constantemente con nuestra percepción del presente y podrán incluso sustituirla. Pues ellas no se conservan más que para volverse útiles: en todo instante completan la experiencia presente enriqueciéndola con la experiencia adquirida, y como ésta va aumentando sin cesar, acabará por recubrir y sumergir a la otra.<sup>123</sup>

Entonces, la memoria es un microcosmos-centro de energía hecho de instantes tomados del tiempo vivido, impresiones de estancias que girando danzan y se mezclan tejiendo los recuerdos, instantes estos que al aflorar a la superficie estallan, se proyectan desde el pensamiento en la mirada interior de quien recuerda. *Semillas-instantes* que duermen en esta *memoria-humus*; que son germen, posibilidad, que se suspenden del correr durable del tiempo y dejan a la conciencia memoriosa en suspenso sobre sí misma.

Imaginemos a la memoria como a la amante del instante, a la relación intrínseca que guardan entre ambos como a un enamoramiento en el que se juega una dinámica de tensión y aflojamiento, de olvido<sup>124</sup> y retención, de ausencia y de presencia, de simultaneidad de estados y aconteceres.

La memoria abraza al instante con sus imágenes-recuerdos, lo seduce, lo produce, pero también se deja seducir por él y por las nuevas producciones que éste lleva a sus bóvedas. En las bóvedas

---

<sup>123</sup> Bergson, H. *Materia y memoria*. Buenos Aires. 2006. Cactus. P. 77.

<sup>124</sup> El olvido es entendido por Bergson como “el buen sentido”, nunca el olvido es uno que sea absoluto, sino más bien uno selectivo, reglamentado y duradero, el olvido rejuvenece momentáneamente a nuestro espíritu, a la acción volitiva y a la sensibilidad al restituir la virginidad a las percepciones.

de la memoria habitan los instantes como gotas que se han mezclado en el profundo mar de los recuerdos, instantes que al disolverse se hacen mar y llenan las corrientes. El instante una gota y en esta gota el océano todo; y la memoria un bajel a la deriva, tripulado por la conciencia y el olvido.

La memoria, en su estado consciente, esto es la persona atenta a la vida, logra separar al instante momentáneamente de su propio devenir y logra así, desde esta apertura reconfigurarse. Es por este movimiento, de la duración al instante y del instante a la memoria profunda, que la persona puede ser entendida como agente de su propia transfiguración. Cuando entendemos esta relación, cuando intuimos este movimiento, entramos en una dimensión distinta del espacio-tiempo: el de la suspensión y la duración, el del instante y la memoria, como dos manifestaciones de lo mismo.

La memoria siempre va acompañada, casi confundándose con ella, de la conciencia del instante. Bachelard ha dicho, de manera contundente que la conciencia del instante es la conciencia misma.<sup>125</sup>

La persona aísla al instante del fluir memorioso, lo toma separándolo del torrente –del *élan* bergsoniano-, lo percibe y lo persigue porque el instante es “... la concentración máxima de todas las fuerzas, instante que anuncia el estallido.”<sup>126</sup> Y la persona, memoria autoconsciente, duración que evoluciona, busca la novedad porque busca transformarse, en este sentido, la persona que es amante del estallido es una manifestación más de la erótica relación que enlaza a la memoria con el instante.

Mar-memoria, persona-humus, evolución-creadora: florecimientos.

María Noel Lapoujade, afín a Bachelard, ha pensado el instante y lo ha encontrado como perla:

La perla, ese núcleo vivo recoge la vida del todo.

La perla, ínfima gota del universo.

En el mar la perla es *punto*

Es *quantum*, espejo, reflejo, *vida*.<sup>127</sup>

Aleph-instante, memoria-oceánica. El instante es perla del tiempo vivido; y la historia de nuestras vidas collar de perlas engarzadas por amor, porque “Cuando la perla ama, ella no se quiere sola; entonces, se vuelve **collar**”<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> Cfr. Bachelard, G. *La intuición del instante*. México. 2002. FCE. P. 46.

<sup>126</sup> Lapoujade, M.N. Op. Cit. P. 89.

<sup>127</sup> *Ibíd.* P. 279.

### **Suspensión y duración.**

Prestemos oídos a Bachelard cuando nos dice que “El tiempo no corre. Brota.”<sup>129</sup> Pues nos está hablando desde una intuición insoslayable cuando profundizamos en la reflexión de la duración bergsoniana. Para nosotros, este brotar sería el del instante intempestivo, suspensión virtual del devenir. Suspensión que se traducirá en ingravidez, vértigo, gravidez, en fuerzas relacionándose, en potencias desarrollándose como energía vibrante, en fuerzas que serán percibidas desde su ritmo de ocultamiento y mostración y que terminarán por germinar algo nuevo en un estallamiento florido.

Pareciera que el tiempo entendido desde Bachelard no puede ser instante en movimiento, instante en recorrido deviniendo duración, porque el instante es precisamente el acontecimiento que suspende la duración, algo así como el *tiempo mítico* que suspende el *tiempo profano* en la concepción de Mircea Eliade; como la suspensión que el rito actualizante del mito fundacional del tiempo efectúa en la cotidianidad de algún grupo humano. Visto así, el instante sería el arquetipo que se repite y el tiempo no podría ser más que el *eterno retorno* del instante. Un instante que anularía de forma periódica la historia, la memoria, y que en su brotar estaría la condición de posibilidad de la regeneración del tiempo o, para el caso, de los florecimientos en la persona.<sup>130</sup> Sin embargo, nos atrevemos a creer que no es del todo así, que desde Bachelard podemos también pensar que, aunque intempestivo, este instante que brota también posee su propia duración, una que resuena en la persona en que se ha engendrado, que lo ha percibido y en el que se sumerge.

Fragmento de vida, el instante para Bachelard se da porque el tiempo no fluye —a la manera que lo piensa Bergson—, sino acontece brotando.

*El tiempo sólo tiene una realidad, la del instante.* En otras palabras, el tiempo es una realidad afianzada en el instante y suspendida entre dos nada. No hay duda de que el tiempo podrá renacer, pero antes tendrá que morir. No podrá transportar su ser de uno a otro instante para hacer de él una duración. Ya el instante es soledad (...) Es la soledad más desnuda en su valor metafísico... violencia creadora...el tiempo limitado al instante nos aísla no sólo de los demás, sino también de nosotros mismos, puesto que rompe con nuestro más caro pasado.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> *Ibíd.* P. 278.

<sup>129</sup> Bachelard, G. *Op. Cit.* P. 96.

<sup>130</sup> Cfr. Eliade, M. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial. 2011.

<sup>131</sup> Bachelard, G. *Op. Cit.* P. 11.

El instante percibido así sería el terreno en que se pone a prueba la realidad. Pero, aunque a veces pareciera improbable, Bachelard no podría negar que el instante posea su propia duración y que en él se puede hallar la identidad que hay entre el presente y la vida durable toda. En su diálogo con Bergson, Bachelard nos intentará mostrar que más allá de que la *durée* nos voltee la mirada hacia la totalidad del tiempo, hacia la plenitud de cada tiempo vivido, esta idea no le da su lugar ni le concede al instante una realidad decisiva, no al menos como Bachelard quisiera. Para Bergson, en la comprensión de la vida como *duración* y *evolución creadora* -como *élan*-, pareciera, en ocasiones, que se escapa de la vista el papel decisivo del instante como la irrupción del momento libre en que surge la creación de lo nuevo: el instante creador. Pero en realidad lo que sucede es más bien un problema nominal debido a que Bergson claro que acepta que existen diferencias de grado en la multiplicidad de duraciones, una de las cuales corresponde a lo que Bachelard entiende como instante. Lo que sí no podrá aceptar Bergson al "(...) instante como el rasgo verdaderamente específico del tiempo."<sup>132</sup> Sencillamente porque ese lugar lo ocupa la duración.

Podría parecer que la distancia entre Bergson y Bachelard es insalvable, no sólo porque uno percibe el tiempo como algo intempestivo y el otro como torrente, fluir continuo y duración, sino porque este último cree que la duración sólo se da en el reposo, en la quietud, y esto, evidentemente, no cuadra si se plantea que el instante es la condición de posibilidad del acto y que el acto funda al tiempo en tanto que le da movilidad. Sin embargo, nos parece que no es del todo así, y que el reencuentro se da, como siempre ha sido en toda reconciliación, gracias a un principio erótico.

Bachelard terminará por decirnos que el tiempo instantáneo se prolonga en nosotros debido a que amamos y sufrimos. Es decir, el instante termina siendo el mismo tiempo patético y encarnado del que hablábamos cuando nos referíamos al cuerpo humano; instante afección que se prolonga en la memoria, en la psique de una persona y por ello dura. El instante aquí se vuelve duración en la consciencia y existe sólo dentro de ella, esto es, dentro de su duración. Entonces resulta que el instante posee duración y que la duración se manifiesta también en la forma del instante. Como podemos ver, ambas intuiciones -la bergsoniana de la duración y la del instante en Bachelard- no se contraponen uno a otra, al contrario se co-habitan y entrecruzan, se alimentan y diversifican, una no llega sin la otra. Duración e instante van de la mano en la vida de la persona porque ésta es cuerpo de afecciones, memoria emotiva, creatividad intempestiva, un "yo" entre "otros" que vive, se transforma, ama y sufre:

---

<sup>132</sup> Ídem. P. 21.

(...) un amor profundo (...) un ideal de armonía temporal en que el presente se ocupa sin cesar en preparar el porvenir. Es a la vez una duración, un hábito y un progreso (...) El tiempo se prolonga y dura en nosotros porque amamos y sufrimos (...) Llenamos nuestro tiempo como llenamos nuestro espacio mediante el simple cuidado que tomamos en nuestro porvenir y mediante el deseo de nuestra propia expansión. De ese modo, en nuestro corazón y nuestra razón, el ser corresponde al Universo y reclama la Eternidad.<sup>133</sup>

Es por este modo instantáneo de estar en el tiempo que hay repetición del acaecer de la novedad al interior de la duración, sobre todo de la propia de la persona humana.<sup>134</sup> Entonces, según Bachelard, la persona (“corazón y razón”, nosotros lo referimos como cuerpo humano, organismo complejo) tiene porvenir, pero si tiene porvenir entonces también siempre ha de provenir del pasado, por lo cual se corrobora su naturaleza durable. También, Bachelard nos dice en este momento que la persona reclama eternidad; es decir que la persona quiere, desea durar y no dejar de hacerlo. De dónde le viene este deseo, pues de su interior, de su ser tiempo encarnado y consciencia de la propia finitud. No obstante pensar el tiempo como instante, la eternidad existe para Bachelard, quizá en potencia, tal vez como virtualidad, algo muy parecido a lo que es el *élan vital* y el fluir hacia el porvenir y desde el pasado de la duración (¡Vaya bergsonismo el de Bachelard!). Gracias a esto Bachelard nos invita a pensar la magia del instante intempestivo que irrumpe, abre fracturando el tiempo, y que arroja a la persona a la duración del no-tiempo de la eternidad, al espacio infinito de la imaginación memoriosa. Del proyectarse al porvenir y a la suspensión virtual de la duración. Instante ingrávito que se suspende por encima, por debajo, por todos lados, del fluir imperecedero.

Y entonces ya no habría que pensar, como en un primer momento lo hizo Bachelard, que “la duración está hecha de instantes sin duración, como la recta de puntos sin dimensión.”<sup>135</sup> Al revés, la duración en su infinitud es macro y microcósmico, pasado real presente actual y virtual futuro, la duración es cauce (en términos de la evolución) y torrente (en términos de energía y memoria). Si el tiempo y la vida de la persona son comprendidos como duración e instante es porque dentro de la duración, dentro del instante, hay duraciones y otros tantos instantes posibles. Entonces

---

<sup>133</sup> Ídem. Pp. 84-85.

<sup>134</sup> Como se ha visto hablamos de *persona* en el sentido en que lo hace R. Xirau en la totalidad de su obra filosófica, pues es más pertinente y congruente con nuestros fines que utilizar un concepto tan polémico como el de *sujeto*.

<sup>135</sup> Bachelard, G. Op. Cit. P. 18.

hace sentido la voz del poeta que canta “El hombre, en verdad, es tiempo, brevísimo tiempo del gran tiempo (...)”<sup>136</sup>

Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.

Ese largo sendero hacia atrás: dura una eternidad. Y ese largo sendero hacia delante –es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: -y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: “Instante”

(...) ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras de sí *todas* las cosas venideras?<sup>137</sup>

Hablamos de un tiempo que se da en y desde la persona, tiempo que en este caso es vida, vivencia, devenir, transformación, duración encarnada, potencialidades y presencia. Transformaciones y presencia que se dan vía el instante que acaece en el continuum de la duración: brotes dentro del brote.

### ***Amor fati e Instante.***

Tomada desde el instante la experiencia de la vida no podría ser mejor afirmada sino desde el *amor fati* nietzscheano: la afirmación de la vida en todos sus instantes. Hacer la experiencia del eterno retorno como modelo de valoración de todo actuar y desear sería la apuesta de una moral de esta naturaleza. Pues sólo así se puede alcanzar el *gran deseo*, ese que quiere repetirse una y mil veces; sólo así, cada acto y decisión soporta la prueba de la eternidad. *Amor fati* es decir sí, sí al instante, sí al aquí y ahora, sí a todo tiempo y toda vida... un sí rotundo a lo instantáneo y a lo infinito, a la diferencia, a la finitud y, por supuesto, a la duración y su promesa de eternidad. Amor a la duración memoriosa que al enfrentarse al instante decisivo dice: “¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”<sup>138</sup>

Afirmación que es reconocimiento, decir sí es afirmar pasado, presente y futuro, es vivir el instante desde su duración.

El instante sólo se entiende cruzado por la imaginación, pero aún más, pues aunque imagen, cúmulo de fuerzas en juego, espacio-temporalidad significativa, reminiscencias, reverberación y

---

<sup>136</sup> Xirau, R. *El tiempo vivido*. S.XXI. Madrid. 1993.

<sup>137</sup> Nietzsche, F. *De la visión y el enigma en Así habló Zaratustra*. Madrid Alianza. 2007. P. 230.

<sup>138</sup> Nietzsche, F. Op.Cit. P. 229.

misterio, es también sensibilidad, manifestación de sentimientos y estados anímicos, bloque de sensación (a la manera que entienden esto Deleuze y Guattari) y narratividad, en una palabra: instante corporizado.

Virtualidad, realidad, memoria, estancia, olvido, manifestaciones del cosmos onírico y los datos de la vigilia se mezclan en el instante reconfigurado por la memoria, y todos estos son los elementos que componen su duración. Instante indivisible pero compuesto, múltiple, rizomático porque como nos dicen Deleuze y Guattari, un rizoma es "... una multiplicidad... una especie de organismo, o bien una totalidad significativa."<sup>139</sup> No una unidad con varios significados, sino multiplicidad significativa, instante-rizoma que puede ser tomado desde cualquiera de sus aristas y crecer a partir de ahí para permitir la novedad, para expandirse como duración. Así el instante es tomado por la memoria que se hace rizoma con ella misma, como la obra de arte que hace rizoma con el mundo.

Pareciera que la persona que comprende y aprehende la vida como instante puede cambiar su modo de experimentar la realidad, abandonar su querer capturar el presente y comenzar a hacerse presencia, eso y no otra cosa sería *el estar*: ser presencia, estar presente, estancia en un tiempo-espacio que ya es propio. Desde aquí y ahora la persona, más que ser, será un estar.

### **El estar y la presencia.**

"La presencia es fundamental pero no sería posible sin nuestro *estar*"<sup>140</sup>

Instante-memoria-cuerpo es el amasijo y el corpus de relaciones que posibilita a la persona, a su identidad, a su estar como uno mismo en uno mismo. Vivir en el instante es para nosotros lo que en San Agustín es *la vivencia del tiempo*.<sup>141</sup> Porque *estar* se refiere a la vida como *vivencia* y no sólo como un ser-ahí arrojado en el tiempo. La vida vivida desde sus instantes, duración viva, tiempo propio en el que la persona vive y se desvive, es un estar que refleja la propia duración, es una vivir desde el fin y el comienzo, desde el cambio y la continuidad.

Presente-pasado-futuro se enlazan en la consciencia, en el instante se funden, y la consciencia entonces, que es memoria y voluntad, se transforma creativamente al dar a luz nuevos florecimientos instantáneos, innovaciones de todo tipo, ya poéticas, ya técnicas, ya psicológicas, "nuestra duración no es un instante que reemplaza otro instante: entonces no habría

---

<sup>139</sup> Deleuze, G y Guattari, F. *Rizoma*. Pretextos. Valencia. 2005. P. 10.

<sup>140</sup> Xirau, R. *El tiempo vivido*. Madrid. 1993. S.XXI. P. 12.

<sup>141</sup> Agustín. *Confesiones*. Editorial Lozada. Buenos Aires.2000.

prolongamiento del pasado en lo actual, ni evolución ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que carcome el porvenir y que se hincha al avanzar”<sup>142</sup>

Ya hemos visto que el tiempo lineal separa, fractura a la persona. En cambio, en el tiempo vivido, en la duración autoconsciente, la persona está en sí misma y en simpatía con el mundo que la circunda. En el estar la persona no dice “yo soy”, sino más bien un “yo me soy” sartreano. Un estar que es duración, duración que es conservación y cambio poético. “Estar significa, con dignidad y modestia, con humildad y orgullo, arraigar en la tierra y vivir en relación subjetiva con los otros.”<sup>143</sup>

La persona humus es vida que se vive: es tierra, está en el mundo, es mundo. La vivencia es presencia, estancia, morada, duración, cambio, simpatía y creación: es permanencia y transformación. En el tiempo estamos, duración es humus de la persona, por ello son imposibles de disolver. La persona al estar, es presencia, en el instante se le aparecen guías de camino, instante-seña de sendero que apuntalan al tiempo vivido, que aseguran a la persona en su duración y le otorgan nuevas direcciones.

Pero hablamos aquí también del instante como instancia, como potencia de acto, como acto y potencia, por ello la idea del instante decisivo: en el que se da la decisión. El instante como partícula irreductible igual a nada es una idea vacía. En cambio el tiempo-instantáneo, como duración que brota, puede ser entendido como habitación del presente y locus de la contemplación y la demora. Rincón del tiempo que es morada, el instante abre mundos en el mundo, la duración así sería un cosmos hecho de otros tantos microcosmos instantáneos.

Ésta sería la *geografía del instante*: morada de la persona, espacio presente de la duración, lugar donde se está, donde se da la presencia, donde emergen los “yos” y florecen sus novedades. El instante como el tiempo-espacio de la estancia.

A propósito del verso cantado por Quevedo:

En el Hoy y Mañana y Ayer junto  
pañales y mortaja, y he quedado  
presentes sucesiones de difunto.  
Vivir es caminar breve jornada,  
y muerte viva es, Lico, nuestra vida,

---

<sup>142</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2007. P 24.

<sup>143</sup> *Ibíd.* P. 60.

ayer al frágil cuerpo amanecida,  
cada instante en el cuerpo sepultada.

Ramón Xirau nos dice que “El presente ya no cuenta. Por dos motivos: en tanto no es, puesto que es transcurso; y en tanto no es, porque es disolución.”<sup>144</sup> Y pareciera que Xirau concibe al instante como aquello a que se reduce el tiempo, tiempo que es sucesión, sucesión de instantes que serían, en este caso, granos de nada. Pero Xirau entiende el instante no desde *lo dado* sino desde la persona. “La presencia es, de nuevo, el reposo que entraña toda contemplación del cambio; el estar que lleva consigo todo transcurrir.”<sup>145</sup> “Y el sujeto es presencia porque es sujeción, sujeción a su estancia, imposibilidad de rebasar los límites de su propia presencia, imposibilidad de sobrepasarse en nulificación... duración que dura, es decir, que se conserva... El hombre está. Y estar es estar ahí, con las cosas, con los hombres, con el mundo.”<sup>146</sup> Estar es metaforizar, arraigarse, elevarse, vivir e imaginar a un tiempo; estar en la vida como vida, siendo como el tiempo bergsonian: movimiento y mutación, un transcurrir y una evolución creadora: duración que conserva y se reconfigura.

Estar es ser presencia en la duración, es vivir el instante, es ser unidad más diferencia; un modo de estar en el tiempo siendo tiempo propio.

De la misma manera que las ondas circulares brotan del impacto de la piedra en el agua, las dimensiones del tiempo se desparraman a partir de un centro que las coordina y les presta unidad: la presencia... El estar nos pone en situación, nos instala, nos coloca. Nos coloca en el espacio y nos instala en el tiempo. Nos da nuestro lugar, pues es una forma de la presencia y de la perseverancia.<sup>147</sup>

En *Sentido de la presencia*, otra pequeña obra cumbre de Xirau, encontramos que nuestro estar en el mundo se opone al ser debido a que no podemos nunca verdaderamente ser, podemos y de hecho estamos en este mundo, mas como estancia, como vivencia que está siendo, nunca como ser, que nos remite a algo acabado y un tanto hueco. En Xirau nos enfrentamos a la idea de un presente que es instantáneo y por ello huidizo; sin embargo, la presencia, que es el tiempo en el cual estamos siempre tiene la amplitud que tiene la memoria y la previsión, por ello más que un ser presente, somos un estar que se presenta, dado que somos presencia.

---

<sup>144</sup> Xirau, R. *Sentido de la presencia*. FCE. México. 1997. P. 22.

<sup>145</sup> *Ibíd.* P. 130.

<sup>146</sup> *Ibíd.* P. 127.

<sup>147</sup> *Ibíd.* P. 56.

La estancia, el “estar” en la vida es también nuestro modo de sentir, nuestro modo de sentirnos. Vivimos, nos sentimos estando aquí y ahora, sentimos que estamos de un modo determinado y en un lugar determinado, no que “somos” de tal o cual modo. Vamos de estancia en estancia y no de ser en ser. Quizá y precisamente porque la vida se siente, que vivir es sentir, es que más que sabernos vivos nos sentimos vivos. A nadie es desconocido, o no debería serlo, que las necesidades, el deseo, el dolor, la alegría, la angustia o la ansiedad se sienten; que sentimos nuestros órganos cuando nos duelen o nos regocijamos al sentirnos saludables; que sentimos la tristeza y la nostalgia, el furor o la rabia; que el miedo, el pánico y el terror se sienten y calan profundo en la carne, que la seguridad, la confianza y la autosuficiencia se sienten y exhalan desde el interior de uno mismo; que el placer, aquella fuente inagotable de sensaciones, dínamo y finalidad de una enorme cantidad de la energía que invertimos a cada día, no sólo es un sentimiento que o se tiene o no se tiene, sino que es el sentir que perpetuamente se persigue y nunca se conquista plenamente desde que el hombre es hombre y la mujer mujer. La persona más que saberse viva se siente viva, pues estar vivo es sentirse vivo. Y es quizá, debido a que la vida autoconsciente se afirma en este mundo y en sí misma desde su sentir, que cuando preguntamos a otro sobre su sí mismo, esto es, cuando mostramos interés por la vida de otro y lo interrogamos sobre ella, no le preguntamos por su “ser” sino por su “estar”; preguntamos “cómo estás” y no “cómo eres” porque, cuando la pregunta es honesta, sinceramente empática y busca dialogar, lo que buscamos en el otro y le manifestamos al preguntarle es nuestro querer saber de él, nuestro interés acerca de su estancia, nuestro interés en su sentir y nuestro interés sobre su vida.

Así quizá podemos entender que el tiempo humano es el tiempo interno, el tiempo del alma que se proyecta a tres lados, al recuerdo, a la presencia y a la expectativa, que el “estar” tiene más contenido humano que el “ser”, pues este último resulta demasiado neutro. El tiempo interno, que es el tiempo humano, no puede sino sentirse, porque sentimos desde dentro. Somos estancias que se entrelazan y que se sienten de manera poderosa, tan poderosa que aunque la estancia nos remita al presente y esto pueda hacernos pensar en el instante efímero, esto no es así, mucho menos si nos damos a la tarea de pensar con cierta sensibilidad profunda, tal y como Xirau lo hace cuando poetiza: “(...) desde nuestra intimidad, el presente no es fugaz, es lo que somos toda la vida”. Estamos en la vida y por toda la vida hasta que dejamos de estar en ella, pero eso es ya otra cuestión y otro misterio del que seguiremos desconociéndolo todo.

Jorge Guillén, dijo “Soy; más, estoy, respiro” de donde Xirau comprendió que “(...) el “soy” estrangula y en cambio el “estoy” respira”<sup>148</sup> Estar entonces es respirar: aspiración humana. El instante dura y permanece en el acto y en la memoria, cambiando reposa, y en el estar del instante vivido la persona dura y permanece. Apollinaire, por otro lado, dijo la presencia, que es el estar, de manera inigualable cuando cantó: “Los días se van, yo (en cambio) permanezco.”<sup>149</sup>

## Tiempo y Memoria

En Bergson el tiempo que es duración es, aunque no lo mismo, igual a la memoria. Esto es, la memoria es la duración interior de la persona pero también hay una duración del mundo y una duración de cada cosa, es por ello que se habla de multiplicidad de duraciones. Sin embargo toda esta multiplicidad de duraciones se enmarca dentro de la Duración, dentro del Elán vital o evolución creadora. Esto tan sólo para abrir lo siguiente: el Tiempo que siempre se ha pensado Uno; sin embargo, ha sido objeto de múltiples interpretaciones.

Daremos un pequeño recorrido ayudándonos de unos y otros, lo más de Norbert Elías,<sup>150</sup> tan sólo para fortalecer la distinción de lo que Bergson intuyó del tiempo y a lo que se enfrentó. En la antigüedad el tiempo se concebía como cíclico, un tiempo propio de sociedades agricultoras que medían el transcurrir temporal desde ciclos definidos: estaciones del año, festividades sagradas o los tiempos propios de su labor agricultora, labranza, siembra, cosecha, etc. La idea del tiempo lineal viene de lejos, sin embargo se entroniza con el surgimiento del cristianismo y después con el proyecto de la modernidad, sobre todo basado en su idea del progreso.

Veamos lo que uno de los padres de esta visión lineal nos dice. En la *Física* de Aristóteles encontramos que los sentidos no pueden percibir el tiempo pues éste es una intuición; que el hombre mide la duración de los procesos en el incesante flujo del acontecer; que “el ahora” es, en cierto sentido, siempre el mismo y siempre diferente.

Para Aristóteles el tiempo y el ahora son interdependientes, tal y como un cuerpo o un punto puede ser llevado de lugar a lugar y mantenerse el mismo, aunque con una descripción diferente, así también sucede con el “ahora” que es descrito de forma diferente debido a nuestra consciencia del antes y el después en el movimiento.

---

<sup>148</sup> Ídem.

<sup>149</sup> *Ibid.* P. 68.

<sup>150</sup> Cfr. Elías, N. *Sobre el tiempo*. FCE. México. 1989.

En *De Memoria* Aristóteles insiste que para que acaezca la memoria es necesaria una conciencia del tiempo. Podemos tener imágenes mentales, pero para poder decir que estas imágenes son recuerdos necesariamente debemos reconocer que éstas lo son de algo que fue y que ya no es. Si no podemos ordenar o numerar mentalmente los eventos con respecto a un antes y un después no podemos hablar propiamente de que estos sean recuerdos o que estén en nuestra memoria.<sup>151</sup>

De aquí parecería resultar, a primera instancia, que la idea bergsoniana del tiempo es bastante aristotélica; sin embargo, no es así ni de cerca ni del todo. Hay una idea compartida en tanto a la intuición, la memoria y en tanto a la preponderancia del pasado, sin embargo lo que no hay en Aristóteles es esta flexibilidad y flujo en su idea del tiempo, no hay pues duración en su tiempo cortado en tres éxtasis por decirlo de una manera.

Sin duda Bergson parte de Aristóteles y para el caso de Agustín, pero tan sólo para superarlos y profundizar desde donde ellos abandonaron la tarea.

Del estudio sobre el tiempo que realiza Elías, se puede concluir que el autor considera que las interpretaciones más trabajadas y dignas de reparo sobre el tiempo son; por un lado, la realizada por Newton en la que se nos presenta el tiempo como un hecho objetivo de la creación natural y que tiene como cualidad única el no ser perceptible. Para Newton el tiempo es unitario y es uniformidad continua pero al no ser perceptible difícilmente podríamos decir más sobre él, resultaría imposible intuirlo y conocerlo desde su esencia. Por otro lado, Elías pone a Kant y a Descartes juntos, en los que señala un giro nada menor, pues en ellos el tiempo es una manera de contemplar los eventos a partir de la conciencia, síntesis a priori, dato inalterable de la naturaleza humana, forma innata de experiencia, una manera de vinculación. Lo que nos acerca a Bergson pero, como hemos visto, está interpretación termina por quedarle corta e incompleta, sobre todo por ser un producto de la inteligencia, demasiado pretencioso en su racionalidad y por ello alejado de ser una intuición pura del tiempo, a la manera que Bergson entiende esto; por ser, como todo concepto, un constructo artificial demasiado rígido y abstracto como para poder hablar de la vida que, evidentemente lo rebasa y supera.

Ahora, se ha pensado que el tiempo es una síntesis de alto grado hecha a partir de las observaciones y conocimientos socio-históricos adquiridos; una institución social; una herramienta y medio de orientación; un símbolo de relaciones sociales y naturales. Se ha querido decir el

---

<sup>151</sup> Clark, S.R.L. *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology Print*. Oxford Scholarship Online. Octubre 2011.

tiempo como una coacción social y natural (envejecimiento); como una fuerza enigmática que nos coacciona; como una metáfora del cambio, del fluir y de lo perecedero de la transformación y los procesos naturales; como el nombre que lleva el transcurso de la vida hacia la muerte: Tiempo símbolo y multifuncional.

Por otro lado, tenemos a Agustín quien según su bella fórmula hay «un presente del futuro, un presente del presente, un presente del pasado», y si seguimos a Deleuze en su interpretación, estos tres modos de darse el tiempo, están

(...) todos ellos implicados en el acontecimiento, enrollados en el acontecimiento y por tanto simultáneos, inexplicables. Del afecto al tiempo: descubrimos un tiempo interior al acontecimiento, que está hecho de la simultaneidad de estos tres presentes implicados, de estas “puntas de presente desactualizadas”. Es la posibilidad de tratar al mundo, la vida, o simplemente una vida, un episodio, como un sólo y mismo acontecimiento, que funda la implicación de los presentes. Un accidente va a ocurrir, ocurre, ha ocurrido; pero asimismo es al mismo tiempo como se va a producir, como ya se produjo, y como está produciéndose; a tal extremo que, debiendo producirse, no se produjo, y, produciéndose, no se producirá.<sup>152</sup>

Interpretación del tiempo de las más bellas, sin duda, pero problemática e inexacta si la confrontamos con el bergsonismo.

Einstein considera al tiempo como una forma de relación, como algo que es relativo a la posición desde el cual se estudie o se mida.

La cuestión, según Bergson, es que el tiempo siempre se ha pensado desde el espacio, desde la razón científica y pragmática. Y esto no puede sino ser uno de los más graves errores de la filosofía pues, en primera instancia se ha querido pensar al tiempo cuando lo que se debe hacer es percibirlo. En segunda instancia, porque se ha pensado que el tiempo no existe fuera de nosotros, que éste sólo pertenece al ser existente y consciente, y en este sentido, que el tiempo es sólo una apariencia. En este caso se ha llegado a creer que el tiempo sólo existe subjetivamente, que tan sólo es una experiencia individual y que en esto consiste el tiempo vivido.

Todo lo cual es una desviación bastante desafortunada que nos ha llevado al gigantesco error de engañarnos cuando se ha pretendido hablar del tiempo.

Para Bergson el tiempo, es la duración:

---

<sup>152</sup> Deleuze, G. *La imagen-tiempo*. Ed. Paidós. Barcelona 1986. P. 138.

Las grandes tesis de Bergson sobre el tiempo se presentan del siguiente modo: el pasado coexiste con el presente que él ha sido; el pasado se conserva en sí como pasado en general (no cronológico); el tiempo se desdobra a cada instante en presente y pasado, presente que pasa y pasado que se conserva. Con frecuencia se redujo al bergsonismo a la idea siguiente: la duración sería subjetiva y constituiría nuestra vida interior. Y sin duda era preciso que Bergson se expresara así, al menos al comienzo. Pero poco a poco irá diciendo otra cosa: la sola subjetividad es el tiempo, el tiempo no cronológico captado en su fundación, e interiores al tiempo somos nosotros (...) no al revés. Que estemos dentro del tiempo parecería ser un lugar común, y sin embargo es la máxima paradoja. El tiempo no es lo interior en nosotros, es justo lo contrario, la interioridad en la cual somos, nos movemos. Vivimos y cambiamos.<sup>153</sup>

Y como podemos ver, más allá de que la metafísica bergsoniana sea un giro copernicano en cuanto a su teoría del tiempo, Bergson adeuda a muchos y mucho más de lo que se podría creer a primera instancia.

Bergson está mucho más cerca de Kant de lo que cree: Kant definía el tiempo como forma de interioridad, en el sentido de que nosotros somos interiores al tiempo (sólo que Bergson concibe esta forma de un modo muy distinto que Kant). En la novela, Proust es quien sabrá decir que el tiempo no nos es interior, sino nosotros interiores al tiempo que se desdobra, se pierde y se reencuentra, el tiempo que hace pasar el presente y conservar el pasado (...) La subjetividad nunca es la nuestra; el tiempo, o sea el alma o el espíritu, es lo virtual.<sup>154</sup>

De lo que resulta, y aquí el giro, que no es que el tiempo venga de nuestro interior, que el tiempo nos sea interior, sino que somos nosotros quienes somos y estamos sumergidos en el tiempo. Lo que hay es una duración fluyendo y materializándose, una evolución creadora que actúa en la materia y que insufla duración a los entes siendo ella misma, es ella misma un continuum de duración.

El hombre es tan interior al tiempo, está tan sumergido en él que, nos dirá Deleuze, el tiempo es esa duración que palpita, en una muy amplia escala de grados, en todo lo vivo y en toda la materia, pero también es la autoconsciencia, también está en nosotros manifestándose como

---

<sup>153</sup> *Ibíd.* Pp. 115-116.

<sup>154</sup> *Ídem.*

memoria, como la memoria misma que nos permite hablar de persona y de identidad. Por ello, “«la afección de sí mismo por sí mismo» (funcionará en Bergson) como definición del tiempo”<sup>155</sup> De ahí que a la duración hay que intuirlo pues esto implica el sumergirnos desde nuestro interior en el interior de lo que percibimos, y en esa intuición es que descubrimos que todas las cosas duran, que la duración es el sustrato de todo lo existente y de toda virtualidad o mundo posible.

En lo más hondo de ella somos nosotros lo que realmente somos, y de ese fondo es de donde surgen de vez en cuando, rara vez, porque la vida no los tolera fácilmente, los actos plenamente libres, los actos totalmente nuestros. Muchos de ellos, al pugnar por salir hacia afuera, quedan detenidos y aniquilados por ese acarreo que obstruye la puerta de la conciencia. Algunos, empero, consiguen salir, y entonces puede en verdad decirse que "algo totalmente nuevo ha sucedido en el universo".<sup>156</sup>

Por otro lado, ya habiendo visto cómo es que la duración es también memoria, Bergson debe hacer un alto. Pues la memoria nos refiere inmediatamente a la persona, al hombre, y evidentemente a su dimensión psíquica. Por ello, Bergson se ve obligado a profundizar y a tejer aún más fino en este aspecto, de lo que resulta que distingue dos formas de memoria profundamente distintas una de otra: la memoria hábito y la memoria recuerdo.

La primera, motriz ante todo, actuada más bien que representada, consiste en un conjunto de mecanismos montados por la repetición, fijados en el organismo y destinados a asegurar una réplica pertinente, una reacción adecuada y conveniente a las diversas interpelaciones o provocaciones externas posibles. Este tipo de memoria se puede entender como una facultad de adaptación. La segunda, muy diferente, es aquella que almacena imágenes-recuerdos de todos los acontecimientos con su contorno, su color, su aroma, su afección emotiva y su lugar en el tiempo. Esta memoria es más propia del artista y del poeta, pero es también la de todas las personas en cuanto autoconsciencia. La memoria de esta naturaleza nos lleva de la imaginación a la contemplación, a la intuición e incluso, a algunos, a la vida religiosa.

Bergson considera que esta memoria, que es el humus de la persona, la argamasa de su identidad y su carácter, es nada más y nada menos que el alma individual. Y esto lo lleva al problema de tener que definir la relación alma-cuerpo, cuestión que en última instancia resultará sencilla para

---

<sup>155</sup> Ídem.

<sup>156</sup> García, M. *La filosofía de Bergson*. Ed. Claudio García y cía. Montevideo. P. 98.

Bergson, pues al final del día lo descubrirá como un falso problema, cosa que ya hemos visto detenidamente en el apartado dedicado al cuerpo humano.

Sin embargo, nada más para subrayar, diremos de la manera más clara posible que: el alma está destinada a la contemplación y el cuerpo a la acción. Ahora bien, entre los dos extremos (alma-memoria y el cuerpo-percepción-acción) existen varios intermedios que conectan las dos esferas extremas de la persona.

Bergson no se cansará en señalar que la memoria no está en nosotros, que somos nosotros como organismo complejo, como cuerpo autoconsciente/unidad quienes nos movemos en una memoria propia, en una memoria-mundo. Por ello, por estar sumergidos en la memoria es que venimos siempre del pasado, pero de un pasado que "...contiene todos los pasados al mismo tiempo y el presente es el límite extremo. Pasado hecho de *regiones, yacimientos, capas estiradas o encogidas*: cada región con sus rasgos propios, sus «tonos», sus «aspectos», sus «singularidades», sus «puntos brillantes», sus «dominantes » (mi infancia, mi adolescencia, mi madurez, etc.) Lo que dice Fellini es bergsoniano: «Estamos contruidos en memoria, somos *a la vez* la infancia la adolescencia, la vejez y la madurez.»<sup>157</sup>

Bergson entiende a la persona humana como un compuesto de cuerpo y alma, de materia y espíritu indisoluble, la persona no se puede reducir a ninguna de sus partes. Sin embargo, aunque la corporalidad humana y el cerebro sean fundamentales para el acaecer de la persona, de ellos no emerge la conciencia, ellos son sólo la base orgánica, el humus físico que posibilita su fluir. Y es así que Bergson puede distinguir al alma del organismo que ella anima.

La duración interior es la continuidad vital, la supervivencia del pasado en un presente que sin pasado recobrado es vacío. La memoria se revela como la continuidad misma de los estados psicológicos, no como un registro pasivo de lo que ya no es, sino como la persistencia del pasado y el cambio con insistencia del presente. Si en éste no sobrevive el pasado, el tiempo humano sería repetición infinita de instantes, una novedad absoluta sin posibilidad de consolidarse; en suma, sin la conciencia de esta continuidad vital, no hay duración, identidad personal, ni mucho menos historia. Así pues el yo no puede más que intuirse en duración.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> Deleuze, G. Op.cit. Ed. Paidós. Barcelona 1986. P. 136.

<sup>158</sup> Hernández, G. Op cit. P. 34.

Las personas, los seres humanos somos, ante todo, seres vivos, y cuando nos preguntamos en qué consiste nuestro vivir, no hay más que una respuesta: vivimos porque duramos, porque prolongamos el pasado en el presente, porque cada momento de nuestro existir no es igual al momento anterior, nada se repite que no sea la novedad aunque ésta esté hecha a imagen y semejanza de un acontecer pasado. “El objeto material, en cambio, nos parece estar en un perpetuo presente; no hay en él dos instantes que no sean idénticos, o por mejor decir, no hay en él varios instantes, sino un sólo instante, el presente. El objeto material no tiene historia.”<sup>159</sup> Y además de ser vida, somos libertad ya que, si lo pensamos con detenimiento, veremos que memoria es libertad. Deleuze remarcará el análisis bergsoniano que señala la creciente complejidad del sistema nervioso, particularmente de los mamíferos superiores (que continúa en evolución), que les permite y otorga una libertad aún más grande, mediante "(...) una variedad cada vez más rica de mecanismos motores, las intensidades posibles de la memoria equivalen a todos los grados de la libertad"<sup>160</sup>

Por último, para cerrar este apartado quisiera referir a las coincidencias entre el tiempo fenomenológico y la duración bergsoniana. La investigación fenomenológica del tiempo, al modo de Bergson, pone su interés en el tiempo inmanente o inherente a las vivencias, y aunque no se hable de una duración propiamente, lo que sí encontramos en el análisis fenomenológico del tiempo es que éste es inherente a la consciencia misma. El tiempo es la forma de unidad de todas las vivencias y éstas forman un flujo; del cual, por la autoconsciencia, tenemos una evidencia absoluta. El tiempo constituye un carácter esencial de la vivencia; sus modos de darse son el ahora, el antes, el después, pero con un pequeño detalle, que éstos se dan siempre de manera simultánea. El tiempo fenomenológico, como el bergsoniano no es lineal porque su carácter sucesivo no puede entenderse como un mero "momento" del tiempo vivido; el tiempo es flujo y tiene duración por lo que es consciencia pura; es siempre tiempo propio. Gracias a este ser tiempo, la persona intuye el tiempo del mundo y se reconoce en él; el propio tiempo vivido es el carácter esencial de la consciencia.

Hace poco Ray Bradbury dijo en entrevista: “Todos somos hijos e hijas del tiempo. Así que agradezco al universo por crear vida en la Tierra, y permitirme vivir aquí.” Tiempo, vida, Tierra, afirmación.

---

<sup>159</sup> García, M. G. Op. Cit. P.101.

<sup>160</sup> Gunter, P. A. *Jerarquía temporal en Bergson y Whitehead*. University of North Texas. *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 44. 2011. P. 400.

#### **IV. Persona humus.**

##### **El Yo profundo.**

Una cuestión capital en el pensamiento de Bergson es la negación rotunda a establecer, ni siquiera implícitamente, una distinción entre sujeto y objeto, distinción que, de uno u otro modo, es la base, del realismo y del idealismo a los que Bergson opone su filosofía vitalista. Para Bergson no hay duda de que una teoría que plantea un “yo” que se representa el mundo y un mundo que se refracte en este yo es, por demás, erróneo e inadecuado. A esta teoría dicotómica que es más una taxidermia de la realidad que una intuición de ella, Bergson responde hablándonos, más bien que de un sujeto y un objeto, de una vida y una materia; es decir, desde su postura evolucionista y vitalista, Bergson aprecia en la realidad, que siempre será el mundo concreto y la persona concreta, dos movimientos de dirección contraria, uno que se intensifica y concentra (la vida) y otro que se esparce y extiende (la materia). Pero estos dos movimientos se co-pertenece, co-existen en el *élan vital*, en el cosmos (cúmulo de energía y una breve cantidad de materia) en constante evolución.

Siguiendo este camino Bergson llegará a la intuición de que precisamente es en el límite mutuo de ambos movimientos, donde acaece y habita la persona humana; ser humano fronterizo, limítrofe y eslabón que engarza las dos tendencias. Sin embargo, Bergson nos dirá que el ser humano está más vuelto hacia la materia que hacia la vida, probablemente por su primacía como cuerpo, por su ser, antes que nada un organismo complejo que por ende es orgánico y concreto. Ahora bien, lo interesante y maravilloso es que el ser humano es capaz, a pesar de ello, a pesar de su propio peso y gravedad material, de recogerse en su interior, de sumergirse en su consciencia y desde ahí realizar la labor más digna, compleja y preciosa de su capacidad psíquica. Esto es, de intuir y penetrar, aunque por fugaces momentos durables, en el profundo sustrato de lo real desde su interioridad psíquica, de intuir la propia duración y la duración universal simultáneamente.

Bergson identifica a la duración interna de la persona con su memoria, y a ésta con el alma. Bergson nos ha dicho también que la memoria no tiene su *locus* en ninguna zona del cerebro ni es hallable en alguna región o parte del cuerpo. Sin decirnos propiamente dónde se halla esta memoria, sí nos da un esquema de cómo es que el alma entra en relación con el cuerpo. Este esquema es su famosa figura del cono invertido: Un cono que representa a la memoria en su totalidad y que en su punta más estrecha se conecta con el cerebro. Si hacemos un ejercicio de imaginación no nos resultará tan difícil entender que si este cono es la memoria, sus partes más alejadas de los límites y más cercanas a su base más amplia sería aquello que en psicología se

entiende como las regiones de lo inconsciente. Ahora bien, este universo mnémico de la memoria, este océano mnémico es un constante fluir, está siempre en movimiento, y no es que sea inestable, como el mar no lo es, pero sí es todo menos quietud.

Volviendo a la punta estrecha del cono mnémico que está en contacto con el cerebro, lo que sucede ahí es que el cerebro -que para Bergson es el órgano más maravilloso y la máquina operacional más compleja y única creada mediante la evolución biológica en la Tierra- filtra los recuerdos, memorias y experiencias pertinentes y adecuadas para generar una acción corporal que sea pertinente con la situación que se está viviendo en el presente. Por esto es que Bergson nos da la metáfora del cerebro como de un conmutador telefónico que conecta la situación presente con el recuerdo pertinente de la reserva mnémica para generar una acción, pero el cerebro también funciona a la inversa, permite que las nuevas impresiones que nos llegan del mundo pasen al reino de la memoria. Ahora bien, lo que más llama la atención de esta teoría es que el alma, de algún modo, está fuera del cuerpo, y es quizá debido a esto que la filosofía de Bergson ha sido calificada como un nuevo espiritualismo. No un espiritualismo clásico, pues Bergson no establece una radical e infranqueable separación entre el cuerpo y el alma, entre la vida y la materia, pero sí una especie de neo-espiritualismo.

Sin embargo, creemos que otra lectura puede ser hecha, veamos. Tenemos que alma y cuerpo se tocan en cierto modo; que el alma, concentrada en la intuición de hecho se distiende en la inteligencia y se materializa; que la materia, expresada por la inteligencia, puede ascender la pendiente y retornar a la intuición. Esto es, que la relación entre las esferas de lo material y lo mnémico, es un fluir constante, una especie de río heracliteo; que al final del día, memoria y cuerpo, que forman a la persona, son ambas un mismo humus, una mezcla indivisible que dan origen a la vida autoconsciente. Tal vez Bergson no quiso decir que el alma esté fuera del cuerpo, sino más bien que el alma funciona tal y como lo hace el agua en una mezcla orgánica idéntica al barro. Ahí, en el barro que es tierra humedecida, el agua no está en ninguna parte y está en todas partes. Por ello es que hablamos del cuerpo humano como el humus del que surge el Yo, del que nace y en el que se sostiene la persona. Por supuesto que podemos ir más lejos y decir, como Bergson, que la memoria es, por otra parte, el humus de imágenes y recuerdos del que se alimenta la psique; en ese sentido la memoria tendría un carácter independiente. Aquí descubrimos un nuevo aspecto de la filosofía bergsoniana. Pues así como en el movimiento hay siempre la posibilidad de detenerse, es decir, de transformarse en su contrario, la quietud, así también la vida, que es movimiento, es también detención y disminución, o sea materia, y aunque

el cuerpo humus orgánico une de manera inseparable a la materia y al espíritu, podemos pensar a ambos funcionando de forma tan preponderante, en ciertos caso, que pareciera que a veces hay un espíritu y una materia que se desligan.

Como se puede sospechar por lo antes dicho, el “Yo profundo” bergsoniano se germina, alimenta, habita, nace y, en una palabra, es el resultado de este humus mnémico-orgánico. Que el Yo profundo es este océano mnémico, en su enorme mayoría inconsciente, que se está siempre condensando y expandiendo, siempre fluyente y en transformación, que está en todas y en ninguna parte, que está en la autoconsciencia pero tan sólo como un asomo. Ahora bien cuando una persona intuye esto, se sumerge en el océano mnémico espiritual que es su sí mismo, se reconoce como esencialmente una duración.

De esta intuición del yo se desprende la idea de una conciencia definida esencialmente por la memoria. La memoria no es una facultad del alma; la memoria es el alma misma, si es cierto, como hemos tratado de mostrar, que lo característico de la conciencia es la duración pura y que ésta, a su vez, no es otra cosa que la prolongación del pasado en el presente. La duración es, ante todo, conservación. En la percepción misma ya hay memoria, ya hay espíritu, ya hay algo más que el contacto momentáneo con la materia.<sup>161</sup>

Como vemos, esta intuición del yo lo lleva a la aprehensión de la corriente de vida o del impulso vital que anima a todos los seres vivos y que unifica al mundo natural. Por ello, por vía de la conciencia de la duración interna, esto es, del yo profundo; en la intuición metafísica de la duración, mundo y conciencia, realidad externa y realidad interna se concilian y reconocen como partes de lo mismo. Así, tal y como alma y cuerpo son indivisibles en la Persona humus, persona y Tierra, persona y mundo se reconocen en unión inseparable, en una relación inquebrantable.

La intuición de la duración es la base para la construcción de una metafísica de la vida, una metafísica de la diferenciación orgánica. Es la captación de la totalidad orgánica, de la totalidad vital. Salta de la aprehensión del yo a la aprehensión de la multiplicidad de

---

<sup>161</sup> García, M. Op.cit. P. 76.

duraciones y diferenciación de los seres vivos. Comprende la duración como un sólo proceso de cambio, una fuerza evolutiva y una continuidad vital.<sup>162</sup>

Ésta será la base para comprender la totalidad de la vida como una evolución creadora y una tendencia que continuamente se diversifica. Bergson pretende algo así como “Construir un modo de inteligencia que se abriría a la idea del tiempo humano como expresión exacerbada de un devenir que compartimos con el Universo”.<sup>163</sup> Bergson pretende construir una filosofía que permita a la persona dejar de sentirse aislada en la humanidad, lo mismo que a la humanidad dejar de sentirse aislada en la naturaleza. Por ello, una filosofía que nos dé también más fuerza para la acción y la vida.

Ya hemos hecho referencia a que hay una multiplicidad de duraciones y que este conocimiento viene de la consciencia de la propia duración de la persona y de sus intuición de la duración de las cosas, que al final fluyen todas en una duración universal. “La correlación de las “duraciones múltiples” es la presencia y la comunidad en un mundo heterogéneo conformado de singularidades, de diferencias, de manifestaciones espontáneas de vida; en suma, es la experiencia en un mundo íntegro y pleno de vida.”<sup>164</sup>

La vida es en realidad de orden psicológico... Mi persona, en un momento dado ¿es una o múltiple? Si la declaro una, surgen voces interiores y protestan, las de las sensaciones, los sentimientos, representaciones entre las cuales se divide mi individualidad. Pero si la hago distintamente múltiple, mi conciencia se subleva también de modo enérgico; afirma que mis sensaciones, mis sentimientos, mis pensamientos son abstracciones que efectúo sobre mí mismo, y que cada uno de mis estados implica todos los demás. Por tanto soy –y es preciso adoptar el lenguaje del entendimiento, puesto que sólo el entendimiento posee un lenguaje- unidad múltiple y multiplicidad una; pero unidad y multiplicidad no son más que vistas tomadas sobre mi personalidad por un entendimiento que clava sobre mí sus categorías... Tal es mi interior, y tal es también la vida en general.<sup>165</sup>

El acto de pensar es el acto por medio del cual nos apoderamos del tiempo, nos encarnamos en él, es cuando realmente estamos en el tiempo, somos tiempo, pensar es poseer realmente el tiempo.

---

<sup>162</sup> Hernández, G. Op cit. Pp. 117-118.

<sup>163</sup> Prigogine, I. Stengers. *Entre el tiempo y la eternidad*. Versión española de Javier García Sanz. Alianza Editorial. Buenos Aires. 1992. P. 17.

<sup>164</sup> Hernández, G. Op cit. P.38.

<sup>165</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2007. P 263.

El hombre, antes de personalizarse, es semejante a nadie, ni a nada, irse individualizando, ir apoderándose del tiempo con su pensar y, sobre todo, con su pensar-se, le va construyendo sus estancias, constituyéndolo en este mundo, apuntalando desde su ser, su estar. Personalizarse es ir, alimentar, desarrollar, jerarquizar y fomentar la propia memoria.

El pensar nos compromete, nos enfrenta a la decisión, es la condición de posibilidad de nuestra libertad. No podemos olvidar que la libertad no nos viene de manera innata, ésta es un aprendizaje, una enseñanza de la levedad. Libertad es acto, ser libre es liberar-se en el acto, mantenerse libre es actuar de manera continua correspondiendo a las decisiones que, aunque difíciles y engorrosas, edifican el sentido de la propia existencia a la vez que hacen más tolerable la finitud. Pensar entonces es también asumir el compromiso de ejercitar la propia libertad.

Cuando hablamos de Persona humus, cuando Bergson se refiere al ser humano, es evidente que a lo que se hace referencia es al hombre concreto, "(...) al ser de carne, sangre y hueso que nace, sufre y muere, que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano."<sup>166</sup> Al ser humano concreto que, nos dirá Unamuno, es el sujeto y el supremo objeto de toda filosofía "quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos". Ahora, por lo mismo cuando hemos hablado del "yo" nos referimos al yo concreto y personal, al humus formado por cuerpo y memoria. Entonces, cuerpo y memoria vienen a ser los componentes del principio de unidad de la persona y la persona viene a ser un principio de continuidad en el tiempo. Ahora bien, la persona que es principio de unidad y de continuidad en el tiempo, es por ello duración y presencia, pero también es energía que se autotransforma principalmente porque quiere seguir siendo, seguir siendo en sí misma y siendo un sí mismo. Spinoza, en sus proposiciones 6 y 7 de la parte III de la *Ética* nos dice, más o menos, que cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser; que el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma; que la esencia de la persona no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo persona, en no morir.

Y este deseo de seguir siendo en uno mismo y uno mismo, implica una constante creación, un constante esfuerzo psíquico-orgánico por permanecer, durar y ser más. En este sentido la persona es siempre la misma pero es siempre diferente pues se está construyendo constantemente

(La persona) continuamente se renueva y pierde otros elementos, en su pelo, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en todo su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el

---

<sup>166</sup> Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Editorial Porrúa. México. 1990. P.26.

alma: los hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores, ninguna de estas cosas jamás permanece la misma en cada individuo, sino que unas nacen y otras mueren... De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era. Por este procedimiento, Sócrates - dijo-, lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás.<sup>167</sup>

La persona no es nunca una realidad hecha, es duración, es un sistema orgánico que nunca se completa ni se cierra. En este sentido la individualidad perfecta es un proyecto inútil lo mismo que ingenuo. El individuo es proyecto, la persona no puede ser nunca entendida como un ser acabado. Como hemos visto, el "yo" no se reduce a ser la síntesis de estados separados pues de ser así no tendría duración y la duración, lo sabemos, es la tela de la vida psicológica.

La persona se percibe, es decir, tiene una imagen de sí misma, y esta percepción lo lleva al movimiento. Ahora, la persona que está en constante creación de sí misma debe tener un sustrato y este es su dimensión mnémica; es gracias a la memoria que la persona puede recrearse a imagen y semejanza de la idea que de sí misma tiene. La persona artista crea una nueva imagen de sí a pesar de la memoria, gracias a ella, y esta nueva imagen, sería su alter ego momentáneo, lo que le permite crear en el mundo. Es decir, para que el creador llegue a serlo, antes de crear en el mundo debe crearse a sí mismo.

El pintor está frente a su tela, los colores están sobre la paleta, el modelo posa; nosotros vemos todo eso, y conocemos también el estilo del pintor: ¿prevemos lo que aparecerá sobre la tela? Poseemos los elementos del problema (...) pero la solución concreta trae consigo esa imprevisible nada que es el todo de la obra de arte. Y es esa nada la que toma tiempo. Nada en tanto materia, se crea así misma como forma. La germinación y el florecimiento de esta forma se prolongan en una irreductible duración que forma cuerpo con ellas. Sucede igual para las obras de la naturaleza.<sup>168</sup>

Bergson nos ha dicho que la vida psicológica no es ni unidad ni multiplicidad, que trasciende lo mecánico como lo inteligente, nos ha dicho que la "*duración real* significa a la vez continuidad indivisa y creación"<sup>169</sup> La duración es cambio sin cesar, la persona constata en primera instancia

---

<sup>167</sup> Platón. *El Banquete*. Editorial Gredos. Madrid. 1998.

<sup>168</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2007. P. 341.

<sup>169</sup> *Ibíd.* P.19.

que pasa de estado en estado, que su “(...) estado de espíritu, al avanzar sobre el camino del tiempo, se hincha continuamente de la duración que recoge; hace, por así decirlo, bola de nieve consigo mismo (...) La verdad es que cambiamos sin cesar, y que el estado mismo es ya cambio”<sup>170</sup>

### **Florecimientos: Identidad + Diferencia**

*Se trata de ser otro a fin de ser siempre el mismo*

La Persona *humus* es, estudiado desde la dimensión de su identidad personal, una presencia-ahí, total, con cierta estructura consolidada pero siempre un proceso, construcción y decaimiento en devenir, un encadenamiento de cambios que metafóricamente podemos entender como *florecimientos* y *marchitamientos*; cambios que van resultando en la descomposición y el engendramiento simultáneo de la identidad y la diferenciación. Cuestión que no sucede en el reino mineral ni en otras formas de vida, animales o vegetales, que son finalmente duraciones de distinta cualidad en las que este proceso no acontece, básicamente debido a la falta de autoconsciencia.<sup>171</sup>

Lo anterior irremediamente nos lleva, como llevó a Bergson, a inquirir por nuestra naturaleza, pero sobre todo, por su particularidad.

¿Qué somos, en efecto, qué es nuestro carácter, si no la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, antes mismo de nuestro nacimiento, puesto que traemos con nosotros disposiciones prenatales? Sin duda no pensamos con nuestro pasado entero, comprendida allí nuestra original curvatura del alma, que nosotros deseamos, queremos, obramos (...) Por más que las circunstancias sean las mismas, no es ya sobre la misma persona que actúan, puesto que la encuentran en un nuevo momento de su historia.

---

<sup>170</sup> *Ibíd.* P.22.

<sup>171</sup> Sin embargo no podemos obviar que es la conjunción de la biología y la cultura, de lo innato y lo aprendido, la que explicaría la continuidad con el resto de las especies, pero dando cabida a las diferencias específicas que los seres humanos poseemos, pero que de ninguna manera nos colocan intrínsecamente en un escalón superior por sobre el resto de la biosfera. Desde el punto de vista genético, los humanos compartimos con los grandes simios un porcentaje muy elevado de nuestros genes: alrededor de un 98% con chimpancés y bonobos, más de un 97% con los gorilas y más de un 96% con los orangutanes. Ante estos datos uno pudiera reflexionar sobre lo cerca que estamos genéticamente de otras especies, pero también los datos nos invitan a pensar en cómo la pequeña distancia genética se traduce en una gran diferencia intelectual, emocional, cultural y social. Cabe añadir que no dudamos que este proceso de construcción de identidad del que hablamos en la *persona humus* también acontece, con sus diferencias de grado y cualidad, en otras especies conocidas de mamíferos superiores, desde la *canis lupus*, pasando por la *equidae* y hasta la *cetácea*.

Nuestra personalidad, que se bate a cada instante con la experiencia acumulada, cambia sin cesar... nuestra duración es irreversible.<sup>172</sup>

La Persona humus, al construirse, al identificarse y autentificarse se impulsa, crece y madura; y este madurar no es otra cosa sino un proceso de marchitamientos y germinaciones identitarias sin cesar; cada uno de sus estados, al tiempo que surgen de ella misma lo modifican, consolidan y diferencian de sí mismo. Sabemos que la persona es *siendo* y que constantemente está dándose nuevas formas. Bergson nos dirá que lo que hacemos depende de lo que somos, pero también que somos lo que hacemos pues nos creamos continuamente a nosotros mismos; que “Esta creación de sí por sí es tanto más completa, por otra parte, cuanto más se razona sobre lo que se hace (...) existir consiste en cambiar, cambiar en madurar, madurar en crearse indefinidamente a sí mismo.”<sup>173</sup>

Somos artesanos de los momentos de nuestra vida. Que la persona sea duración también significa entonces que en ella hay invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo, pero también repeticiones. En la naturaleza, en la materia orgánica surgida de la evolución “No existe todavía forma, y es a la vida a la que corresponderá crearse a sí misma una forma apropiada a las condiciones que le son impuestas.”<sup>174</sup> Por ello entendemos que:

(...) la vida es tendencia, y la esencia de la tendencia es desarrollarse en forma de haz, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se dividirá su impulso. Es lo que observamos nosotros mismos en la evolución de esta tendencia especial que llamamos nuestro carácter. Cada uno de nosotros, al lanzar un vistazo retrospectivo sobre su historia, constatará que su personalidad de niño, aunque indivisible, reunía en ella personas diversas que podían permanecer fundidas en conjunto porque estaban en estado naciente: esta indecisión llena de promesas es incluso uno de los más grandes encantos de la infancia. Pero las personalidades que se entremezclan se vuelven incompatibles al crecer, y como cada uno de nosotros no vive más que una sola vida, es forzoso hacer una elección. En realidad, nosotros elegimos sin cesar, y sin cesar también abandonamos muchas cosas. El camino que recorreremos en el tiempo está cubierto de los vestigios de todo lo que comenzamos a ser, de todo lo que habríamos podido devenir.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> *Ibíd.* P.25.

<sup>173</sup> *Ibíd.* P.26.

<sup>174</sup> *Ibíd.* P.75.

<sup>175</sup> *Ibíd.* P.115.

Sólo mediante el conocimiento interior, primero intuitivo y emocional antes que intelectual y racional, puede el hombre saber cuál es su naturaleza y cuál su cualidad, saber pues que es unidad siempre múltiple, vida móvil, organismo en creación constante, mismidad y alteridad, permanencia y transformación, que en él y por él, en una palabra, se dan simultáneamente la identidad y la diferencia.

La experiencia que la persona *humus* tiene de sí misma, de su yo, es siempre presente y por ello cada nuevo día se reconoce y se reintegra, pero este reconocerse es ya un movimiento de doble vía, un desdoblamiento, pues alguien se reconoce como un sí mismo, por ello adquiere sentido que "(...) el ser humano es –justamente– la apertura del otro en él mismo."<sup>176</sup> Pero un otro que es tan sólo una virtualidad, pues la mismidad de la persona se da precisamente en su multiplicidad, en que su memoria que guarda todo lo que es y ha sido, es también lo que será y aún no es mediante su auto-transformación. La persona, entendida como persona *humus*, es una constante construcción de repeticiones y por ello una constante diferenciación de sí mismo desde sí mismo. "Se entiende por carácter todo lo que existe de hecho en nuestro ser, todo lo que en nosotros se halla ya constituido. Es por ahí por donde nosotros nos repetimos."<sup>177</sup> Para no caer en lo mecánico, precisamente porque la persona no es autómata, la persona, creativa por naturaleza, evade repetirse en todos sus detalles.

No deberíamos distinguir entre la personalidad que *se tiene* y todas las que *se hubiesen podido tener*. El carácter del hombre es un resultado electivo, renovado continuamente. Siguiendo nuestro camino, aparecen puntos de bifurcación, aparentes al menos. De las muchas direcciones que vislumbramos, nos es dado seguir sólo una de ellas.

La imaginación poética consiste, a mi juicio, precisamente en volver sobre sus pasos y continuar hasta el final las direcciones vislumbradas.<sup>178</sup>

Bergson nos dirá que Shakespeare no fue Macbeth, ni Hamlet, ni Otelo, pero que bien hubiera podido serlo de darse las circunstancias.

Desde la dinámica de la moralidad explicada en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, podemos entender la dinámica de la construcción de la identidad persona que es, en realidad una continua

---

<sup>176</sup> Nancy, J.-L. *El Intruso*. Ed. Amorrortu, Colección Nómadas. Buenos Aires. 2006.

<sup>177</sup> Bergson, H. *La risa*. Editorial Porrúa. México. 2004. P. 130.

<sup>178</sup> *Ibíd.* P. 138.

creación de identidades que se asemejan por el factor memoria y por la necesidad de ser un sí mismo, aunque en transformación y múltiple, pero uno.

“Cada uno de nosotros es varios, es muchos, es una multiplicidad de sí mismos. Por eso quien desprecia el ambiente no es el mismo que el que de él se alegra o lo padece. En la inmensa colonia de nuestro ser hay gente de especies muy diversas, pensando y sintiendo de forma diferente.”<sup>179</sup>

Somos multiplicidad que se individualiza, *espejos errantes* porque somos receptáculo y mostración de una diversidad de rostros sin perder la identidad. En la persona humus la identidad brota en cada presente, la identidad florece y por ello cambia constantemente de carácter aunque repitiéndose, tal y como una orquídea que, siendo siempre la misma planta, en cada bote produce una nueva flor; flores o máscaras que pueden ser idénticas más nunca son las mismas. Pero este cambio que puede ser inconsciente, lo es muchas veces también forzado por la consciencia creativa, por la necesidad y voluntad de cambio, de madurar, de caer, de marchitar, de fenecer, de crecer o de librarse de ciertos rasgos que ya no más son adecuados ni pertinentes al contexto presente. “Tener opiniones definidas y seguras, instintos, pasiones y carácter fijo y conocido- todo eso llega al horror de convertir nuestra alma en un acontecimiento, de materializarla y hacerla exterior. Vivir en un dulce y fluido estado de desconocimiento de las cosas y de uno mismo es el único modo de vida que a un sabio conviene y entusiasma.”<sup>180</sup>

Asimismo, resulta relevante saber que la multiplicidad que nos habita encuentra un eco permanente en las otras personas en las que nos reconocemos. Ya cuando hablamos del cuerpo-humus y de la intuición de la duración asentamos esta idea: Los otros nos habitan y habitamos en los otros, en lo otro.

El individualismo es una ficción, Álvaro de Campos lo deja del todo claro en su *Ultimatum*:

Es vital llevar a cabo la “Abolición del dogma de la personalidad: Esto es, de que tenemos una Personalidad separada de la de los otros (...) ficción teológica. La personalidad de cada uno de nosotros está compuesta (como sabe la psicología moderna, sobre todo a partir de la mayor atención prestada a la sociología) del cruzamiento social con las «personalidades» de los otros, de la inmersión en corrientes y direcciones sociales y de la fijación de rasgos hereditarios, oriundos, en gran parte, de fenómenos de orden colectivo. Esto es, en el presente, en el futuro y en el pasado, somos parte de los otros, y ellos parte de nosotros. Para el auto-sentimiento cristiano, el hombre más perfecto es el que con más verdad pueda decir

---

<sup>179</sup> Pessoa, F. *Libro del desasosiego*. Ed. Acantilado Barcelona. 2002. P. 405.

<sup>180</sup> *Ibíd.* P. 524.

«yo soy yo»; para la ciencia, el hombre más perfecto es el que con más justicia pueda decir «yo soy todos los otros».<sup>181</sup>

La persona es todas las otras personas externas a ella pero también todas esas otras identidades que vibran en su interior.

La persona humus, como duración, como continuum constructo de identidad, como memoria, como organismo complejo es multiplicidades; es sí misma porque es su propio humus del que florecen su identidades; es en sí misma porque al intuir la duración y su ser en la Tierra, en el universo y en la evolución -como parte inseparable de ellos-, simultáneamente intuye su propia duración que la distingue como una energía particular en el fluir del *élan vital*; es desde sí misma porque es desde sus pasados, desde su memoria, que se actualiza y actúa en el presente. Persona humus, una y múltiple, identidad + diferencia.

Nietzsche nos regala una de las maneras más profundas de comprender el mundo, el devenir y el acontecer con su intuición del eterno retorno: *El modo del devenir es el del eterno retorno, el eterno retorno no de las mismas cosas, sino de la diferencia; el eterno retorno como la explicación de la pluralidad*. Quien entiende a la vida como un devenir, y al devenir como el eterno retorno de la diferencia, y que a partir de este conocimiento ve las implicaciones éticas de cada decisión que toma, quiere sólo lo que es bueno para él en cada momento. *Lo que quieras, quíerelo de tal manera que quieras también su eterno retorno, quíerelo un infinito número de veces*. Ésta es la fórmula ética del eterno retorno. En *Voluntad de poder* Nietzsche nos dice: “Si, en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido.”<sup>182</sup> A partir de una concepción como ésta “Es el *pensamiento* del eterno retorno quien selecciona. Hace del querer algo eterno. El pensamiento del eterno retorno elimina del querer todo lo que cae fuera del eterno retorno, hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer=crear.”<sup>183</sup> La persona humus, al intuirse, al intuir el sustrato de la vida, conviértese en creadora selectiva de sí misma y gana así, no sólo su libertad, sino su posibilidad de gozar en un constante perfeccionamiento de sí o en un dejarse ir, dibujando formas espontáneas, cual polvo arrojado al viento –eso dependerá de cómo encuentre

---

<sup>181</sup> Cfr. en <http://ensayopessoa.blogspot.com/2007/08/ultimum.html>

<sup>182</sup> Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Op cit. P. 99.

<sup>183</sup> *Ibíd.* P. 100.

cada quién su gozo-; la persona humus se descubre así como vida que quiere ser más que vida, descubre en sí mismo que la vida siempre es más.

“No se trata ya de un pensamiento selectivo, sino del ser selectivo; porque el eterno retorno es el ser, y el ser es selección.”<sup>184</sup>

Después de todo ¿Qué somos sino algo formado por el hábito a partir de un mundo que nos precede? Somos hábitos, contracciones de imágenes-materia, «somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o representarlos, sino antes de sentirlos». Y sin embargo, este conocimiento nos hace más libres, porque no hay nada que nos impida de antemano buscar nuevas formas de experimentar, de sentir, de pensar, de vivir, de crear.<sup>185</sup>

## **V. Conclusiones.**

### **Breve recuento**

Llegados a este punto y esperando que el recorrido, aunque arduo, a veces quizá tedioso, muchas otras repetitivo y tal vez incluso, para algunas mentes más clarividentes y profundas que la nuestra, soso y desdibujado, nos haya llevado a alguna parte de cierta luz, tan sólo nos queda concluir.

Tenemos entonces que, a la pregunta que inquiere por el ser, Bergson responde con la intuición de la duración, con la idea del tiempo vivido y la teoría evolucionista del *élan vital*. Vimos cómo es que el problema de la temporalidad está directamente relacionado con el de la identidad personal en tanto que esta identidad alude al carácter permanente y cambiante de la persona en su devenir y en su diferir histórico. Para esto, primero se demostró la forma en que Bergson denuncia y supera el pensar al tiempo desde el espacio, esto es la des-espacialización del tiempo; luego mostramos cómo el tiempo es aquella duración que palpita en todas las cosas y que vivifica a la naturaleza; seguimos el pensamiento evolucionista bergsoniano para comprender cómo es que duración y evolución son una y la misma energía y cómo es que esta energía se traduce en la Memoria, ya en la personal como en la universal. Interesante y sorprendente resultó ver que esta Memoria universal hoy día ha sido descubierta por las ciencias naturales -parcialmente y en una de sus expresiones- y se le ha nombrado “genoma”; por lo que a la expresión “Todo sucede como

---

<sup>184</sup> *Ibíd.* P. 102.

<sup>185</sup> Álvarez, Asián. *De Bergson a Deleuze: la ontología de la imagen cinematográfica*. Eikasía [www.revistadefilosofia.org](http://www.revistadefilosofia.org). 2011.

si el universo fuera una formidable memoria<sup>186</sup> bien se le puede ir quitando el “como si”, y a Bergson reconocérsele la profundidad y puntual claridad de su intuición.

Paso a paso, de la mano de Bergson y de una constelación de pensadores en los que nos fuimos auxiliando, anduvimos el camino para develar a la persona concreta como aquello que siendo permanente-cambiante, que teniendo un devenir manifiesto en un continuum juego de acaecimientos de la identidad y la diferencia, es un tipo de duración muy particular, única por su autenticidad y su autopoiesis, entre todos los otros tipos de duraciones biológicas nacidas de la evolución natural.

La persona intuita como duración se muestra como un tipo de vida, vida autoconsciente, que está haciéndose a sí misma, siendo mismidad que se diversifica y se transforma expresando así su multiplicidad y su naturaleza evolutiva. La persona, que es siendo y que es un organismo complejo -lo que significa cuerpo vivo-, es temporalidad encarnada, memoria orgánica en devenir, permanencia y cambio: *estancia*. La persona, en su vivir autoconsciente, en su vivir-se, constituye un tipo de temporalidad propia: el *estar*, el tiempo vivido, la vivencia. Es por ello que la persona se comprende mejor como un *estar* que como un *ser*. Para explicar esto fue que hicimos el largo recorrido por distintas nociones que en la tradición se han tenido sobre el Cuerpo y sobre los organismos, sobre todo para desmarcarnos de las interpretaciones que objetivaban el cuerpo, que disecaban al organismo, que desgarraban a la persona al separar la esfera espiritual de su humus orgánico. Es por ello que dimos en explicar a la persona desde nuestra metáfora del Homo humus, para hacer referencia, por un lado, a su carácter orgánico, pero también a su naturaleza temporal, a su característico devenir tanto en su dimensión orgánica como en la mnémico-espiritual.

Junto a Bergson hemos pensado e intuito a la persona desde la temporalidad, desde la duración y la memoria, hemos hablado del sí mismo desde lo otro y de lo idéntico como de aquello que es siempre diferente así mismo. Para esto fue que nos detuvimos en distintos ejemplos y casos tanto de la evolución biológica como de la póyesis artística.

Hemos visto cómo en Bergson el “Yo” tiene todo lo necesario para trascender sus propios límites y cómo esto significa precisamente su libertad ontológica. Lo anterior nos resulta relevante porque, aunque no sea la única filosofía que ha develado esto, la de Bergson sí es impar en tanto el modo en que lo hace, sin postular ideas que trasciendan a la realidad, al mundo de lo dado; sin negar que la fuente de la energía/voluntad de la persona es una, una que proviene de un cuerpo

---

<sup>186</sup> Deleuze, G. *El bergsonismo*. Editorial Cátedra. Madrid 1987. Pp. 79-80.

espiritualizado, de un espíritu encarnado que sólo así, en ese carácter de fuerzas fundidas en una sola es posible. El vitalismo de Bergson no plantea principios exteriores a la vida, su *élan vital* es la vida misma, a veces atravesando la materia y otras tan sólo deviniendo como energía (la mecánica cuántica ha demostrado ya, teórica y experimentalmente, la dualidad onda-partícula, que se refiere a que un corpúsculo bien puede comportarse como una onda o como una partícula simultánea o diferencialmente, muchas veces su comportamiento dependerá de la forma en que el científico la estudia u “observa”). Bergson rechazaría, por ser un galimatías, tan sólo un juego de la razón, al formalismo lógico cuando intenta explicar la vida, pues éste método tan sólo cristaliza y disecciona a la realidad y a la vida misma como si fueran objetos allá afuera que un sujeto abstracto puede pensar y analizar, un sujeto incapaz de reconocer que él mismo también es aquello que trata como externo a sí.

Por medio del análisis de la duración y de la multiplicidad de las duraciones hemos descubierto lo que Bergson y Darwin intuyeron y explicaron, de distinto modo, con la teoría evolutiva, ya como evolución natural o como *élan vital*. Y cómo es que, desde esta postura teórica, se puede hablar, sin tapujos ni necesidad de proponer un ente divino, sobre la creación que está por doquier, en nosotros y alrededor de nosotros, en todo momento, en la vida interior y en el mundo que habitamos; creación que es vida y devenir que contemplamos como exterior a nosotros pero que al intuirlos descubrimos también como interna y propia. La persona, producto de la creación, es también creadora; un ser vivo productor de vida. Por ello, es que encontramos que las expresiones “la vida es más que vida” y “la persona es identidad más diferencia” adquieren sentido y realidad. Cuando, siguiendo la interpretación que Deleuze o Yankelevitch hacen del bergsonismo, nos damos cuenta que a cada instante, en cada decisión y en todo momento hay un Rubicón por cruzar, un salto peligroso y seductor por dar, comprendimos así lo que es la construcción de la identidad personal, la evolución creadora manifestándose en la vida y el mundo humanos, la afirmación, la decisión libre y la consolidación del carácter; comprendimos por qué Bergson compara la libre elección con la “eclosión” biológica o con la maduración orgánica de un fruto. “Exhalación de un perfume, emanación, evolución natural, maduración, floración y fructificación... La acción libre es, de todas las obras de que un hombre es autor, la que le pertenece más esencialmente... La libertad se *desprende* del pasado total; expresa una suerte de necesidad superior, la determinación del yo por el yo.”<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Yankelevitch, V. *Henri Bergson*. Ed. Universidad Veracruzana. Xalapa. 2006. P.119.

Se intentó mostrar la psicología centrífuga de la que echa mano Bergson para, yendo desde dentro hacia fuera, mostrar el espesor de la vida mental. Ahora sabemos por qué “(...) hay infinitamente más en los sentidos que en los signos, en el pensamiento que en la percepción y es que la memoria desborda infinitamente al cerebro, como el cerebro, a su vez, desborda a los acontecimientos al potencializar nuestros actos, al liberar la espontaneidad de nuestra elección”<sup>188</sup> Otra de nuestras intenciones fue poder distinguir que no reconstruimos el pasado a partir del presente, sino que nos colocamos de golpe en el pasado, ese pasado virtual que es nosotros mismos y que nos proyecta en la acción. Para ello seguimos y analizamos la idea bergsoniana de que la memoria es nuestra base psíquico-orgánica desde donde surge la inspiración y el impulso vital.

Así también, vimos que la intuición psicológica nos descubre que el “Yo”, que la persona es esencialmente libre y movilidad, aunque es causa de su propio acatamiento de lo estable, de su perpetua búsqueda de identidad. Así podemos entender que el desdoblamiento del Yo se da cuando, en la introspección, nos volvemos objeto observado al mismo tiempo que somos el sujeto que observa; que la duración del yo se vivencia al concientizar la penetración indivisible del propio pasado en el presente y su permeabilidad en toda proyección. De la intuición del yo desprendimos, siguiendo a Bergson, la idea de una consciencia definida esencialmente por la memoria y logramos entender por qué Bergson sostenía que la memoria no es una facultad del alma, sino que es el alma misma y, sobre todo, pero esto ya es nuestra idea del homo humus, que esta alma mnémica es orgánica, que no podría ser sin estar fundida y difuminada con su cuerpo; alma encarna o cuerpo que produce, en un exhalar e inspirar, propia alma. No es que el cuerpo tenga memoria o que algo tenga memoria de su cuerpo sino que la persona es cuerpo memorioso y memoria corporizada.

### **La repetición.**

Si consideramos al movimiento como *Physis* no nos será difícil reinterpretar el eterno retorno a partir del proceso de construcción de la identidad personal, pues en este proceso repetir es una forma de comportamiento. Sabemos que en la naturaleza existen tantas permanencias y perseveraciones como flujos y variaciones, que “La ley reúne el cambio de las aguas en la permanencia del río”<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> *Ibíd.* P. 168.

<sup>189</sup> Deleuze. G. *Repetición y Diferencia*. Anagrama. Barcelona. 1995. P. 52.

Deleuze, gran lector de Bergson, distingue en Kierkegaard y Nietzsche algo que, como hemos visto, tienen en común entre ellos y que el bergsonismo retoma: hacer de la repetición “no sólo una potencia propia del lenguaje y el pensamiento, un pathos y una patología superior, sino también la categoría fundamental de la filosofía del futuro.”<sup>190</sup> Para Deleuze, pensadores como Bergson, Spinoza o Nietzsche lograron convertir la repetición en algo nuevo, vincularla a una selección, a una prueba selectiva, plantearla como objeto supremo de la libertad y de la voluntad. Pues repetir se trata de actuar, de convertir a cada acto como tal en una novedad, es decir, en una libertad y en una tarea de la libertad. La repetición como objeto mismo de la voluntad.

Hemos visto, a partir de nuestra idea del homo humus, y gracias a Bergson y a todos a quienes aquí utilizamos para asistirnos, que en la repetición se da “el doble juego místico de la perdición y la salvación, todo el juego teatral de la vida y la muerte, todo el juego positivo de la enfermedad y la salud.”<sup>191</sup>

En el homo humus distinguimos una voluntad que se quiere a sí misma a través de todos los cambios; distinguimos cómo su modo de darse es el del eterno retorno, el del ciclo, el de la semejanza y la diferencia que sólo se da a través de la repetición, pues la repetición se opone al hábito. La repetición da la novedad en el hábito pues ninguna repetición de un acto puede ser idéntica absolutamente a ningún otro, así como ningún gemelo lo es de su par. La repetición abre la posibilidad del olvido pues cuanto más repetimos el pasado menos nos acordamos de él, poseemos menos consciencia para recordarlo.

“La repetición es lo que se disfraza al constituirse, lo que no se constituye más que disfrazándose. No está bajo las máscaras, pero se forma desde una máscara a otra, como desde un punto notable a otro, desde un instante privilegiado a otro, con y en las variantes. Las máscaras no recubren nada salvo otras máscaras. No hay repetición de un primer término.”<sup>192</sup>

En resumen, la repetición que, en esencia es simbólica, símbolo y simulacro, es también el soporte de la diferencia. Mediante el disfraz del símbolo, la diferencia está comprendida en la repetición. Las variantes, la novedad no vienen pues de fuera, sino del interior mismo de aquello que se repite.

Recordemos que *Persona*, en latín, se refería a la máscara usada por un personaje dramático, que *prosopos*, en griego, se traduce al español como máscara. Entonces, no debe resultar incomprensible que se diga que la persona es aquella que se enmascara, aquél organismo vivo y

---

<sup>190</sup> *Ibíd.* P.58.

<sup>191</sup> *Ídem.*

<sup>192</sup> *Ibíd.* P 83.

autoconsciente que se transforma y que en su darse una identidad tiene su naturaleza y su principal acción.

Ahora, en el proceso de construcción de la identidad ¿lo que se repite es la identidad o la diferencia? Habrá que decir que lo que se repite es la identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad ya que la repetición de la identidad es el retorno de lo diferente. A la noción de repetición Deleuze la comprende como el antecedente de una diferencia que le devuelve a la existencia el coraje del devenir y la multiplicidad.

Hemos visto por qué repetir significa sentar la igualdad de lo que constantemente se vuelve otro; también hemos intentado aclarar por qué a la persona se le imposibilita volver a un estado sin que ello signifique ruptura, es decir, sin diferencia y contradicción. Con la metáfora del Homo humus hemos querido mostrar que la identidad no puede recuperarse a sí misma sino es a partir de la alteridad, por la mediación de lo otro que nos habita; que la libertad –que para el espiritualismo kierkegaardiano es sinónimo de yo o subjetividad– es lo repetido por su propia repetición; que la libertad misma es entonces la repetición, lo que propiamente se repite, la voluntad y efectualidad del cambio consciente. Y que por ello, finalmente, la persona es, ontológicamente, libertad; es en esta característica donde radica su diferencia y su dignidad.

Hemos querido aportar nuestra voz al coro que expresa que el conocimiento del pasado es necesario para construir una identidad; que la persona habita de forma permanente una región fronteriza que pertenece tanto al futuro como al presente; que las dos principales características de la persona son la incorporación del pasado al presente, por un lado, y la atención a la vida que se pro-yecta, por el otro. Por ello, no nos ha de resultar difícil aceptar que la vida se da como pasado y futuro presentes, que éstos no son añadidos a ella por el pensamiento, como si fueran realidades inorgánicas, sino que la persona es una duración que deviene, un torrente, un río en el que, aunque nadie se bañará en él dos veces, será siempre el mismo así como muchas sus aguas y muchos quienes en ellas abreven.

El tiempo es vida y más que vida; vida es igual a duración; la persona es, fundamentalmente, “tiempo vivido”. Por ello, pensar a la persona como “un modo de darse la temporalidad” resultará, ni más ni menos, que una tautología.

Sólo para la vida el tiempo es real (el carácter completamente ideal del tiempo en Kant está profundamente vinculado con los presupuestos de la cosmovisión mecanicista). El tiempo es la

forma consciente —tal vez abstracta— de la vida que no es en sí misma formulable, sólo en la concreción inmediata; es la vida prescindiendo de sus contenidos porque sólo la vida trasciende en ambas direcciones el presente atemporal de toda realidad y, con ello, realiza por sí misma la dimensión temporal, es decir, el tiempo.<sup>193</sup>

La persona, como existencia, no restringe su realidad al momento presente pues ubica al pasado y al futuro en el ámbito de lo real, y por ello es que entiende a la vida, pues siendo vida que se piensa a sí misma no puede salirse, ni por ello, ignorar, su propia duración.

La vida es flujo sin interrupción y, al mismo tiempo, algo encerrado en sus portadores y contenidos, formado en torno a núcleos, individualizado y, por ello, una forma siempre delimitada que sobrepasa permanentemente sus límites —ésta es su esencia—. La categoría que denomino «el trascenderse la vida a sí misma», ha de tomarse bajo la indicación de que la vida no cesa en el empeño de desarrollarse.<sup>194</sup>

La esencia de la vida está puesta en su voluntad de superación, en su rebasarse a sí misma, en su ser más que vida: La vida se patentiza como proceso continuo de auto-trascenderse y de permanecer-en-sí. En este sentido vemos que la voluntad de vida de Schopenhauer y la voluntad de poder de Nietzsche se encuentran en la misma dirección que esta idea expuesta por Bergson, Deleuze y Simmel.

(...) la vida puede definirse de dos maneras complementarias entre sí: es más-vida y más-que-vida. La vida sólo puede existir a través de más-vida; mientras la vida está presente, genera lo vivo ya que la autoconservación fisiológica implica una re-generación permanente: la muerte habita desde un principio en el devenir de la vida, esto también implica una superación de la vida sobre sí misma. Desde su centro, la vida se extiende hacia lo absoluto de la vida y avanza en la dirección de más-vida —pero también se extiende hacia la nada—. Como la vida persiste y se incrementa en un acto, así también la vida persiste y se diluye en un acto: ambos acontecimientos se arraigan en la vida subjetiva y la trascienden, al mismo tiempo; acrecentarse sobre sí misma en el desarrollo y en la reproducción, hundirse debajo de sí

---

<sup>193</sup> Simmel, G. *La trascendencia de la vida* («Die Transzendenz des Lebens», 1918, incluido en *Lebensanschauung*, Duncker y Humblot, Berlín, traducción realizada a partir del mismo texto editado en 1994.) Revista *REIS* #89/00 Pp. 297-313. Traducción Celso Sánchez Capdequí.

<sup>194</sup> *Ibíd.* P. 298.

misma en la senectud y en la muerte postrera, semejante desbordamiento de los límites de la existencia individual es la vida misma.<sup>195</sup>

La vida no puede perderse en la forma, debe superar toda cristalización bajo otra forma en la que el juego de repetirse y transformarse se renueva. “La vida es siempre más vida que la que está condensada en la forma ser-otro... lo absoluto de esa otredad, de ese más que la vida crea o en la que ella penetra, es precisamente la fórmula y la condición de la vida que es vivida.”<sup>196</sup> La vida, desde un principio, no es sino un proceso de autotranscendencia y no encuentra su esencia sino en su proceso, en el ser siempre más.

Hemos dicho que la persona humus es un organismo total, complejo, que expresa su vitalidad reconstruyendo en cada instante su propia totalidad, “(...) en todo momento es orgánicamente integrado (...) organismo total, que es, empero, un organismo continuamente transformado (...) el rasgo distintivo y verdaderamente inimitable de las cosas espirituales –organismos, obra de arte o estado de alma- es el ser siempre completas, el de bastarse siempre, perfectamente, a sí mismas.”<sup>197</sup> Nuestra duración se abre en multiplicidad, se torna espesa y, por decirlo, polifónica. “Los organismo son profundos; por así decirlo, están más allá de sí mismos; o, mejor aún, no son lo que son, y son lo que no son, son algo más que ellos mismos: el devenir que es la alteración, es decir, lo mismo que se torna otro, el devenir será, pues, la dimensión natural de esta profundidad.”<sup>198</sup>

El homo humus, devenir encarnado, temporalidad ambulante.

Ni es, ni no es: por tanto deviene (...) No es lo que es, y es lo que no es, ya no es y no es todavía... Para designar a este encadenamiento, Bergson se vale de la palabra *organización*... “la organización” supera la alternativa del Mismo y del Otro. Son falsos problemas las aporías relativas al Uno y al Plural, que discuten el *Filebo* y el *Parménides*. Bergson ya no se sorprenderá que el Uno pueda ser múltiple y de que varios puedan ser uno; la vida se divierte con contradicciones que son la desesperación de la inteligencia. El devenir, mezcla de ser y de no-ser, ¿acaso no excluye al principio del tercer excluido?<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup> Ibíd. P. 307.

<sup>196</sup> Ibíd. P. 310.

<sup>197</sup> Yankelevitch, V. *Henri Bergson*. Ed. Universidad Veracruzana. Xalapa. 2006. P. 26.

<sup>198</sup> Ibíd. P. 27.

<sup>199</sup> Ibíd. P. 61.

En Bergson vemos superado el prejuicio órfico, platónico, que postula una eternidad y una trágica caída en el tiempo del ser humano. “El tiempo no es ni una dimensión, ni un atributo, entre otros, del ser humano, ni una propiedad partitiva de este ser; el tiempo no es un determinado modo de ser del ser (...) El ser no es una sustancia intemporal y el hombre no es solamente *temporal*, en el sentido de que la temporalidad sería el adjetivo calificativo de su sustancia: es el hombre mismo el que es el tiempo mismo, nada más que el tiempo, que es la *ipseidad* del tiempo”.<sup>200</sup>

El tiempo es la única esencia de un ser cuya naturaleza toda es cambiar. “En otras palabras: el ser no tiene otra manera de ser que el devenir, es decir, precisamente, de ser no siendo, de ser un ya-no, o un todavía-no. La libertad, como el tiempo, es la sustancia misma del ser humano.”<sup>201</sup>

Con el *homo humus*, pretendimos superar las aporías de un identidad suspendida sólo del testimonio de la memoria; aporías psicológicas sobre los límites, intermitencias y fallos de la memoria, incluso de las aporías ontológicas. Intentamos mostrar que la expresión de la memoria es un fenómeno corporal, como lo es el campo electromagnético de un imán o la atmósfera de un planeta en el que hay vida, y dónde esta vida es precisamente la que expira y respira dicha atmósfera. A diferencia de Ricoeur, nosotros sí diremos, en este momento, que el mejor criterio de la identidad es uno psico-físico, que debemos entender a los dos órdenes, el corporal y psicológico como simultáneos. Mi cuerpo me pertenece, pertenezco a mi cuerpo, soy cuerpo pero no sólo soy cuerpo objetivo sino un cuerpo que emana espíritu, como las plantas emanan oxígeno, espíritu corporal.

A la idea de que la existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí, oponemos la idea del organismo complejo: al *homo humus*.

La vida emana su espíritu/atmósfera, sin vida no hay atmósfera y viceversa, no hay cuerpo humano sin espíritu, ni espíritu humano sin cuerpo.

Lo que quisimos fue efectuar, desde la filosofía, una nueva vuelta a la vida, redirigir nuestra mirada hacia ella, sumergirnos reflexivamente para intuir la y así realizar, desde la vida misma y en la suya, una nueva afirmación.

---

<sup>200</sup> *Ibid.* P.91.

<sup>201</sup> *Ídem.*

### La regla del tercer incluso.

Aunque algo está hecho a imagen y semejanza de su anterior manifestación, aunque idéntico, éste nunca es lo mismo pues en él siempre acontece la novedad -cada vez con diferencias de grado, a veces sutiles, otras revolucionarias, y quizá, alguna vez, una novedad absoluta-. En la evolución biológica vemos que se dan las mutaciones, unas son el resultado de pequeños cambios encadenados en un lapso de tiempo y otras son intempestivas, de una generación a otra.

La persona es una totalidad orgánica, que tiene como actividad substancial el crecimiento, el ser un ente vivo y por ello un ser móvil, un ser cambiante que en su movilidad encuentra la adecuada expresión y despliegue de su identidad.

El acaecer de la novedad, la repetición de la diferencia, la transformación, es la característica primordial del *élan vital*; en la evolución creadora bergsoniana hay que poner atención a su adjetivación *poiética*, a su carácter, más que durable, creativo. La condición para que se dé la evolución, para que surja el *humus* -base orgánica y mnémica de la persona-, para que ocurra la vida, es el cambio constante. La realidad es *continuum*. La persona es *holon*.

Si todo aquello que tiene identidad (pensamos particularmente en la Persona) es algo vivo, cognoscente y autoconsciente, es decir, duración encarnada; y si la duración es multiplicidad de duraciones y un proceso innovador; entonces todo ser con identidad propia lo será a partir de su multiplicidad interna y de sus propias diferenciaciones. Por ello, y en este caso: A=A v -A v B v -B... v Z v -Z simultáneamente.

(...) hay una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida–, cosas como el amor y el reconocimiento son puntos clave. Por eso la poesía es tan importante, la poesía del reconocimiento del otro que nos acerca. La idea de que la gente puede tener cosas en común con personas que lucen completamente diferentes y que hay algo que comparten. Es necesario mostrar que las personas pueden reconocerse en otros y ser capaces de ver y atestiguar que eso importa más que la clase, la raza, el género.<sup>202</sup>

Aceptar la diferencia intrínseca a uno mismo nos llevará a aceptar la diferencia en el otro; reconocer el cambio y la posibilidad en uno a reconocer el cambio y la posibilidad en el otro;

---

<sup>202</sup> Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Edit. Siglo XXI. Buenos Aires. 1989.

afirmar la multiplicidad propia, a afirmar y respetar la multiplicidad en el mundo y en los otros, tanto de formas, hechos y fines, como de saberes, orientaciones, conocimientos, decisiones, creencias, apariencias y convicciones; sabernos cuerpo nos llevará a respetar los otros cuerpos y las decisiones que los otros tomen con respecto al suyo, pues al final del día sabremos que éstas serán decisiones que se toman sobre uno mismo.

Necesitamos ser reconocidos y ser capaces de reconocernos; eso es lo que importa realmente, mostrar el deseo palpitante que la persona tiene de encontrarse a sí misma, de encontrar su lugar en el mundo; pero, sobre todo, de encontrarse en el otro y con el otro, a partir de una consciente aceptación de la diversidad y la diferencia, un irrestricto respeto mutuo y una constante afirmación de la mismidad desde lo uno y hacia el otro.

*Multiplicidad de la unidad, unidad en la diversidad, síntesis y armonía... es ahí donde germina la belleza. (Paráfrasis libre de S.T Coleridge)*

### **Conjurar el egoísmo.**

Hace uno días, leyendo el periódico vino a mi atención un pensamiento que el doctor Christian De Duve, premio Nobel de Medicina en 1974, dejó escrito en su autobiografía, *Siete vidas en una*, antes de morir por eutanasia. Lo que golpeo en mí fue la fuerza, pertinencia y trágica verdad de la que surgía el pensamiento, ojalá y no premonitorio, de un De Duve que nos advierte que la humanidad se dirige hacia la catástrofe a fuerza de cultivar el egoísmo. Fue realmente una experiencia triste saber que este hombre, que dedicó su vida a investigar el origen biológico de la vida, murió sin haber logrado expulsar de sí la preocupación por la ya casi exigua capacidad de los hombres de reconocerse unos en otros.

Si es cierto, como Julieta Lizaola reflexiona a partir de un análisis de la obra de Zambrano y Stein<sup>203</sup>, que el hombre y su necesidad de encontrar su lugar en el cosmos ya no permanece en el centro de sus cuestiones vitales, sino que esta necesidad ha sido vaciada de contenido, entonces, junto con ella creemos que la cuestión a reflexionar es cómo revertir esta devastación que se

---

<sup>203</sup> Lizaola, J. "Edith Stein y María Zambrano: miradas ante lo sagrado." En <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/80/JulietalLizaolaSteinyZambrano.pdf>

cierte sobre el mundo, y también, junto con ella, creemos que quizá la filosofía pueda, una vez más, venir en nuestro auxilio. Pero la filosofía entendida como una acción:

...la acción fundamental de transformar lo oculto, lo ambiguo, en claro, en diáfano, en lo transitable como tiempo y como espacio, lo manifiesto y manifestable a todos los hombres; las consecuencias de esta acción son el paso, como en la caverna, de la oscuridad a la luz, de la tierra al mundo, del tribalismo a la sociedad de personas, de la historia sacrificial a la historia ética... El mundo se ha constituido en un orden donde el tejido contra la libertad humana ha ido tomando cuerpo hasta convertirse en abierta intencionalidad política y manifestándose, en francas guerras de exterminio, negando implícitamente las vías de la política y depositando una inconmensurable carga de sufrimiento en las sociedades contemporáneas: la intolerancia, el racismo, la reedición de nuevas tiranías... Y desde ahí, desde el sufrimiento del otro y por lo tanto mío y nuestro, es desde donde las pensadoras europeas se manifestarán como antagonistas *del estuche vaciado de espíritu* que advirtió Max Weber... Reconciliar vida y razón... La filosofía ha podido salir de su afán racionalista, o filosofía del sujeto, gracias a andar de nuevo los caminos que le permiten recordar que la filosofía es diálogo, y que para ello se necesita del otro; recordar que es en el hablar que logramos la transparencia del pensamiento..la interioridad, eso que permite construir y descubrir lo que Zambrano denomina persona...la vida del alma se transforma en una metafísica de la interioridad donde se resguardan sentimientos, ideas, deseos, sueños, creaciones, razones, renunciaciones, exilios, sinrazón, padecer; conjunción de esperanzas. Y esto es lo que encierra la tesis que hemos derivado del análisis del pensamiento de la autora: la recuperación filosófica del alma como unidad del ser permitiendo su integridad... la empatía, es decir, la capacidad de conectar con el otro desde el otro: la relación entre personas requería del conocimiento mutuo, es decir, de la empatía...

Es necesario recuperar nuestra dimensión de personas y resistirnos a no ceder, tal como los nuevos mecanismos del Poder quisieran, nuestro lugar frente a las masas; recuperar nuestra capacidad de reconocer al otro y reconocernos en él, pero no sólo en la otra persona que es nuestro espejo, sino en la alteridad toda, en los otros seres vivos, en el planeta que no nos pertenece en tanto posesión, pero sí al que pertenecemos y en el que tenemos nuestro hogar. Es necesario conjurar el egoísmo y trascender esta nueva forma de narcisismo vacío que se repite con el surgimiento de nuevas vitrinas de exposición del ego, es necesario construir nuevas formas que nos permitan seguir desarrollando nuestras capacidades científico-tecnológicas pero sin poner

en riesgo la vida planetaria y la sobrevivencia de nuestra propia especie; es necesario lograr que cada vez sean más las personas que hayan superado sus prejuicios y fobias y así erradicado la violencia contra el otro como modo de expresión de su diferencia, violencia e irracionalidad que en sus múltiples formas de darse nos impulsan hacia el abismo. “Es necesario crear una nueva cultura basada en el amor como orden axiomático... (Pues) la vida quiere nada porque lo quiere todo... Es necesario detenerse en la preocupación por la persona... La persona es la posibilidad del ser humano, de ser, y esto no se puede olvidar... la posibilidad de mirar y aceptar lo que se mira: lo otro y el trato con lo otro... La esperanza de Zambrano echa raíz en que el hombre es una criatura, entre otras cosas, capaz de amar.”<sup>204</sup>

*La vida es todo lo que somos y lo único que realmente poseemos.*

*“La vida es más antigua que todas las cosas que viven; incluso su belleza fue antes de que la belleza naciera en la tierra, e incluso la verdad fue antes de que fuese nombrada.” Gibrán Jalil Gibrán (El jardín del profeta)*

“...la convicción de que la filosofía existe si se hace cargo de lo vivo que habita en lo contemporáneo”<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> Lizaola, J. Op Cit.

<sup>205</sup> Baudio. A. “La confesión del filósofo” en *Reflexiones marginales*. Nueva época, año 3, número 19. Junio-Julio 2013. Facultad de Filosofía y Letras ISSN: No. 04-2012-101614464400-203 <http://reflexionesmarginales.com/3.0/rm-directorio/>

## BIBLIOGRAFÍA.

- Agustín. *Confesiones*. Ed. Losada. Buenos Aires. 2000.
- Aristóteles. *Física*. Gredos. Madrid. 2008.
- Álvarez Asiáin, E. *De Bergson a Deleuze: la ontología de la imagen cinematográfica*. Eikasía [www.revistadefilosofia.org](http://www.revistadefilosofia.org). 2011.
- Bachelard, G. *The dialectic of duration*. Clinamen Press. Manchester 2000.
- Bachelard, G. *La intuición del instante*. Fondo de Cultura Económica. México. 2002.
- Bachelard, G. *El aire y los sueños*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 2002.
- Barlow, M. *El pensamiento de Bergson*. Fondo de Cultura Económica. México. 1980.
- Bataille, G. *El erotismo*. Tusquets Editores. México. 2003.
- Baudío, A. "La confesión del filósofo" en *Reflexiones marginales*. Nueva época, año 3, número 19. Junio-Julio 2013
- Berenzon, B. y Calderón, G. (Directores). *Diccionario Tiempo Espacio*. Tomos I y II. FC. UNAM. México. 2008.
- Bergman, I. *El huevo de la serpiente*. Película. 1977.
- Bergson, H. *La intuición filosófica*. Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires. 1979.
- Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral*. Ed. Porrúa. México. 1990.
- Bergson, H. *Introducción a la metafísica*. Ed. Porrúa. México. 2004.
- Bergson, H. *La risa*. Ed. Porrúa. México. 2004.
- Bergson, H. *Materia y memoria*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2006.
- Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Ed. Sígueme. Salamanca. 2006.
- Bergson, H. *La evolución creadora*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2007.
- Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Ed. S. XXI. Buenos Aires. 1989
- Brandes, George. Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático. Sexto Piso. México, 2004.
- Borges, J.L. *Siete noches*. Fondo de Cultura Económica. México. 2005.
- Campbell, R. *The Epic of Gilgamesh, Complete Academic Translation: Translated from cuneiform tablets in the British Museum literally into English hexameters*. [www.forgottenbooks.org](http://www.forgottenbooks.org)
- Camus, A. *El mito de Sísifo*. Ed. Alianza. Madrid. 1985.
- Castel, E. *Gran diccionario de egiptología*. <http://www.egiptologia.com>
- Clark, S.R.L. *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology Print*. 1975. Oxford Scholarship Online: October 2011.
- Della Mirándola, G.P. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. UNAM. México. 2004.
- Deleuze, G. *Nietzsche*. Arena Libros. Madrid. 1965.
- Deleuze, G. "Les Cours.", *Spinoza*. 24/01/1978. [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com). Traducción al español Ernesto Hernández B.
- Deleuze, G. *La imagen-tiempo*. Ed. Paidós. Barcelona 1986.
- Deleuze, G. *El bergsonismo*. Ed. Cátedra. Madrid 1987.
- Deleuze, G. *Repetición y Diferencia*. Anagrama. Barcelona. 1995.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama. Barcelona, 2002.
- Deleuze, G y Guattari, F. *Rizoma*. Pretextos. Valencia. 2005.
- Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Editorial Anagrama. Barcelona. 2005.

- Deleuze, G y Guattari, F. *El Cuerpo sin Órganos*. 2000.
- Deleuze, G y Guattari, F. *El Anti Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. Paidós. Barcelona. 1995.
- Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Alianza Editorial. Madrid 2005.
- Elias, N. *Sobre el tiempo perdido*. Fondo de Cultura Económica. México 1989.
- Eliade, M. *Tratado de historia de las religiones*. Ed. Cristiandad. Madrid. 1974.
- Eliade, M. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial. Madrid 2011.
- Esquilo. *Coeforas* (VV127-128)
- Freud, S. *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. Versión en línea. [www.dos-teorias.net/2011/01/freud-obras-completas-etccherry-indice.html](http://www.dos-teorias.net/2011/01/freud-obras-completas-etccherry-indice.html)
- Gadamer, G-H. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2001.
- Gadamer, G-H. *Verdad y Método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2000.
- Gallegos, José M. *Séneca. Tratados morales*. UNAM Biblioteca Scriptorum. México. 1991.
- García, M. *La filosofía de Bergson*. Ed. Claudio García y cía. Montevideo.
- García, M. *La filosofía de Henri Bergson*. Obras Completas. Edit. J. M. Palacios S. y R. Madrid. 1985
- González Valerio, M.A. *El arte develado*. Ed. Herder. México. 2005.
- González Valerio, M. A. *El arte, la muerte, la historia. El problema del tiempo y la historia en las reflexiones estéticas hegelianas*. Revista "Escritura e imagen". Vol. 8 (2012) Universidad Complutense de Madrid. ISSN 1885-5687.
- Graves, R. *Los mitos griegos I*. Alianza Editorial. Madrid. 1985.
- Gunter, P. A. *Jerarquía temporal en Bergson y Whitehead*. University of North Texas. *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 44. 2011. Pp.326-400.
- Heidegger, M. *El origen de la obra de arte* en "Camino de bosque". Alizana Madrid. 1996.
- Heidegger, M. *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica. México. 2000.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2000.
- Heidegger, M. *¿Qué es la filosofía?* Herder Editorial. Barcelona. 2006.
- Hernández, G. *La vitalidad recobrada. Un estudio del pensamiento ético de Bergson*. FFyL, UNAM. México. 2001.
- Hernández, P. *Hypokeímenon*. Ed. Encuentro. Madrid. 2004.
- Hölderlin, F. *Poemas de la locura*. Ed. Hiperión. Madrid, 2001.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la ilustración*. Ed. Trota. Madrid. 1998.
- Jufresa, M. *Epicuro Obras*. Ed. Tecnos. Madrid. 1991.
- Lacroix, J. *Amor y persona*. Caparros editores. Madrid. 1996.
- Lapoujade, M. *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*. Herder. México. 2007.
- Lawlor, L. *The concept of the image: Phenomenology* en "The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics". Ed. Continuum. New York. 2003.
- Le Roy, E. *Bergson*. Biblioteca de Iniciación Cultural. Barcelona 1912.
- Lizaola, J. "Edith Stein y María Zambrano: miradas ante lo sagrado." En <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/80/JulietaLizaolaSteinyZambrano.pdf>
- Maldonado, R. "Filosofía de la metáfora y filosofía metafórica en Nietzsche" en <http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena45/Aguijon/Rebeca.html>
- Marshall, B. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI. Buenos Aires. 1989.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Fondo de Cultura Económica. México. 1957.

- Mondolfo, R. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI Edit. México. 1998. Nancy, J.L. *Corpus*. Ed. Arena Libros. Madrid. 2000.
- Nancy, J-L. *El Intruso*. Ed. Amorrortu, Colección Nómadas. Buenos Aires. 2006.
- Nancy, J-L. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Ed. Arena libros. Madrid. 2007.
- Nancy, J-L. *Indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*. Editorial: La Cebra. Buenos Aires. 2007.
- Nancy, J-L. *A la escucha*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2007.
- Nietzsche, F. *Canciones del príncipe*. Endimión. Madrid. 1988.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial. México. 1989.
- Nietzsche, F. *Aforismos*. Edhasa. Barcelona. 1997.
- Nietzsche, F. *La voluntad del poderío*. Ed. EDAF. España. 1998.
- Nietzsche, F. *Ecce homo*. Alianza Editorial. Madrid. 2001.
- Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial. Madrid. 2003.
- Nietzsche, F. *El paseante y su sombra*. Ed. Siruela. Madrid. 2003.
- Paz, O. *Libertad bajo palabra*. Fondo de Cultura Económica. México. 1960.
- Ovidio. Pseudo Apolodoro. *Biblioteca mitológica*. Ed. Gredos. Madrid. 1985
- Ovidio. *Las metamorfosis* Ed. Gredos. Madrid. 2008.
- Pessoa, F. *Libro del desasosiego*. Barcelona. Ed. Acantilado. 2002.
- Platón. *Diálogos*. Gredos. Madrid. 1998.
- Prigogine, I. Stengers, I. *Entre el tiempo y la eternidad*. Versión española de Javier García Sanz. Alianza Editorial. Buenos Aires. 1992
- Ramos, S. *Filosofía de la vida artística*. Ed. Espasa. Madrid. 2001.
- Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores. México. 2006.
- Ríos, H. Rubén. *Friederich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*. Ed. Campo de Ideas. Madrid. 2004.
- Sábato, E. *Russell en "Uno y el Universo"*. Ed. Seix Barral. Buenos Aires. 2011.
- Sánchez Rey, M. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*. Ed. Universidad de Sevilla. Sevilla. 1984.
- Schelling, F. *La relación del arte con la naturaleza*. Ed. Aguilar. Madrid. 1985.
- Schelling, F. *Escritos sobre una filosofía de la naturaleza*. Ed. Alianza. Madrid. 1996.
- Schiller, F. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos. España. 1999.
- Schiller, F. *Lo sublime (De lo sublime y Sobre lo Sublime)*. Hybris. Madrid. 1999.
- Simmel, G. *La trascendencia de la vida*. Revista REIS # 89/00. 1994.
- Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Ed. Porrúa. México. 1990.
- Vattimo, G. *Más allá del sujeto Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Ed. Paidós. Barcelona. 1992.
- Vásquez Rocca, A. *Ontología del cuerpo y estética de la enfermedad en Jean-Luc Nancy; de la téchne de los cuerpos a la apostasía de los órganos*. Eikasía. [www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com). Mayo 2012 Pp. 59-70.
- Villoro, L. *El pensamiento moderno*. Fondo de Cultura Económica. México 1992.
- Xirau, R. *El tiempo vivido*. Ed. Siglo XXI. Madrid. 1993.
- Xirau, R. *Sentido de la presencia*. Fondo de Cultura Económica. México. 1997.
- Xirau, R. "La sabiduría en el Quijote" en *Revista de Estudios Cervantinos #10*. 6. Diciembre 2008 enero 2009. [www.estudioscervantinos.org](http://www.estudioscervantinos.org)
- Xirau, R. *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM. México. 2009.

- Yankelevitch, V. *Henri Bergson*. Ed. Universidad Veracruzana. Xalapa. 2006.
- Zubiriu, X. *Cinco lecciones de filosofía*. Ed. Alianza. Madrid. 2007.