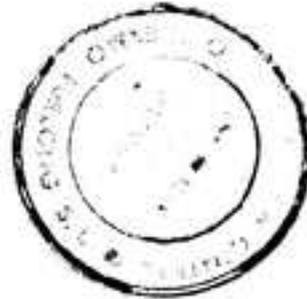


TD
54

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR
FACULTAD DE FILOSOFIA
TESIS DOCTORAL



HACIA UNA CONCEPCION TRIDIMENSIONAL DEL
TIEMPO, A PARTIR DE LA PROBLEMÁTICA
ABIERTA POR H. BERGSON

GUILLERMO F.J. HAHN
664-6538

NOVIEMBRE 1986

NA 2185

A) LA PROBLEMÁTICA TEMPORAL ABIERTA POR H. BERGSON

"Duración" y tiempo cotidiano.

Toda la obra de Bergson, desde la primera hasta la última página, puede entenderse como un gigantesco esfuerzo por explicitar la naturaleza y las consecuencias de ese particular modo de existir que corresponde a la conciencia y a sus manifestaciones, y que él llamó la "durée". La "durée" es tiempo, pero se hace necesaria una palabra especial para distinguir el tiempo de la conciencia, del tiempo de las ciencias físico-matemáticas, el cual, en rigor, no existe como tiempo verdadero.

En efecto, el tiempo de las ciencias físico-matemáticas, o de la "ratio" en general, del pensar discursivo y ordenador que Bergson llama "inteligencia", no es sino un parámetro cuantificable, dentro de las ecuaciones que expresan un sistema aislado, un sector predeterminado por el propio lenguaje formalizado, recortado intencionalmente de la realidad total. Como "variable" de ecuaciones, puede ser intercambiado por otras "variables" correlativas, y su valor absoluto puede ser ampliado o reducido a voluntad, con tal que lo sea para todo el universo considerado en cada caso; esta variación sería cualitativa, y sólo accesible a una conciencia-testigo (EC 779/81) #.

Bergson, H.: Oeuvres, Ed. du Centenaire, Paris, PUF, 1970.
Código de citas:
EDIC: Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia
MM : Materia y memoria ES : La Energía espiritual
EC : La evolución creadora PN : El pensam. y lo moviente
LDS : Las dos fuentes de la moral y de la religión.

Es discutible la afirmación de Bergson en el sentido de que el tiempo de la ciencia, hecho de simultaneidades contabilizadas, no cambiaría si se redujera a una simultaneidad total, es decir, que las ecuaciones que incluyen una variable "t" conservarían su validez en caso de detenerse completamente el flujo del tiempo real. Porque muchas ecuaciones sólo conservan su sentido mientras se asignen a sus variables valores distintos de cero. Habría que ver cada caso en particular. Además, algunos procesos de la materia inerte objeto de la ciencia, como por ejemplo la degradación radiactiva, parecerían enfrentarnos con una duración irreductible (1).

Pero no conviene detenerse a criticar este punto porque nos distraería de la idea fundamental: el tiempo de la ciencia, recogido para muchos usos prácticos por el lenguaje cotidiano, no es el tiempo inmediato de la conciencia, sino una elaboración mediata útil para la supervivencia y el desarrollo biológico individual y social. Es el tiempo de la inteligencia aplicada a su objeto natural: la materia inerte (EC 655/6; 670).

¿Por qué dice Bergson que no existe, que no es tiempo real? Porque el tiempo de la ciencia está constituido por simultaneidades separadas por un intervalo. Estos intervalos se pueden hacer tan pequeños como sea necesario: entre dos simultaneidades se pueden intercalar tantas otras como se quiera. Por eso definimos el tiempo como un continuo matemático, al igual que la línea. Pero lo que nos expresan las ecuaciones matemáticas son los puntos de la línea, no la línea. El cálculo diferen-

cial nos proporciona una infinidad de puntos, pero no su intervalo, no la esencia de la línea. La línea como tal, para la matemática, es una deducción, una inferencia. De este modo reconstruyen la ciencia y el lenguaje al tiempo: multiplicando hasta el infinito las simultaneidades virtuales, pero sin aprehender en realidad más que instantes quietos, no la esencia del transcurso de un instante a otro (EDIC 79/80).

El lenguaje cotidiano, con menos rigor pero respondiendo al mismo principio, registra eventos y los sitúa "temporalmente" en el pasado o el futuro mediante simultaneidades: "a tal hora", "en tal fecha", "en la época de tal presidente". Pero no se hace cargo de lo procesual en sí mismo, porque no es útil ni práctico: lo procesual en sí se escapa entre los dedos a cada momento y no puede ser sostenido en la mano, mantenido, es decir, no puede ser "captado" ni "manejado".

Los padres se percatan esporádicamente de que sus hijos han crecido y, dentro de las limitaciones propias, adaptan su conducta en consecuencia, pero habitualmente no son testigos conscientes del continuo misterioso "dejar de ser comenzando a ser" que llamamos "estar creciendo". Y sin embargo, éste es el fenómeno real, mientras que nuestra percepción ordinaria nos proporciona del mismo un recorte aislado y congelado, una porción manipulable.

Este recurso a lo manual por parte de la inteligencia es ineludible, porque la inteligencia cotidiana, y su forma sofisticada, las ciencias positivas, es primariamente una función

de supervivencia, una potenciación del cuerpo para la satisfacción de sus necesidades e intereses vitales: "primum vivere" (PM 1295; cf. PM 1278/79; 1319; EC 646). Para la acción práctica necesita objetos distintos y estables. Por eso la conciencia materializada en organismos vivientes, manifestada en percepción inteligente, inmoviliza y recorta en secciones espaciales la realidad total y móvil de la cual emerge (MM 332; 342/3; PM 1329).

Esta operatoria parcelante necesita de un artificio para "captar" la inasible movilidad universal, no en sí misma, lo cual no interesa a la acción, sino en sus consecuencias o condicionamientos dentro de los sistemas aislados que sí constituyen el campo y el horizonte de esa acción práctica. Este "artificio" es el "tiempo" homogeneizado, subdivisible, cuantitativo, en una palabra, espacializado (EDIC 66;70; 73; 81/5), que es el sucedáneo de la duración real y que resulta perfectamente eficaz para los fines utilitarios y para el lenguaje social que los expresa.

Estamos tan habituados a este concepto temporal utilitario que ni el lenguaje cotidiano ni el formalizado de la ciencia lo ponen en cuestión. Cosa que, por otra parte, no tienen por qué hacer, mientras siga siendo un instrumento idóneo para la acción. Si dejara de serlo, simplemente se reemplazaría por otro instrumento alternativo, ya que no es su misión entorpecerse con preguntas sobre la naturaleza esencial de sus "bienes de uso".

Pero la filosofía sí se pregunta, con razón, por la realidad íntima de lo que se manifiesta como tiempo y temporalidad. Siempre lo ha hecho, y en los últimos dos siglos con creciente urgencia, como quien sospecha que se puede acceder por esa pregunta a una clave o piedra angular que premita la construcción de las nuevas "casas" o "templos" del pensamiento. Esta tarea se siente urgente en una época en que las grandes marejadas histórico-culturales barren con las estructuras que ya no vigen y las dejan como resaca al margen del fujo viviente.

Esta fue la tarea a la que Bergson, como dijimos, dedicó su vida: primero establecer una clara distinción entre el "tiempo útil" de la inteligencia práctica y la temporalidad real de la conciencia; después, sobre esa base, desbrozar el terreno de falsos problemas, surgidos de confundir ambos términos, y abrir nuevas perspectivas para una investigación metafísica que se permita ser auténtica creación, o manifestación de auténtica creación, sin limitaciones apriorísticas (2).

Comprender la relación entre "auténtica creación" y "temporalidad de la conciencia" es el punto de partida para acceder a una explicitación de la "durée" bergsoniana.

//



1.- LA "DURACION" BERGSONIANA - 1a. PARTE: EL CAMBIO

1.1. "Duración" y novedad óptica.

"Cuanto más profundicemos la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo" (EC 503). Aquí es donde divergen la "duración" y el tiempo de la ciencia. La ciencia y el lenguaje práctico necesitan prever para actuar eficazmente: su tiempo es la medida de la separación entre la causa y el efecto predeterminado. Y si hay indeterminación, aún ésta debe ser predeterminada. Lo absolutamente imprevisible destruye su misma naturaleza. Esta clase de "tiempo" no puede, por definición, aportar verdadera novedad. Aún si consideramos el pasaje de una posibilidad entre varias a su efectiva realización, ese mismo pasaje y su aparente "elección" deben producirse sin hiato en la cadena causal. Y esto debe ser constatable, si no "a priori", por lo menos "a posteriori", o no habrá ciencia.

Por el contrario, es justamente en la ruptura de la determinación causal en lo que pensamos al hablar de "creación". No se trata de un conocimiento nuevo de cosas ya determinadas, porque estaríamos suponiendo un proceso psicológico cognoscitivo, de condicionalidad causal establecida, que se refiere a otro sistema, en el cual se constata la novedad: esta referen-

cia a la novedad considerando sistemas aislados es procedimiento cotidiano de la ciencia.

Para acceder a la idea de "creación de lo absolutamente nuevo" es necesario "a-situacionalizarse", "des-perspectivizarse", trascender todo sistema particular. "... si el tiempo ocupado por la sucesión es algo más que un número, si hay, para la conciencia que se instala en él, un valor y una realidad absolutos, es que allí se crea sin cesar, no en tal o cual sistema artificialmente aislado ... sino en el todo concreto con el cual este sistema forma un cuerpo, algo de imprevisible y nuevo" (EC 782). No podemos concebir verdadera creación si no es desde el 'todo.

Si consideramos al todo, es decir, si nos abstenemos de efectuar la habitual y permanente operación intelectual de abstraer y mantener quieta una porción de realidad en vista a la acción, si nos permitimos simplemente la patencia inmediata de la totalidad, nos enfrentamos al hecho ineludible de que la más mínima novedad inaugura otro todo que no existía antes. Novedad quiere decir aquí un evento no contenido antes de manera causal o virtual, que no sea desenvolvimiento natural y necesario de elementos preexistentes. De existir una novedad así, su mera presencia abuele el todo y crea el todo.

Numerosos textos no dejan duda sobre la convicción de Bergson en este punto, convicción que era experiencia: "... la creación continua de imprevisible novedad que parece continuarse en el universo. Por mi parte, yo creo experimentarla

a cada instante" (PM 1331). Aún cuando se trata de eventos esperados, "la realización aporta con ella una imprevisible nada que cambia todo" (PM 1331). Las leyes físicas que nos permiten calcular exactamente los eventos futuros en nuestro mundo limitado no tienen sentido si pretendemos aplicarlas al universo entero, "porque el universo no está hecho, sino que se hace sin detención. Se acrecienta sin duda indefinidamente por la adjunción de mundos nuevos " (EC 700). Por supuesto, no se trata de mundos-cosa. "Cosas y estados no son más que vistas tomadas por nuestro espíritu sobre el devenir. No hay cosas, no hay más que acciones" (EC 705).

Esta duración que crea el universo de nuevo a cada instante nos obliga a encarar su realidad simétrica: el todo está muriendo, desapareciendo, se está anonadando. Sin trampas de "aspectos lógicos" que permanecen, sin resquicios para un "sustrato que permita el cambio", nada queda sobre lo cual asentarse, no hay puntos de referencia estables que permitan salvar el abismo que separa el todo actual del instante pasado.

Uno de los más fieles comentaristas de Bergson lo subraya netamente: "A los cambios aparentes, Bergson opone la idea metaempírica de una 'transsubstanciación', de un devenir central que transporta todo el ser en un otro ser, y contradice el principio de identidad" (3). "Es pues el ser todo entero, hasta su raíz y su ipseidad, que es arrastrado en el movimiento del devenir. En otros términos: el ser no tiene otra manera de ser que el devenir, es decir precisamente ser no siendo más,

ser un Ya-no o un No-todavía" (4).

En realidad, todo el esfuerzo puesto en remarcar el carácter terminante e irrestricto de la cisura óptica que introduce el tiempo, podría considerarse superfluo, porque va de suyo que "el tiempo es invención o no es nada en absoluto" (EC 784). En efecto, si se tratara de la simple condición para el desarrollo de virtualidades precontenidas de algún modo inexpresso en la totalidad anterior, ese tiempo-condición y las realidades desarrolladas, en su doble modalidad de virtuales y expresas, todo en conjunto sería comprensible en una integralidad idéntica. En ese caso, el tiempo sería la cifra abstracta de relación entre dos parcelas de ente, como tales también abstractas o artificiales.

Para evitar el espejismo de cambio que produce la utilización en el lenguaje cotidiano y en el científico de ese tiempo-relación, encargado de medir la distancia entre los modos "posible" y "real" del mismo ente, Bergson elabora su conocida crítica a la idea de "posibilidad" (PM 1331 ss). Esta sería una retroyección intelectual y "a posteriori" de lo real, a un estado de cosas anterior e hipotético; y el tiempo que separa dicho estado del actual sería expresión matemática de la correspondencia causa-efecto, que nos permite incluir el ente "nuevo" sin comprometer la identidad.

Una interpretación de este tipo, ciertamente efectiva para la acción, está de tal modo arraigada en la cotidianidad, que se hace necesaria, para el quehacer filosófico y de frente a

la totalidad, la explicitación enfática del tiempo-ruptura-creación.

Surge de aquí una dificultad cuyo esclarecimiento echará también mayor luz sobre la orientación que se da aquí a los términos de novedad y creación. La apelación al sentido de lo total excluye toda referencia a "cosa creante" y "cosa creada" (EC 705), y excluye también la posibilidad de cualquier comparación o referencia para calificar lo nuevo. En el lenguaje cotidiano definimos la novedad por referencia a un estado de cosas anterior en que la realidad actual no estaba incluida. Si nos privamos de toda comparación pierde su contenido ese concepto, como todos los que surgen del proceso de parcialización espacial y temporal necesario para la acción eficaz.

Frente al ser total actual ¿qué nos garantiza algún sentido para esa atribución de lo "nuevo"? Si aceptamos la nada abisal como proveniencia y destino del instante presente ¿cómo librarnos de la ilusión que mostraría como novedoso a lo mismo de lo mismo por el simple expediente de abolir lo "mismo" original?

Sólo hay una respuesta coherente: la posición absoluta que venimos describiendo nos abre ahora a la patencia de un trascendental, en el sentido clásico de la palabra. El ser es uno, bello, bueno, verdadero y nuevo. La meditación del tiempo como duración permite aflorar esa modalidad intrínseca de la realidad, que no es efecto de una perspectiva circunstancial sino surgimiento medular. En el lenguaje metafísico la novedad del

ser no necesita ser demostrada ni fundada. Para el pensar metafísico lo nuevo no requiere el apoyo de una confrontación externa, lo cual sería por otra parte obviamente incoherente. Lo que es, es nuevo en sí y por sí.

1.2. La substancia es "duración".

Si la novedad es intrínseca al ser, se hace imposible pensar en un sustrato establecido sobre el cual se montaría el cambio, por muy instantáneo que se conciba dicho sustrato.

No queda sino enfrentarse a la "sustancialidad" del cambio mismo. "Hay cambio, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambian: el cambio no necesita un soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueve: el movimiento no implica un móvil."(PM 1381).

La concepción de un universo en actual creación, la percepción del tiempo-duración como cambio puro, encuentra necesariamente su expresión metafísica más radical: el ser no cambia, el ser es cambio. Y la verdadera nada es la quietud. No la nada-cosa, no la "nada de ente", representación fantasmagórica que, como pseudo-idea, surge del empleo equivocado de la facultad práctica intelectual invadiendo el campo de la especulación metafísica (EC 728 ss; PM 1305/6; 1336/7).

Es necesario subrayar la distinción bergsoniana entre el lenguaje práctico, que necesita de la inmovilidad para

posibilitar la acción, y el lenguaje metafísico que, desprendido de toda utilitariedad, busca el esclarecimiento de la naturaleza íntima de la realidad, avanza directamente "a las cosas mismas". En ese terreno, la cosa concreta que aparece como el sólido tangible inmóvil y todas sus derivaciones hasta la substancia inmutable, son develadas por la intuición temporal como abstracciones intelectuales al servicio de la operatoria manual. Y su traslado al campo metafísico una extrapolación indebida.

Para la intuición de la "durée" la quietud se presenta como nada, en el sentido de irrealdad, desde el momento en que se hace patente algún tipo de movimiento. Porque "si el movimiento no es todo, él no es nada; si hemos admitido primero que la inmovilidad pueda ser una realidad, el movimiento resbalará entre nuestros dedos cuando creamos tenerlo" (PM 1380).

De modo que en el origen está la patencia del movimiento, y desde ella se desenvuelve toda esta metafísica del tiempo como novedad radical, al modo de una planta que manifiesta necesariamente el plan contenido en la semilla. Llega el momento entonces de preguntarse por ese origen, que para Bergson está en la experiencia de la conciencia.

1.3. "Duración" y experiencia de la conciencia.

"En ninguna parte la substancialidad del cambio es tan visible, tan palpable, como en el dominio de la vida interior"

(PM 1383). El hecho de que el ser es cambio se desprende de la experiencia anterior de que la conciencia es movimiento. El dato inmediato no consiste en el cambio de estados interiores sucesivos, ni siquiera instantáneos o puntuales, sino en el flujo ininterrumpido y esencialmente imprevisible de nuevas formas totales. Es decir que la percepción de sí misma y del mundo que parece ser la manifestación propia de la conciencia, no es una materia subyacente que se presenta bajo la modalidad de móvil, sino que es el resultado del movimiento puro autoconstituyéndose, que se fenomeniza como conciencia y sus contenidos.

De modo que su propia acción, hacia adentro y hacia afuera, resulta a la vez la trama y el subproducto de su acto genético de autocreación; he aquí nuestra experiencia en cuanto lo consciente puede manifestarse a través de este viviente que llamamos hombre.

"Ella (la conciencia) crea lo nuevo fuera de sí, porque diseña en el espacio movimientos imprevistos e imprevisibles. Ella también crea lo nuevo en el interior de sí misma porque la acción voluntaria reaccúa sobre aquel que la quiere, modifica en cierta medida el carácter de la persona de la cual emana, y cumple, por una especie de milagro, esta creación de sí por sí que parece ser el objeto mismo de la vida humana" (ES 837).

Este "fuera de sí" no debe entenderse sino como expresión de intencionalidad, porque la "creación sí por sí" excluye toda relatividad, y por ende toda parcialización exteriori-

zante. No hablamos aquí de "monismo": el problema como alternativa de "dualismo" carece de sentido si nos enfrentamos a un todo auto-inventándose. No podemos explayarnos ahora sobre este punto, pero cuando Bergson lleva al fondo la cuestión de la conciencia no deja de referirse a una "supraconciencia que está en el origen de la vida". "Supraconciencia, porque siendo la vida universal el todo, no hay nada que le sea exterior, y el 'élan', enriquecido sin cesar por las experiencias nuevas, prosigue sin ruptura su obra creadora... Es una exigencia de creación que se manifiesta por una eflorescencia de novedades siempre surgentes" (5).

No debe confundirse con una unidad substancial de tipo spinoziano esta unidad del movimiento puro. La conciencia en la duración constituye en sí misma, y para la totalidad del ser como "conscienciado", la frontera misma de la existencia que avanza sobre la nada de experiencia. No hay nada fuera de ella porque no hay tiempo fuera de su propio instante. "El yo que dura es el yo que cambia, y todo cambio, no lo olvidemos, constituye una radical novedad, un más-ser irreductible: la invención absoluta del instante" (6). De modo que tampoco es concebible en esta visión un tiempo impersonal en el cual pueda permanecer una substancia universal anterior al acto del "darse cuenta".

Se trata de un acto en sentido estricto, por ende consciente y, consecuentemente, intencional. La intencionalidad se debe entender no sólo como implicando un contenido, sino también en el sentido de un "querer": la auto-creación de la

conciencia depende de la voluntad (7). Y este carácter permite comprender mejor el sentido de la "unicidad actual actuante" de la conciencia bergsoniana.

"No hay más que un sólo movimiento que se acrecienta con la duración, no hay más que una sola voluntad, el 'élan' que define al ser". "La voluntad bergsoniana no es una realidad exterior al ser. Es la misma corriente de conciencia, el movimiento por el cual las intenciones se precisan, se organizan y devienen actos; es el 'élan' vital ..." (8).

Conviene recordar que Bergson distingue en numerosos pasajes la conciencia semi-dispersa, como se manifiesta habitualmente en la vida social concreta, de esta conciencia absoluta u originaria, que si bien funda por naturaleza la existencia humana, sólo excepcionalmente se hace experiencia plena, como resultado de intensos esfuerzos personales.

Es esta conciencia, previamente sometida a una profunda "epojé" fenomenológica, la que nos puede dar testimonio de su temporalidad inmanente. Y su testimonio, llevado a las últimas consecuencias, nos abre a una comprensión nueva de la esencia humana, frente al tiempo. "El hombre es un no sé qué de casi inexistente y de equívoco que no está solamente en el devenir, sino que es él mismo un devenir encarnado, que es todo entero duración, que es una temporalidad ambulante! Ni es ni no es: deviene". (9). "El hombre no es solamente 'temporal' en el sentido de que la temporalidad sería un adjetivo calificativo de su substancia: el hombre mismo es el tiempo mismo, y nada más

que el tiempo; es la ipseidad del tiempo" (10).

Este es el punto de partida de Bergson. La pregunta por "los datos inmediatos de la conciencia" lo enfrenta con la experiencia frontal del "haciéndose", sin sujeto ni materia previa; sin condicionamientos estructurales, lógicos ni ontológicos (11). A partir de esta intuición primordial se despliega toda la explicitación de la "durée" como novedad y ruptura. Esta tarea ofrece gran dificultad debido a que toda palabra congela de algún modo su significado. Lo cual obliga a formulaciones como: "toda realidad es, pues tendencia, si se conviene en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente" (PM 1420). Se hace patente el esfuerzo realizado para que cada palabra fluidifique la parte de cristalización que, inevitablemente, la palabra anterior conlleva.

Es necesario tener presente este esfuerzo y el obstáculo que debe superar en cada caso, para no caer en interpretaciones parciales frente a otros textos del mismo Bergson que se prestan al equívoco. Porque todo lo que hemos expuesto hasta aquí sobre la duración bergsoniana como creación, refleja fielmente la mitad de lo que el autor ha expresado. La otra mitad podría aparecer como señalando un camino exactamente contrapuesto, según veremos.