

La interpretación neoplatonizante de Aristóteles en *La evolución creadora* de Bergson

Jorge Martín*
Universidad del Salvador
Argentina

Fecha de recepción: 01/12/2021 | Fecha de aprobación: 04/04/2022

Resumen: Henri Bergson es uno de los más destacados renovadores de los estudios de Plotino a principios del siglo XX. En este trabajo se analiza la lectura que hace el pensador francés de la filosofía aristotélica, en el contexto de su crítica al mecanismo cinematográfico del pensamiento. Basándose en el cuarto capítulo de *La evolución creadora* (dedicado a la historia de la filosofía), y en los cursos dictados en el Colegio de Francia (recientemente publicados), el autor muestra el lugar central que le concede Bergson a la teología de Aristóteles. A partir de su interpretación del motor inmóvil, del movimiento de la esfera cósmica, del intelecto agente, de las nociones de espacio y tiempo, se llega a la conclusión de que, para el filósofo de la duración, Aristóteles es el auténtico fundador de la metafísica neoplatónica de la procesión y de la conversión.

Palabras clave: neoplatonismo, procesión, conversión, motor inmóvil, intelecto agente

Abstract: Henri Bergson is one of the most prominent renovators of Plotinus studies at the beginning of the 20th century. This paper analyses Bergson's reading of Aristotelian philosophy, in the context of his criticism of the cinematographic mechanism of thought. Based on the fourth chapter of *Creative Evolution* (dedicated to the history of philosophy) and on the courses taught at the Collège de France (recently published) the author shows

* Doctor en Filosofía. Ha publicado trabajos en revistas especializadas de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. Es profesor en la Universidad del Salvador, en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad Argentina de la Empresa y en el profesorado en filosofía IES N°1 "Alicia Moreau de Justo". Sus áreas de investigación son la filosofía moderna y contemporánea. Ha traducido de Henri Bergson, *Duración y simultaneidad (a propósito de la teoría de Einstein)*, Ediciones del Signo, Bs. As., 2005; de George Berkeley, *Siris. Empirismo e idealismo platónico en el siglo XVIII*, Miño y Dávila, Bs. As., 2009; y de Étienne Bonnot de Condillac, *Tratado de los animales*, Ediciones del Signo, Bs. As., 2016 (junto con Gonzalo Villafañe). Correo electrónico: luis.martin@usal.edu.ar

the central place that Bergson grants to Aristotle's theology. From his interpretation of the immobile motor, the movement of the cosmic sphere, the intellect agent, the notions of space and time, it is concluded that, for the philosopher of duration, Aristotle is the true founder of Neoplatonic metaphysics of procession and conversion.

Keywords: *neoplatonism, procession, conversion, immobile motor, intellect agent*

Mas, precisamente porque nuestro espíritu está aún impregnado de helenismo, no podemos eximirnos de estudiar la filosofía helénica. Esto ya es necesario cuando uno se contenta con filosofar a la manera de los griegos. Pero es más necesario todavía cuando se quiere filosofar de otra manera.

(Bergson, 1972, p. 757).

Introducción

A la largo de toda su carrera, Bergson siempre manifestó un gran interés por la filosofía clásica (Gouhier, 1989, pp. 15-27), y en particular por Aristóteles. Ya en sus primeros pasos como docente en el Liceo de Clermont-Ferrand, entre los años 1885 y 1889, dictó diversos cursos sobre la física, la metafísica, la ética y la política aristotélicas. Y la culminación de esta primera etapa se produjo el 27 de diciembre de 1889, cuando defendió sus dos tesis doctorales. La tesis complementaria, redactada en latín como se acostumbraba, se titula *Quid Aristoteles de loco senserit*.

En 1900, y en reemplazo del profesor Charles Lévêque, a Bergson se le asignó la cátedra de filosofía griega y latina del Collège de France. Permaneció en ella hasta noviembre de 1904, cuando sucedió a Gabriel Tarde en la cátedra de filosofía moderna. Durante ese tiempo, dictó diversos cursos los días viernes, dedicados a un tema teórico, y los días sábado, consagrados a una obra. Es así, por ejemplo, que en el año 1902-1903 explicó el

Oriente Occidente. Nueva época.

Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador
Volumen 19, nro. 2/2, 2022 [pp. 39-64]

segundo libro de la *Física* de Aristóteles, y en 1903-1904, el libro XII de la *Metafísica* (Bergson, 1972, pp. 332, 342, 345 y 572).

Fueron años cruciales para Bergson, porque en este último período maduró su tercera gran obra: *La evolución creadora* (1907). El cuarto y último capítulo de esta se titula: “El mecanismo cinematográfico del pensamiento y la ilusión mecanicista. Ojeada sobre la historia de los sistemas. El devenir real y el falso evolucionismo”. La diferencia entre esta última sección y las anteriores es que el objeto de estudio ya no es más la historia de la vida sino la historia de la filosofía. Por eso se ha dicho que, en la medida en que ya se ha establecido cuál es la esencia de lo biológico y su significación, constituye un apéndice del libro. Lo cual es cierto, por un lado, pero también nos muestra, por otro, la importancia que tiene para este pensador la reflexión sobre la historia de la filosofía en el propio quehacer filosófico (François, 2007).

Al pensamiento griego, Bergson le dedica unas pocas páginas en el cuarto capítulo de *La evolución creadora*, extremadamente concisas. Según el mismo nos indica,

La parte de este capítulo que trata de la historia de los sistemas, y en particular de la filosofía griega, no es más que el resumen muy sucinto de vistas que hemos desarrollado muy ampliamente, de 1900 a 1904, en nuestras lecciones del Collège de France, en especial en un curso sobre la *Historia de la idea de tiempo* (1902-1903) (2007b, 272, nota 1).

La reciente publicación de este curso inédito (Bergson, 2016) es una buena ocasión para retomar e iluminar esas complejas páginas. En este trabajo nos proponemos analizar la interpretación que brinda Bergson de la filosofía aristotélica. A tal fin, tendremos que presentar, primero, lo que él llama el mecanismo cinematográfico del pensamiento, y, a

continuación, mostrar cómo desde su punto de vista este mecanismo ya está en ejercicio en los filósofos que precedieron a Aristóteles.

Como veremos, Bergson lee la filosofía antigua desde un momento en particular de su desarrollo: el neoplatonismo. Él siempre manifestó interés por los alejandrinos y, en especial, por Plotino, quien sintetiza a sus ojos el conjunto del pensamiento griego (Bergson, 2002, p. 1626; A la fecha, las principales fuentes disponibles que nos revelan el conocimiento que tenía Bergson de Plotino son: el *Curso sobre Plotino*, dictado en la Escuela Normal Superior hacia 1898-1899 (*Cours sur Plotin*. En H. Bergson, 2000, pp. 17-78), las lecciones 11 a 14 del curso de 1902-1903 sobre la historia de la idea de tiempo (H. Bergson, 2016, pp. 183-250) y las lecciones 10 a 12 del curso de 1904-1905 sobre la evolución del problema de la libertad (H. Bergson, 2017, pp. 163-207)). Es por eso que el filósofo francés hace una interpretación neoplatonizante de Aristóteles, dado que Plotino habría desarrollado elementos que se encontraban latentes en Platón y Aristóteles. El principio hermenéutico que guía la lectura de Bergson se puede encontrar sintetizado en esta frase suya:

Ni Platón, ni Aristóteles se han explicado sobre este punto. No se encontraría nada explícito en Platón al menos, no se encontraría gran cosa en Aristóteles, pero hay una filosofía a la cual es necesario siempre referirse si se quiere llevar hasta el final ideas que no están más que en germen en Platón y en Aristóteles; es la filosofía de los alejandrinos, la de Plotino en particular; esta filosofía puede desempeñar la función de lupa para examinar las filosofías de Platón y de Aristóteles (Worms, 2004, pp. 51-52).

El mecanismo cinematográfico del pensamiento

En el cuarto capítulo de *La evolución creadora*, Bergson –que continúa elaborando una doctrina filosófica terapéutica que disuelve los seudo-problemas– se propone examinar dos ilusiones teóricas generadas por la inteligencia cuando, apartándose de la función que tiene

asignada –actuar sobre la materia–, especula sobre la naturaleza de la evolución (2007b, pp. 298-369). La primera ilusión consiste en pensar el movimiento a través de inmovilidades (2007b pp. 275-298), y la segunda –que es por donde comienza su análisis– en pensar lo lleno a través de lo vacío. Estas dos ideas, la de inmutabilidad lógica (lo máximo) y la de nada (lo mínimo), son importantes porque forman parte, desde su punto de vista, de los diversos sistemas filosóficos.

El resultado final de estas ilusiones es el olvido de la duración, del tiempo como sucesión indivisible que prolonga el antes en el después, lo cual ha condicionado toda la historia de la filosofía occidental desde sus orígenes (así como para Heidegger fue el olvido del ser). Bergson busca mostrar que grandes dificultades teóricas son en realidad falsos problemas, suscitados por la inteligencia al trasladar a la especulación los procedimientos hechos para la práctica. Y la superación de estos hábitos intelectuales a través de la intuición nos debería permitir, por consiguiente, captar la evolución verdadera y volver a fundar la metafísica sobre el devenir real.

Una vez descartada la primera ilusión¹, Bergson se aboca, en lo que resta del capítulo, a estudiar la segunda, que consiste en que la inteligencia piensa el movimiento a través de

¹ En este trabajo no la abordaremos en detalle. Sólo damos las siguientes indicaciones generales. Así como para Bergson la idea negativa de desorden ha generado las teorías del conocimiento, el pseudo-problema de la nada ha engendrado las teorías del ser. En este sentido, los metafísicos han formulado un interrogante que constituye su núcleo y que produce angustia en los seres humanos: ¿por qué hay algo en lugar de nada? Y para escapar al vértigo que nos acomete frente a esta cuestión, es claro que no basta para ellos recurrir a una realidad temporal que cambia sin cesar; es preciso postular un principio lógico y atemporal, que parece bastarse a sí mismo venciendo a la inexistencia desde la eternidad. Es por esto que Bergson busca demostrar que la idea de nada es una pseudo-idea, porque quiere escapar a una concepción estática de la realidad. Desde su punto de vista, suprimido el problema, es decir eliminado el velo de la nada que se interpone entre nosotros y la experiencia, se nos revela un absoluto a través de la intuición, que es de esencia psicológica (y no matemática), y que dura eminentemente. Para el pensador francés, sólo hay realidades, y por eso la idea de nada carece de significado desde un punto de vista filosófico. A lo sumo, se puede decir que es una palabra que tiene sentido en el ámbito de la acción humana. Si la realidad presente no es la que buscábamos, deseábamos o esperábamos, hablamos de ausencia. La *nada* designa precisamente ese sentimiento práctico de

inmovilidades. En una primera instancia (2007b, pp. 298-307), él muestra cómo nuestro espíritu pretende reconstruir el devenir por medio de estados; y en la siguiente (2007b, pp. 308-369), la más extensa, presenta a la historia de la filosofía occidental, reflejada en algunos de sus principales representantes, como subsumida a lo que él llama el procedimiento cinematográfico de nuestro intelecto.

Bergson comienza distinguiendo tres clases de movimientos en la realidad: el cualitativo, el evolutivo y el extensivo. La inteligencia, orientada por la percepción y la acción, hace de estos devenires una sucesión de estados. Así, resulta que el movimiento cualitativo consiste, por ejemplo, en el paso de un color a otro; el movimiento evolutivo en la transformación que conduce a un ser de un estado a otro (por ejemplo, de la flor al fruto); y el movimiento extensivo en las acciones que realiza un ser determinado (por ejemplo, beber o comer).

Es decir, que nuestro espíritu toma fotografías sobre el cambio profundo que se produce en las cosas, y así obtiene tres clases de representaciones (que remiten respectivamente a los tipos de movimiento recién distinguidos): primero, las cualidades (sabemos desde

ausencia de una cosa. Por consiguiente, un ser que careciera por completo de memoria o previsión jamás pensaría en el vacío o la nada, sólo lo haría en lo que percibe, es decir en la presencia de algo. Esto significa que nunca percibimos o concebimos un vacío absoluto. Decir que una cosa ha desaparecido significa desde el punto de vista práctico que otra la ha reemplazado. Suprimir o abolir es sinónimo de sustituir o reemplazar. Pero decimos que algo ha sido abolido cuando sólo consideramos lo que nos interesa de la sustitución; indicamos así que estamos pensando en el objeto que no está más, y no en el que ocupa su lugar. Si se quiere decir entonces que no hay más nada, entendemos por esto que lo que se encuentra no es lo que nos atrae, y la nada sólo será relativa. El problema surge cuando las formas de la acción se extrapolan a un dominio que no es el suyo. Así se engendran falsas dificultades filosóficas como aquella a la que apunta el principio de razón suficiente de Leibniz: ¿por qué hay más bien algo y no la nada? Para Bergson, este planteo es un absurdo; porque si toda supresión es una sustitución, si pensar la ausencia de algo equivale a representarse la presencia de otra, la abolición de todo es una contradicción en los términos: “O la idea de una supresión de todo tiene justo tanta existencia como la de un cuadrado redondo –la existencia de un sonido, *flatus vocis*–, o bien, si representa algo, traduce un movimiento de la inteligencia que va de un objeto a otro, prefiere aquél que acaba de abandonar a aquél que encuentra ante sí, y designa con «ausencia del primero» la presencia del segundo. Se ha planteado el todo, luego se le ha hecho desaparecer, una a una, cada una de sus partes, sin consentir en ver lo que la reemplazaba: es pues la totalidad de las presencias, simplemente dispuestas en un nuevo orden, lo que se tiene ante sí cuando se quiere totalizar las ausencias” (Bergson, 2009, pp. 107-108).

Oriente Occidente. Nueva época.

Materia y memoria que la percepción condensa una serie de movimientos elementales en un estado simple e inmóvil (Bergson, 2008b, pp. 232-233); luego, las formas o esencias (que son los cuerpos estables que recortamos en la continuidad cualitativa de lo real, a pesar de que están sometidos a un devenir incesante); por último, los actos (que realizan estos cuerpos, y que pensamos como si ya estuviesen ejecutados; de modo tal, que aquí también nos olvidamos del proceso para enfocarnos en el fin inmóvil al cual tienden).

Y a estos tres tipos de estados corresponden tres categorías de palabras: los adjetivos, que expresan cualidades; los sustantivos, que evocan los cuerpos; y los verbos, que expresan las acciones de tales substancias (desde el punto de vista de su resultado). Es decir que al lenguaje, de igual modo que a la inteligencia y a la percepción, se le escapa el devenir real al pretender alcanzarlo mediante el rodeo de las vistas inmóviles.

Hasta aquí, Bergson ha distinguido tres clases de movimientos que difieren profundamente: el cualitativo, el evolutivo y el extensivo. Pero él aclara que en realidad hay una infinita variedad en el interior de cada uno de estos devenires. Así, por ejemplo, el cambio que va del amarillo al verde no se parece al que va del verde al azul, o el que va de la flor al fruto no se asemeja al que va de la larva a la ninfa, o la acción de beber no se parece a la acción de pelear. Es decir que, más allá de la clasificación genérica, solo hay movimientos particulares diferentes entre sí.

Frente a esta pluralidad de devenires, nuestra percepción, nuestra inteligencia y nuestro lenguaje, extraen la idea de un cambio en general. Y entonces buscamos reconstruir el movimiento mediante la composición de los estados que distinguimos en él y esa abstracción indeterminada que generamos para pensar el paso de uno a otro. Bergson llama precisamente mecanismo cinematográfico a este artificio por el cual estas operaciones

recrean el devenir yuxtaponiendo las fotografías que toman de la realidad a lo largo de un movimiento impersonal:

Tal es el artificio del cinematógrafo. Y tal es también el de nuestro conocimiento. En lugar de unirnos al devenir interior de las cosas, nos situamos fuera de ellas para recomponer su devenir artificialmente. Tomamos vistas casi instantáneas sobre la realidad que pasa, y, como son características de esta realidad, nos basta con ensartarlas a lo largo de un devenir abstracto, uniforme, invisible, situado en el fondo del aparato del conocimiento, para imitar lo que hay de característico en este devenir mismo. Percepción, inteligencia, lenguaje proceden en general así. Ya se trate de pensar el devenir, o de expresarlo, o incluso de percibirlo, no hacemos otra cosa que accionar una especie de cinematógrafo interior. Se resumirá pues todo lo que precede diciendo que el *mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica* (Bergson, 2007b, p. 305).

Como sabemos, Bergson no niega la utilidad de este procedimiento en la esfera práctica. Para actuar es preciso solidificar la realidad que percibimos en cosas que se distinguen claramente unas de otras. Pero esto no es lícito en el terreno especulativo, y cuando se proyectan los hábitos de la acción a este último ámbito se cae en el absurdo de pretender reconstruir el movimiento con inmovilidades. Y por más que se multiplique su número de manera indefinida, la realidad, que es la transición, se nos escapa indefectiblemente.

La filosofía pre-aristotélica

Es en este contexto, la búsqueda de lo que no cambia bajo el movimiento, que Bergson aborda la historia de la filosofía. Ya en el artículo “Introducción a la metafísica”, de 1903, encontramos algunas alusiones a este tema (Bergson, 2009, p. 217), pero es recién en 1907, en el cuarto capítulo de *La evolución creadora*, que busca determinar con precisión el lugar del bergsonismo en la historia del pensamiento filosófico. Es claro que no pretende agotar, en unas cincuenta páginas aproximadamente, toda la filosofía occidental con sus múltiples

facetas. Él únicamente está interesado en mostrar cómo esta ilusión producida por la inteligencia se ha reflejado en la obra de algunos de sus principales referentes.

La tendencia cinematográfica del conocimiento se desarrolla en toda la línea de pensamiento que va de Platón a Plotino, pasando por Aristóteles². Y los orígenes de esta metafísica natural de la inteligencia humana se encuentran en los filósofos de la Escuela de Elea: Parménides³ y Zenón⁴. En general, el error de los pensadores helénicos ha sido

² En estas páginas, Bergson lee la filosofía griega desde la perspectiva de lo producido por la inteligencia, dejando de lado conscientemente toda una serie de factores que también la constituyen, como el arte, la religión, la política, etc.: “No pensamos resumir en algunas páginas una filosofía tan compleja y tan comprehensiva como la de los griegos. Pero, puesto que acabamos de describir el mecanismo cinematográfico de la inteligencia, importa que mostremos en qué representación de lo real desemboca el juego de este mecanismo. Creemos que esta representación es precisamente la que se encuentra en la filosofía antigua. Las grandes líneas de la doctrina que se ha desarrollado de Platón a Plotino, pasando por Aristóteles (e incluso, en una cierta medida, por los estoicos), no tienen nada de accidental, nada de contingente, nada que haya que considerar como una fantasía de filósofo. Dibujan la visión que una inteligencia sistemática obtendrá del devenir universal cuando lo mire a través de las vistas tomadas a intervalos sobre su transcurso” (Bergson, 2007b, pp. 314-315; cf. p. 325).

³ Si bien Bergson reconoce que es muy difícil reconstruir el pensamiento de Parménides a partir de los fragmentos que tenemos, y que sólo se puede proceder por hipótesis (Bergson, 2016, p. 94), adopta sin cuestionar la interpretación de Aristóteles según la cual el eleatismo habría negado la posibilidad del devenir. Bergson no se detiene en los argumentos aristotélicos para refutar a los eleáticos, pero se pregunta cómo es que se llegó a esta postura que rechaza lo que es manifiesto por la experiencia. Para él, se debe a que Parménides, al igual que todos los principales filósofos griegos, responde a una filosofía conceptual, que va de los conceptos a la realidad y no de la realidad a los conceptos. Al partir de estos, identifica lo real con lo inmutable, con lo ya hecho, y de este modo se le escapa el cambio y el tiempo. En el poema de Parménides, el *logos* (cf. DK 8,50) es lo que permite distinguir la realidad de la ilusión; y dado que refiere el *logos* a lo pensable, lo expresable (cf. DK 2,5; 6,1; 8,5), resulta que lo que no es (perfectamente) expresable no cuenta para el pensamiento. De aquí se deriva la forma radical del principio de contradicción: es necesario que una cosa sea o no sea (es lo que dice el lenguaje; no hay algo intermedio entre ser y no ser). De esto se desprende que todo devenir es ininteligible, puesto que el devenir es el estado de una cosa que es y no es. Bergson da el siguiente ejemplo: «el niño se vuelve hombre» [«l'enfant devient homme»] (Bergson, 2016, p. 95; proposición que es retomada en 2007b, p. 312, y que puede relacionarse con el verbo *gígnomai* utilizado por Aristóteles en la *Física* -por ejemplo, en I 7, 190 a 21); si se parte de los términos *niño* y *hombre* como de realidades ya hechas, inmutables, entonces el niño es niño, el hombre es hombre, y decir que el niño se vuelve hombre es admitir que el niño es y no es él mismo. En síntesis, si se parte de cosas y no de movimientos o transiciones, el pasaje de niño a hombre resulta lógicamente incomprensible. “Es lo que decía Parménides; sólo se puede decir de una cosa simplemente esto: es lo que es, y no otra cosa. Y por consiguiente, la conclusión necesaria es: si es cierto que todo devenir, todo cambio sea ilógico, inexpresable; si, por otra parte, lo que es ilógico, inexpresable, irracional, es irreal, se sigue que no hay cambio, ni devenir, y que toda nuestra experiencia cambiante, móvil, es una ilusión. Tal es la conclusión de Parménides, tal es la conclusión de la escuela de Elea. Es la conclusión de los filósofos que, al haber descubierto la concepción de la lógica, de la inteligibilidad, y sobre todo de la expresabilidad perfecta, las condiciones de la precisión absoluta en el lenguaje, y por consiguiente también en la lógica, fueron como embriagados por este descubrimiento, concluyeron que lo que no se presta a la lógica, a la aplicación de la lógica simple, a la aplicación del discurso

elaborar ontologías basadas en la representación que nos hacemos de la realidad cuando buscamos actuar sobre ella. Lo que les ha faltado desarrollar a los primeros filósofos, entonces, es cierta desconfianza hacia el pensamiento espontáneo y sus operaciones, ellos han carecido de una verdadera crítica del conocimiento humano:

Los griegos tenían confianza en la naturaleza, confianza en el espíritu dejado a su inclinación natural, confianza en el lenguaje sobre todo, en tanto que exterioriza el pensamiento naturalmente. Antes que desaprobar la actitud que el pensamiento y el

preciso, no existe; de donde la negación misma del cambio y de lo que llamamos la duración, el tiempo en general” (Bergson, 2016, pp. 96-97).

⁴ Si hay un tema recurrente en las principales obras de Bergson, es el estudio de las paradojas de Zenón de Elea (2007a, pp. 75-77; 2008b, pp. 213-215; 2007b, pp. 308-313; 2008a, pp. 32 y 208; 2009, pp. 8, 146, 156). Henri Gouhier ha escrito que la crítica de los argumentos vuelve tan regularmente “como si fuera un tema wagneriano” (“Introduction”. En H. Bergson, 1991, p. XV). Lo cual indica que Bergson le concedía una gran importancia a los planteos del filósofo presocrático. Esto se manifiesta en forma muy clara en una respuesta a un artículo de Émile Borel (“L’évolution de l’intelligence géométrique”). A raíz de la publicación de *L’évolution créatrice*, este último le reprocha desconocer los progresos que ha realizado la geometría desde Euclides. Bergson termina su descargo (“Réponse a un article d’Émile Borel”. En 1972, pp. 753-758), no exento de cierta ironía, con estas palabras: “No despreciemos nada, pues, de la filosofía griega, incluidos los argumentos de Zenón de Elea. Ciertamente, la Dicotomía, el Aquiles, la Flecha y el Estadio serían simples sofismas si se pretendiese utilizarlos para probar la imposibilidad de un movimiento real. Pero estos argumentos adquieren un alto valor cuando se extrae de ellos lo que se encuentra en efecto, la imposibilidad para nuestro entendimiento de reconstruir *a priori* el movimiento, que es un hecho de experiencia. Reconozco además que las dificultades y las contradicciones suscitadas alrededor de la cuestión del movimiento caen por sí mismas, cuando se considera el movimiento como una cosa simple (es decir, en resumidas cuentas, cuando se renuncia a reconstruirlo); pero ha sido necesario tiempo para llegar a esto, y durante este tiempo, los argumentos de Zenón han sido estudiados, discutidos, refutados en sentidos muy diversos, por hombres que se llamaban Descartes, Leibniz, Boyle, Hamilton, Stuart Mill, Renouvier. Todos estos hombres eran pensadores de algún mérito. Dos de ellos fueron grandes matemáticos. Ninguno ha experimentado ante los argumentos de Zenón «el mismo asombro indulgente ante un niño de cuatro años que pide que se le descuelguen las estrellas». No sólo el estudio de los argumentos ocupa un lugar importante en la obra madura de Bergson, sino que su reflexión cuando era un joven profesor de filosofía parece haber orientado su pensamiento. A Charles du Bos, el filósofo le dijo: “Un día que explicaba en la pizarra a mis alumnos los sofismas de Zenón de Elea, comencé a ver más claramente en qué dirección era necesario buscar” (*Journal*. Citado en H. Bergson, 1991, p. 1542). La publicación de los cursos de filosofía griega dictados por Bergson nos permite hacernos una idea del modo en que encaraba en sus clases el estudio de los argumentos (2000, pp. 82-83; 176-179). Es importante recordar que, para este pensador, la metafísica data del día en que Zenón señaló las contradicciones inherentes al cambio, tal como nuestra inteligencia se las representa. Fue él quien –al sostener que para nuestro entendimiento el movimiento es absurdo y, por tanto, ilusorio– condujo a los filósofos, y en primer lugar a Platón, a buscar la verdadera realidad, exenta de contradicciones, en lo que no cambia, en lo suprasensible (“La perception du changement”. En 2009, p. 156). Para Bergson, los cuatro sofismas nacen de la confusión del tiempo y del espacio, del movimiento vivido y de la trayectoria realizada. A su vez, las dificultades y contradicciones desaparecen una vez que se logra diferenciar, por un lado, el movimiento indivisible, y por otro, el espacio homogéneo, es decir, infinitamente divisible. Él le reconoce a Zenón, entonces, no su planteo de la inexistencia del movimiento, sino el haber puesto en evidencia por primera vez la incompreensión natural de la inteligencia ante el hecho del cambio. Como dice Gouhier, para Bergson los sofismas de Zenón significan una especie de pecado original que pesa sobre toda la historia de la filosofía occidental (“Les sophismes de Zénon d’Élée”. En 1989, pp. 23-33).

Oriente Occidente. Nueva época.

Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador
Volumen 19, nro. 2/2, 2022 [pp. 39-64]

lenguaje toman ante el curso de las cosas, prefirieron desaprobare el curso de las cosas. (Bergson, 2007b, p. 313).

A diferencia de los eleáticos, que simplemente negaron el cambio, Platón quiso reconocerlo pero manteniendo aún que la realidad es lo inmutable, es decir, el concepto. Su solución al problema planteado por Parménides es la siguiente: decir, por ejemplo, que lo frío se vuelve caliente es absurdo; pero el absurdo desaparecería si, manteniendo que lo frío es frío y lo caliente es caliente, se supusiese que estas cualidades, en sí mismas inmutables, se suceden o reemplazan en un mismo lugar. Ese tercer principio es para Platón lo infinito, lo grande y lo pequeño, algo indeterminado y que sirve de substrato a las cualidades que pasan. De modo que, por un lado, hay un receptáculo, y, por otro, el reflejo de las Ideas eternas que van y que vienen, dando todo esto la apariencia del devenir (Bergson, 2016, p. 107; al sostener esta interpretación, Bergson puede estar siguiendo el pasaje de *Física* I 9, 192 a 8 ss., en el que Aristóteles tiene en mente la doctrina platónica de la *chóra* (*Timeo* 49 b ss.). Para Bergson, la *chóra* del *Timeo* es un antecedente confuso de la materia aristotélica).

Bergson tiende a unificar el pensamiento griego. Este se identifica fundamentalmente con el platonismo y sus desarrollos. Y, como *filosofía de las Formas o de las Ideas*, se caracteriza por buscar aquello de lo que tiene necesidad nuestra inteligencia, es decir lo estable por detrás del cambio:

Se podía atenuar esta conclusión [de la Escuela de Elea] sin cambiar las premisas, decir que la realidad cambia, pero que *no debería* cambiar. La experiencia nos pone en presencia del devenir; ésa es la realidad sensible. Pero la realidad inteligible, la que debería ser, es más real todavía, y aquélla, se dirá, no cambia. Bajo el devenir cualitativo, bajo el devenir evolutivo, bajo el devenir extensivo, el espíritu debe buscar lo que es refractario al cambio: la cualidad definible, la forma o esencia, el fin. Tal fue el principio fundamental de la filosofía que se desarrolló a través de la antigüedad clásica,

la filosofía de las Formas o, para emplear un término más cercano al griego, la filosofía de las Ideas (Bergson, 2007b, pp. 313-314).

Como hemos visto, para Bergson la mente humana recorta naturalmente en el devenir cualidades, formas o esencias, y actos. En la filosofía platónica, la noción equivalente a estas representaciones es *eidos* (término también utilizado por Aristóteles para referirse a la Forma). Y como esa palabra se puede traducir por *vista*, remite al procedimiento cinematográfico de nuestro pensamiento que recompone artificialmente el movimiento con vistas estáticas:

La palabra εἶδος que aquí traducimos por Idea tiene, en efecto, este triple sentido. Designa: 1° la cualidad, 2° la forma o esencia, 3° el fin o *intención* del acto que se realiza, es decir, en el fondo, el *dibujo* del acto supuesto como ya realizado. *Esos tres puntos de vista son los del adjetivo, el sustantivo y el verbo, y corresponden a las tres categorías esenciales del lenguaje.* Después de las explicaciones que hemos dado un poco más arriba, podríamos y quizá deberíamos traducir εἶδος por «vista» o, mejor, por «momento». Pues εἶδος es la vista estable tomada sobre la inestabilidad de las cosas: la *cualidad*, que es un momento del devenir; la *forma*, que es un momento de la evolución; y la *esencia*, que es la forma media, por encima y por debajo de la cual se escalonan las otras formas como alteraciones de aquélla; y, por último, la *intención* inspiradora del acto que se realiza, el cual, como decíamos, no es otra cosa sino el *dibujo* anticipado de la acción ya realizada. Reducir las cosas a las Ideas consiste pues en resolver el devenir en sus momentos principales, estando además, cada uno de ellos, por hipótesis, sustraído a la ley del tiempo y como recogido en la eternidad. Es decir, que se desemboca en la filosofía de las Ideas cuando se aplica el mecanismo cinematográfico de la inteligencia al análisis de lo real (Bergson, 2007b, p. 314).

La dificultad de Platón no era tanto explicar por qué hay Ideas sino más bien por qué hay cosas sensibles, no tanto justificar la existencia de la eternidad sino más bien del cambio. La respuesta a este enigma se encuentra en el *Timeo*, obra en la que aparece la primera teoría del tiempo de la filosofía griega. El proceso de generación de las cosas no puede explicarse desde un punto de vista dialéctico, puesto que no desemboca en las Ideas y en lo atemporal, pero puede ser abordado desde un punto de vista mítico mediante el relato de una historia. En los grandes mitos platónicos, como el que se desarrolla en este

diálogo, Platón siempre se ocupa del alma –del alma humana, del alma del mundo o del alma divina– y, por consiguiente, del devenir, ya que Dios y el alma son principios de movimiento. Lo que se desprende del célebre pasaje del *Timeo* que estamos comentando (37 d), y que ha sido decisivo para todo el pensamiento posterior, es que el tiempo es la degradación de lo eterno y que para pasar del concepto a la realidad solo hay que suponerlo imperfecto, corrompido, caído:

La eternidad no se cierne más por encima del tiempo, como una abstracción, sino que lo funda como una realidad. Sobre ese punto, tal es precisamente la actitud de la filosofía de las Formas o de las Ideas. Establece entre la eternidad y el tiempo la misma relación que entre la moneda de oro y la calderilla –moneda de tan poco valor que el pago se continúa indefinidamente sin que la deuda llegue a saldarse jamás–. En cambio, con la moneda de oro, quedaría saldada de una vez. Eso es lo que Platón expresa en su magnífico lenguaje cuando dice que Dios, no pudiendo hacer el mundo eterno, le ha dado el Tiempo, «imagen móvil de la eternidad» (Bergson, 2007b, p. 317)⁵.

Aristóteles

El principal mérito de la doctrina aristotélica en relación con la de Platón radica en que ha suprimido el elemento mítico. Como veremos, aun cuando mantiene en lo esencial la solución platónica, rechaza la idea de un demiurgo, de un Dios artista que realizaría las

⁵ Sobre la cosmología del *Timeo*, agrega Bergson: “¿Qué es la eternidad, tal como Platón se la representa? Es algo uno, porque todas las Ideas están enrolladas en cierto sentido en la Idea del Bien, algo encerrado en sí, algo que no cambia, y finalmente algo absoluta y perfectamente inteligible. Supongamos algo que se acerque a todo esto tanto como es posible, que sea tangente a esto, como diría un matemático, algo que sea a esto lo que es la cantidad moviente a su límite, ¿cómo nos representaremos esta cosa? Supongamos una esfera que gira sobre sí misma, supongamos que la totalidad de las cosas que cambian sean una esfera que gira sobre sí misma y que gira regularmente (κατ’ ἀριθμὸν), que gira en círculo según el número, tendremos un movimiento perpetuo, es cierto, y no obstante la inmovilidad, la inmutabilidad, porque la esfera que gira sobre sí misma está siempre en sí misma, ocupando siempre el mismo lugar. Si consideramos todas las partes, se mueven, si consideramos el todo, es inmóvil y está encerrado en sí también, y es uno, tiene una cierta unidad, y finalmente, es lo que más se asemeja a lo inteligible, puesto que se mueve según el número, y el número, la ciencia matemática para Platón, es lo más cercano a lo inteligible. Entonces, al admitir las Ideas, y la Idea del Bien, y el enrollamiento de todas las cosas eternas en ella misma y en la eternidad, plantearíamos algo que se acerca tanto a ella como se quiera, una esfera que gira sobre sí misma y regularmente, y según el número, y esto sería el tiempo, este movimiento de la esfera, es el tiempo, y una vez admitido, el movimiento de la esfera, este movimiento puede ser comunicado poco a poco, cada vez más bajo. Tendremos todos los cambios, tendremos el mundo del devenir que habrá sido dado, en definitiva, por el sólo hecho de que será dado el mundo de la eternidad” (Bergson, 2016, pp. 115-116).

Ideas en una materia más o menos refractaria. Aristóteles ha visto con claridad lo que en Platón se encontraba todavía de modo confuso, es decir, su concepción de la causalidad. Desde el punto de vista de Bergson, el principal aporte aristotélico es el haber planteado que el efecto está implicado en la causa, que el efecto es una disminución de la causa. De modo que, si se acepta esta teoría de la causalidad, resulta que podemos prescindir del mediador divino, y el devenir sale automáticamente de la inmutabilidad y el tiempo de la eternidad, una vez admitidas.

El punto de partida de Aristóteles es el mismo que el de Platón: se busca explicar el cambio sin caer en los absurdos señalados por los eleáticos. Y su solución se desarrolla en la misma línea argumentativa que la de su maestro: una cualidad es lo que es, es inmutable y, por tanto, no puede devenir otra cualidad. Para justificar el cambio, entonces, se requieren dos contrarios (por ejemplo, lo caliente y lo frío) y una tercera cosa, que no es nada determinado ni determinable, pero en la que se suceden las cualidades (*Metafísica* XII 10, 1075 a 25-30). Ese tercer elemento, apenas vislumbrado por Platón, y que va a ocupar un lugar fundamental en el sistema aristotélico, es la materia (Bergson, 2016, pp. 120-121).

Para Bergson, si bien Aristóteles ataca de manera continua a la teoría de las Ideas y apenas hace mención a los mitos, en realidad –y esto no deja de ser paradójico– lo que acepta son los entes inteligibles y lo que rechaza son los relatos míticos. A tal punto es así, que se puede representar la filosofía aristotélica como un esfuerzo por reconstruir el platonismo prescindiendo de sus elementos mitológicos.

Aristóteles no rechaza, pues, la teoría de las Ideas, lo que cuestiona es la doctrina platónica de que las Ideas están realizadas completamente. Si dejamos de lado a Dios, pura Forma, a las restantes Ideas les falta algo, existen de derecho más que de hecho, lo que

Aristóteles expresa diciendo que hay siempre potencia junto al acto⁶. Lo que es necesario agregar a las Ideas para obtener la realidad sensible y cambiante es la materia, y esta no es algo positivo sino una disminución. Si se dan las Formas, no debemos añadirles algo para obtener la realidad concreta y el devenir, solo tenemos que quitarles algo, atenuarlas, disminuirlas:

Lo que habrá que añadir a las Ideas para obtener el cambio será algo negativo, o todo lo más el cero. En esto consiste el «no ser» platónico, la «materia» aristotélica –un cero metafísico que, añadido a la Idea como el cero aritmético a la unidad, la multiplica en el espacio y en el tiempo—. Por él la Idea inmóvil y simple se refracta en un movimiento que se propaga indefinidamente. De derecho no debería haber más que Ideas inmutables, inmutablemente ajustadas las unas a las otras. De hecho la materia viene a añadir a ellas su vacío y, al mismo tiempo, desencadena el devenir universal. Ella es la nada inaprehensible que, deslizándose en las Ideas, crea la agitación sin fin y la eterna inquietud, como una sospecha que se insinúa entre dos corazones que se aman (Bergson, 2007b, p. 316)⁷.

A esta Forma disminuida se la puede analizar desde dos puntos de vista abstractos. Si se separa la Forma, se tiene la Idea platónica, tal como existiría si estuviese plenamente realizada. Si se considera la carencia, se obtiene la materia. En la unión de los dos términos,

⁶ Bergson da el siguiente ejemplo: “la Forma de la humanidad, de la virilidad, si esta Forma estuviese plenamente realizada, sería la inmutabilidad completa; pero jamás un hombre es completamente hombre, la Forma busca realizarse, no puede estar completamente realizada; lo que Aristóteles expresa diciendo que esta Forma está unida a una materia, y entonces, es esta mezcla de Forma y de materia lo que se traduce por el progreso, el desarrollo continuo en el cual el hombre se busca a sí mismo, no se encuentra jamás completamente; cuando va a encontrarse, es necesario que muera, y que otro ser renazca, que lo imite, y por un proceso circular, esta realidad se busca sin fin, sin jamás llegar a ser totalmente ella misma: imita la eternidad, nos dice en algún lugar Aristóteles [*Acerca de la generación de los animales*, II 1, 731 b 25-32]; el ser está vivo por la sucesión circular de los individuos que se reemplazan, que imitan la eternidad; es una imitación, pero no es la cosa misma, la cosa se busca y jamás se encuentra completamente” (Bergson, 2016, p. 128).

⁷ Como indica S. Roux (“L’ambiguïté du néoplatonisme: Bergson et la philosophie grecque dans *L’évolution créatrice*”. En A. François (éd.), 2010, pp. 295-296), en esta frase se puede encontrar una alusión al *tratado 45* (*Enéadas*, III, 7) consagrado al tiempo y a la eternidad. La eterna inquietud de la materia, fruto de la percepción de su vacío, crea la agitación y desencadena el devenir, con el objeto de llenar su vacío. En palabras de Plotino: “Por eso [el universo] se apresura hacia lo venidero y no quiere detenerse, ingiriendo su ración de ser a medida que va haciendo una cosa tras otra y va moviéndose circularmente llevado de un anhelo de existencia. [...] En cambio, los Seres primarios y bienaventurados ni siquiera tienen anhelo de lo venidero porque son ya la cosa entera y poseen ya todo el vivir que, por decirlo así, se les adeuda. Así que nada buscan, pues para ellos lo venidero no existe, ni existe, por tanto, aquello en que radica lo venidero” (*Enéadas III-IV*, p. 204).

se da la realidad concreta y cambiante. A su vez, esta mezcla de causa formal y material, puede ser abordada en dos direcciones. Si se va de la Forma a la carencia, la causa es eficiente; si se va de la carencia a la Forma, la causa es final. En términos neoplatónicos se puede decir que, en el primer caso, se tiene una procesión y, en el segundo, una conversión.

En la escala de los seres, es factible seguir tanto un proceso de descenso en la serie de las Formas hasta llegar a la materia pura como un proceso de ascenso en la serie de las Formas hasta arribar a la Forma pura. En el primer caso, a medida que descendemos en la serie, hay Formas cada vez menos completas, que implican cada vez más materia, más negación; y si fuéramos hasta el extremo, encontraríamos algo en lo que la Forma es nula y la carencia es todo, algo que es una simple abstracción puesto que es pura potencia y nada en acto: la materia prima. En el segundo caso, a medida que ascendemos, tenemos Formas cada vez más completas y menos negación; y en el límite superior se encontraría la Forma pura, sin materia, la Idea realizada por completo y necesariamente en acto, puesto que sin ella nada existiría, siendo todo el resto su disminución (Bergson, 2016, pp. 130-131).

Esta Forma plenamente realizada, que está fuera del espacio y del tiempo, es el Dios de Aristóteles, lo que él llama el Pensamiento que se piensa a sí mismo, la *νοήσεως νόησις*. Cuando se piensa, hay que distinguir lo que piensa (el pensamiento sujeto) y lo que es pensado (el pensamiento objeto). Mientras que, para nosotros, lo esencial es lo que piensa, para los antiguos lo fundamental es lo que es pensado, no la inteligencia sino lo inteligible. Por eso, en la expresión de Aristóteles, lo principal no es el Pensamiento que piensa sino el Pensamiento pensado. De modo que, por Pensamiento del Pensamiento, se debe entender para Bergson la Forma de las Formas, la Idea de las Ideas:

Es necesario que las Ideas existan por sí mismas. La filosofía antigua no podía escapar a esta conclusión. Platón la formuló, y es en vano que Aristóteles intentó sustraerse a ella. Dado que el movimiento nace de la degradación de lo inmutable, no habría movimiento, ni mundo sensible por consiguiente, si no estuviese realizada la inmutabilidad en alguna parte. También, habiendo comenzado por negar a las Ideas una existencia independiente y no pudiendo, no obstante, privarlas de ella, Aristóteles las comprimió unas a otras, las recogió en un ovillo, y situó por encima del mundo físico una Forma que resultó ser así la Forma de las Formas, la Idea de las Ideas, o finalmente, para emplear su expresión, el Pensamiento del Pensamiento. Tal es el Dios de Aristóteles –necesariamente inmutable y extraño a lo que sucede en el mundo, puesto que no es más que la síntesis de todos los conceptos en un concepto único (Bergson, 2007b, p. 321)⁸.

Para Aristóteles, el movimiento que no tiene comienzo ni fin y que es continuo en el Universo, es el movimiento circular, aquel de donde proceden todos los otros cambios. Si nos representamos el cosmos como una gran esfera, que gira indefinidamente sobre sí misma con un movimiento ininterrumpido y uniforme, resulta que este movimiento se transmite a las esferas interiores; y, al transmitirse, va degenerando, haciéndose cada vez más menos perfecto e irregular a medida que se proyecta en el mundo sublunar, el cual se caracteriza por tener movimientos oscilatorios entre los contrarios, y que imitan de modo imperfecto la circularidad del primer cielo.

Como es sabido, Aristóteles sostiene que todo movimiento supone un motor. Como la regresión de los motores no puede continuarse al infinito, se llegará finalmente a un primer motor inmóvil. Y es importante aclarar que, si bien este Dios es causa del movimiento, no es causa en el tiempo; el movimiento y el motor inmóvil son coeternos, como una

⁸ En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, obra publicada veinticinco años después de la aparición de *La evolución creadora*, Bergson mantiene la misma interpretación: “Se comprende, entonces, que al haber puesto por encima del mundo sensible una jerarquía de Ideas dominadas por esta Idea de las Ideas que es la Idea del Bien, Platón haya juzgado que las Ideas en general, y con mayor razón el Bien, actuaban por la atracción de su perfección. Ése es precisamente, según Aristóteles, el modo de acción del Pensamiento del Pensamiento, que no deja de tener relación con la Idea de las Ideas. Es cierto que Platón no identifica a ésta con Dios: el Demiurgo del *Timeo*, que organiza el mundo, es distinto de la Idea del Bien. Pero el *Timeo* es un diálogo mítico: el Demiurgo no tiene, pues, más que una semi-existencia; y Aristóteles, que renuncia a los mitos, hace coincidir con la divinidad un Pensamiento que es apenas, según parece, un Ser pensante, que nosotros llamaríamos más bien Idea que Pensamiento” (2008a, p. 257).

consecuencia y su principio. Ahora bien, lo que no queda claro en esta exposición de Aristóteles, según Bergson, es por qué este primer motor es el Pensamiento del Pensamiento. Y, al no explicarse esto, se oscurece nuestra comprensión de la relación entre Dios y las cosas (Bergson, 2016, p. 144).

Bergson propone la siguiente interpretación –que si bien reconoce que no hay ningún texto explícito que la avale, considera que es fiel al espíritu de la doctrina aristotélica–. Como hemos visto, los dos términos extremos de la filosofía de Aristóteles son la Forma perfecta y la pura materia. Dado que ambos son eternos, tenemos necesariamente el mundo sensible, que es el intervalo entre la materia primera, que es la nada, y el Pensamiento del Pensamiento, que es Dios. Y como los extremos del intervalo son eternos, también es eterno el intervalo y, por ende, el movimiento.

Esta concepción, que se transparenta cada vez más bajo los razonamientos de los filósofos griegos a medida que se va de Platón a Plotino, la formularíamos así: *la posición de una realidad implica la posición simultánea de todos los grados de realidad intermedios entre ella y la pura nada*. El principio es evidente cuando se trata del número: no podemos poner el número 10 sin poner, por eso mismo, la existencia de los números 9, 8, 7..., etc., en suma, de todo intervalo entre 10 y cero. Pero nuestro espíritu pasa naturalmente aquí, de la esfera de la cantidad a la de la cualidad. Nos parece que siendo dada una cierta perfección, toda la continuidad de las degradaciones es dada también entre esta perfección, por una parte, y la nada que nos imaginamos concebir, por otra. Pongamos entonces el Dios de Aristóteles, pensamiento del pensamiento, es decir pensamiento *que forma círculo*, transformándose de sujeto en objeto y de objeto en sujeto por un proceso circular instantáneo, o mejor eterno. Como, por otra parte, la nada parece ponerse a sí misma y que, siendo dados estos dos extremos, el intervalo entre ellos lo es igualmente, se sigue que todos los grados descendentes del ser, desde la perfección divina hasta la «nada absoluta», se realizarán, por así decir, automáticamente desde que se ponga a Dios (Bergson, 2007b, p. 323).

Cuando un ser humano piensa, está desdoblado, está lo que piensa y lo que es pensado, el sujeto y el objeto; aquel es un sujeto que va a un objeto, que es diferente de él; luego, regresa a sí mismo, para después volver al objeto, y así sucesivamente. Por el contrario,

Dios se piensa a sí mismo, el Pensamiento divino va al objeto, pero en el objeto se encuentra a sí mismo. Es un círculo cerrado, recogido sobre sí, en el que el sujeto contiene al objeto y el objeto al sujeto. Y dado que se contiene a sí mismo, que es continente y contenido a la vez, es para sí mismo su propio lugar.

Cuando Aristóteles desciende de Dios sobre el mundo, encuentra lo que más se asemeja al Pensamiento del Pensamiento. Esto debe ser necesariamente algo extenso porque, si fuese uno e inextenso, sería la propia divinidad. La primera Forma que se halla es la envoltura extrema del universo, la cual es el continente universal puesto que no está contenida en nada y contiene todo, y, al contenerse a sí misma, imita a Dios tanto como es posible para un ser extenso.

La forma de esta envoltura es esférica, y debe estar en movimiento puesto que la inmovilidad absoluta es un atributo de Dios. Si su movimiento es circular y uniforme, resulta que la revolución de la esfera es el movimiento según el lugar, de tal modo que sus partes cambian de lugar pero el todo no se desplaza al ser inmóvil. Es decir que, si partimos del Pensamiento del Pensamiento, se deduce la necesidad de que la Forma más cercana a Dios sea una envoltura esférica que gira sobre sí misma. Y el movimiento circular, a medida que se va transmitiendo, se va degradando.

Si se sigue el camino inverso, a partir de los movimientos derivados e inferiores del mundo sublunar, Aristóteles se eleva por grados sucesivos a un movimiento modelo, que sirve de medida a todos los otros. Y si el tiempo es una modalidad del movimiento, y el número que lo mide, resulta que el tiempo universal es el número de las revoluciones del primer cielo. De este modo, se percibe un paralelismo entre el tiempo y el espacio: así

como hay un lugar único que abarca a todos los lugares, hay un tiempo único que barca a todos los tiempos (Bergson, 2016, pp. 159-160).

Ahora bien, así como las Formas, entendidas como conceptos, no tienen duración, tampoco ocupan extensión. Es decir, que el espacio y el tiempo son la degradación de la eternidad inmóvil. De manera que, si se invirtiese el movimiento originario de distensión⁹ en el tiempo y de extensión en el espacio, se restablecería el ser completo, inextenso y atemporal:

Las alternancias de generación y de corrupción, las evoluciones que sin cesar renacen, el movimiento circular indefinidamente repetido de las esferas celestes, todo esto representa simplemente un cierto déficit fundamental en el cual consiste la materialidad. Si llenan este déficit, a la vez suprimen el espacio y el tiempo, es decir las oscilaciones indefinidamente renovadas alrededor de un equilibrio estable siempre perseguido y jamás alcanzado. Las cosas vuelvan a entrar unas en otras. Lo que estaba distendido en el espacio se vuelve a tensar en forma pura. Y pasado, presente, futuro se retraen a un momento único, que es la eternidad (Bergson, 2016, p. 319).

Lo físico y cosmológico se definen, entonces, en relación con lo teológico que es, en definitiva, algo lógico. Desde el punto de vista de Bergson, no hay una diferencia fundamental entre la concepción de la ciencia de Platón y de Aristóteles. Para ambos, la *episteme*, entendida como un sistema de conceptos, es algo que existe desde toda la eternidad, y la función del científico y/o del filósofo no es construirla, inventarla, sino simplemente descubrirla. Y es por eso que, para la concepción antigua de la ciencia, importa poco la personalidad del investigador o el orden del planteo de los problemas, dado que el resultado al cual se arribará será siempre el mismo.

⁹ La palabra *distension* que utiliza Bergson (2007b, p. 318) evoca la fórmula agustiniana del tiempo como *distentio animi* (*Confesiones* XI, 33), la cual proviene a su vez de la expresión plotiniana διάστασις ζωῆς (*tratado 45 [Enéadas, III, 7, 11, 41]*): “A la vez, pues, que había una vida nueva, lo de ‘nueva’ comportaba un tiempo nuevo. Así que la extensión de la vida comportaba tiempo, y el avance incesante de la vida comporta tiempo incesante, y la vida transcurrida comporta tiempo transcurrido” (*Enéadas III-IV*, pp. 222-223).

Esto equivale a decir que lo físico es lo lógico deteriorado. En esta proposición se resume toda la filosofía de las Ideas. (...) De este modo procede el filósofo ante el universo. La experiencia hace pasar bajo sus ojos unos fenómenos que corren detrás de otros en un orden accidental, determinado por las circunstancias de tiempo y de lugar. Este orden físico, verdadero debilitamiento del orden lógico, no es otra cosa que la caída de lo lógico en el espacio y el tiempo. Pero el filósofo, remontando de lo percibido al concepto, ve condensarse en lógica todo lo que lo físico tenía de realidad positiva. Su inteligencia, haciendo abstracción de la materialidad que distiende el ser, lo repone en sí mismo en el inmutable sistema de las Ideas. Así se obtiene la Ciencia, la cual nos aparece, completa y ya hecha, desde que volvemos a situar nuestra inteligencia en su verdadero lugar, corrigiendo la distancia que la separaba de lo inteligible. La ciencia no es pues una construcción humana. Es anterior a nuestra inteligencia, independiente de ella, verdaderamente generadora de las cosas. (Bergson, 2016, pp. 319-320).

Hasta aquí, hemos llegado a los diversos cuerpos (inertes y vivos) descendiendo del Pensamiento del Pensamiento, considerado como objeto. Para llegar a las almas inteligentes, es preciso descender del Pensamiento divino, entendido como sujeto. Si *νοήσεως* se degrada en el espacio y el tiempo, obtenemos un cuerpo; si se sigue el mismo proceso de caída de la *νόησις* en el espacio y el tiempo, se obtiene el intelecto.

Entre el Pensamiento del Pensamiento y el alma humana, hay una realidad intermedia que es el intelecto, el *νοῦς*, que entra en el alma por una puerta (*Acerca de la generación de los animales*, II 3, 736 b 21-29). A su vez, Aristóteles distingue, no dos intelectos, sino dos aspectos del intelecto, el intelecto pasivo, el *νοῦς παθητικός*, y el llamado intelecto activo, el *νοῦς ποιητικός*. El intelecto agente o productivo ejerce sobre el alma humana la misma influencia que el motor inmóvil sobre el mundo. Así como Dios suscita el movimiento del primer cielo, de igual modo el *νοῦς ποιητικός* imprime el movimiento en el alma.

El intelecto pasivo, que es el intelecto del cual tenemos conciencia y que opera en el tiempo, es en definitiva la *διάνοια*. Es una inteligencia discursiva que trabaja sobre los

datos de los sentidos y de la imaginación. Y su función es aportar a dicha materia la forma del pensamiento, es decir, la universalidad. Pero detrás de esta inteligencia, está el intelecto activo, que posibilita llevar al acto lo que en nosotros está en potencia.

La interpretación de Bergson sigue el cauce de aquellas que hacen del νοῦς ποιητικός algo que procede de Dios (Bergson, 2016, p. 165). Si se representa la νόησις divina como una luz, será como un rayo de luz que se dirige de Dios al alma humana. Hay una transición, algo que nos permite concebir el proceso de descenso, y este lugar de paso o de transición, es el intelecto agente. No tenemos conciencia de él, puesto que lo que conocemos es la inteligencia discursiva. Es eterno, inmóvil, y está siempre detrás del intelecto pasivo que se desarrolla en el tiempo.

Es cierto que ninguno de los conceptos múltiples podría existir aparte, tal cual, en la unidad divina: es en vano que se buscarían las Ideas de Platón en el interior del Dios de Aristóteles. Pero basta imaginar al Dios de Aristóteles refractándose él mismo, o simplemente inclinándose hacia el mundo, para que enseguida parezcan derramarse fuera de él las Ideas platónicas, implicadas en la unidad de su esencia: así salen los rayos del sol, que sin embargo no los encerraba. Es sin duda esta *posibilidad de un derrame* de las Ideas platónicas fuera del Dios aristotélico la que está representada en la filosofía de Aristóteles, por el intelecto activo, el νοῦς que se ha llamado ποιητικός –es decir por lo que hay de esencial, y no obstante inconsciente, en la inteligencia humana. El νοῦς ποιητικός es la Ciencia integral, puesta de una vez, y que la inteligencia consciente, discursiva, está condenada a reconstruir con dificultad, pieza a pieza. Hay pues en nosotros, o más bien detrás de nosotros, una visión posible de Dios, como dirán los alejandrinos, visión siempre virtual, jamás actualmente realizada por la inteligencia consciente. En esta intuición veríamos a Dios desarrollarse en Ideas. Es ella la que «hace todo», desempeñando en relación a la inteligencia discursiva, en movimiento en el tiempo, el mismo papel que desempeña el propio Motor inmóvil en relación al movimiento del cielo y al curso de las cosas (Bergson, 2007b, pp. 321-322).

Como decíamos antes, Platón necesitaba un mediador para pasar de las Ideas al mundo sensible, y es por eso que recurrió a un relato mítico en el *Timeo*. Para prescindir del demiurgo, Aristóteles debía elaborar una noción de la causalidad que permitiese hacer salir

automáticamente el devenir de la inmutabilidad y el tiempo de la eternidad. Es decir que su Dios tenía que actuar sobre las cosas, sin salir de sí mismo y sin perder su naturaleza inmóvil. En otras palabras, el Pensamiento del Pensamiento, análogo a la Idea del Bien, debía absorber la función del demiurgo platónico.

La interpretación tradicional de Aristóteles establece que la relación causal existente entre Dios y las cosas es de atracción. Dios mueve el mundo como objeto de amor, y las cosas se mueven atraídas por su perfección, a quien buscan imitar. Para Bergson, si bien esta concepción de la finalidad se encuentra en Aristóteles, no es su punto de vista definitivo sobre el tema. Su dificultad radica en que implica admitir la existencia en acto del mundo, con su propia Forma, al margen de la acción divina. Pero, si se suprime a Dios, que es la fuente de toda determinación y de toda actualidad, solo queda en la filosofía aristotélica la materia primera, que es la pura nada. Y esta pura posibilidad nunca podría moverse hacia la divinidad, ser atraído por ella (Bergson, 2016, p. 176).

Para complementar y completar esta interpretación, Bergson se basa en los textos aristotélicos que afirman que un motor —y Dios es el primer motor— no puede comunicar el movimiento sino por contacto (por ejemplo, en *Física* III 2, 202 a 7). Por consiguiente, el motor inmóvil toca el cielo de manera continua y perpetua. Ahora bien, ¿cómo es posible esto, dado que Dios no está en el espacio? Hay que tener en cuenta que el contacto es una percepción y, por tanto, la transmisión de una Forma. Esto significa que el Pensamiento del Pensamiento transmite su Forma al primer cielo, en la medida de lo posible. Y, por tanto, la causalidad divina debe ser entendida como una especie de transmisión de las Formas por vía de disminución (Bergson, 2016, p. 178).

En síntesis, Aristóteles habla de causa eficiente y de causa final en relación con el Pensamiento divino, pero también podría haber hablado de contacto. Si nos situamos en la causa, resulta que en el Pensamiento del Pensamiento se encuentran, como contenidas en él, todas las disminuciones que serán su efecto; es la causa eficiente. Si nos colocamos en el efecto, lo percibimos en movimiento para realizar la perfección de la Forma; es la causa final. Si nos damos conjuntamente la causa y el efecto, diremos que hay contacto, esto es, que hay transmisión de las esencias por vía de degradación.

Recorramos entonces este intervalo de arriba hacia abajo. Primero, es suficiente la más ligera disminución del primer principio para que el ser sea precipitado en el espacio y el tiempo, pero la duración y la extensión que representan esta primera disminución serán tan cercanos como es posible de la inextensión y de la eternidad divinas. Debemos pues representarnos esta primera degradación del principio divino como una esfera que gira sobre sí misma, que imita por la perpetuidad de su movimiento circular la eternidad del círculo del pensamiento divino, creando además su propio lugar y, con ello, el lugar en general, puesto que nada la contiene y no cambia de lugar, creando también su propia duración y, con ello, la duración en general, puesto que su movimiento es la medida de todos los otros. Luego, de grado en grado, veremos a la perfección decrecer hasta nuestro mundo sublunar, en el que el ciclo de la generación, del crecimiento y de la muerte imita una última vez, corrompiéndolo, el círculo original. Así entendida, la relación causal entre Dios y el mundo aparece como una atracción si se mira desde abajo, un impulso o una acción por contacto si se mira desde arriba, puesto que el primer cielo con su movimiento circular es una imitación de Dios, y la imitación es la recepción de una forma. Luego, según que se mire en un sentido o en el otro, se apercibe a Dios como causa eficiente o como causa final. Y sin embargo, ni una ni otra de estas dos relaciones es la relación causal definitiva. La verdadera relación es la que se encuentra entre los dos miembros de una ecuación, cuyo primer miembro es un término único y el segundo una suma de un número indefinido de términos. Es, si se quiere, la relación de la pieza de oro con su moneda, siempre que se suponga a la moneda ofreciéndose de manera automática desde que la pieza de oro es presentada. Así solamente se comprenderá que Aristóteles haya demostrado la necesidad de un primer motor inmóvil, no basándose en que el movimiento de las cosas ha debido tener un comienzo, sino por el contrario al plantear que este movimiento no ha podido comenzar y no debe concluir jamás. Si el movimiento existe, o, en otros términos, si la moneda se cuenta, es que la pieza de oro está en alguna parte. Y si la suma se prosigue sin fin, no habiendo comenzado nunca, es que el término único que le equivale eminentemente es eterno. Una movilidad perpetua no es posible más que si está adosada a una eternidad de inmutabilidad, que desarrolla en una cadena sin comienzo ni fin (Bergson, 2007b, pp. 323-325).

Conclusión

De los análisis que hemos desarrollado, siguiendo el texto de *La evolución creadora* a la luz del curso sobre la *Historia de la idea de tiempo*, se desprende como idea principal que Bergson coloca en el centro del pensamiento aristotélico a su teología. El Dios de Aristóteles, entendido como la Forma de las Formas, ocupa un lugar fundamental en la filosofía griega, puesto que es lo que le da unidad a las doctrinas de Parménides a Plotino, pasando por Platón. Bergson no se limita como otros comentadores a mostrar que los principios aristotélicos son compatibles con los platónicos; para él, el aristotelismo no solo es un platonismo mejorado, que supera las dificultades inherentes a la teoría de las Ideas, sino que es lo que posibilita su posterior evolución en neoplatonismo. Al sugerir que, entre el motor inmóvil y las cosas se establece una relación de procesión y de conversión, Bergson estaba indicando que Aristóteles es el verdadero fundador de la metafísica neoplatónica.

Como señalábamos al principio de este trabajo, es importante tener en cuenta el método seguido por Bergson en su lectura e interpretación de los pensadores griegos. Si bien sus abordajes tienen una base histórica y filológica rigurosa, su objeto último es dogmático y teórico (Worms, 2004, p. 41). Y dado que los textos aristotélicos de los que disponemos dejan numerosas cuestiones sin desarrollar, es lícito que el filósofo complete esas omisiones con su libre interpretación. Tanto en el curso sobre la *Historia de la idea de tiempo* como en *La evolución creadora*, Bergson toma lo que considera es el principio de la filosofía aristotélica y lo lleva hasta el extremo, tratando de obtener su quintaesencia (teniendo como marco hermenéutico la doctrina de Plotino) (Bergson, 2016, p. 182). Pero eso no quita que en algún otro texto Bergson nos presente una visión muy distinta de la

filosofía de Aristóteles – un Aristóteles que se aleja de Platón (y, por tanto, más bergsonificado) –, como por ejemplo en “La vida y la obra de Ravaisson” (Bergson, 2009, pp. 253-291).

Como hemos visto, en *La evolución creadora*, Bergson nos muestra a toda la filosofía griega como sometida al mecanismo cinematográfico del pensamiento. Esto significa que se caracteriza por espacializar el tiempo, es decir, por desconocer el hecho positivo de la duración, que es una continuidad de invención y de creación. Al formar parte de esta tradición, Plotino no escapa a los ataques dirigidos por Bergson; para él, también el pasado, el presente y el porvenir son el desarrollo lineal y homogéneo de algo atemporal. Pero llama la atención el hecho de que no haya un desarrollo explícito de sus ideas en el apartado dedicado a la filosofía griega. Lo único que encontramos es esta misteriosa nota a pie de página, que lo exime en parte de las críticas: “Sobre todo, casi hemos dejado de lado esas intuiciones admirables, aunque un poco fugaces, que Plotino volvería a tener más adelante, profundizándolas y fijándolas” (Bergson, 2007b, p., 325, nota 1). Bergson no aclara a qué *intuiciones* se refiere, pero quizá está pensando en la concepción plotiniana de que hay una relación entre el tiempo y la conciencia. Si tenemos en cuenta que, a través de los renacentistas, las ideas de Plotino pasaron al pensamiento moderno, entenderemos que su legado filosófico haya sido ambiguo para Bergson: ya sea que transmitió el postulado antiguo de que el tiempo es el mero despliegue de la eternidad ya sea que influyó en la posteridad para que se retuviera sobre todo la tercera hipóstasis, el Alma del mundo.

Para tomar una vez más el lenguaje de los platónicos, diremos, despojando a las palabras de su sentido psicológico, llamando Idea a una cierta *seguridad de fácil inteligibilidad* y Alma a una cierta *inquietud de vida*, que una invisible corriente lleva a la filosofía moderna a elevar el Alma por encima de la Idea. Tiende por ello, como la ciencia

moderna e incluso mucho más que ella, a avanzar en sentido inverso del pensamiento antiguo (Bergson, 2009, p. 219).

Referencias bibliográficas

- Bergson, H. (1972), *Mélanges*, Paris: PUF.
- Bergson, H. (1991), *Œuvres*, Paris: PUF.
- Bergson, H. (2000), *Cours sur la philosophie grecque*, Paris: PUF.
- Bergson, H. (2002), *Correspondances*, Paris: PUF.
- Bergson, H. (2007a), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF.
- Bergson, H. (2007b), *L'évolution créatrice*, Paris: PUF.
- Bergson, H. (2008a), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: PUF.
- Bergson, H. (2008b), *Matière et mémoire*, Paris: PUF.
- Bergson, H. (2009), *La pensée et le mouvant*, Paris: PUF.
- Bergson, H. (2016), *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, Paris: PUF.
- Bergson, H. (2017), *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*, Paris: PUF.
- François, A. (2007), "Le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* : de la critique des systèmes à la critique du système". Recuperado de : www.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?article102.
- François, A. (2010), *L'évolution créatrice* de Bergson, Paris : Vrin.
- Gouhier, H. (1989), *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris : Vrin.
- Narcy, M. (1997), "«Le principe c'est la représentation». Bergson traducteur d'Aristote", *Philosophie*, n° 54, 14-32.
- Plotino (1985), *Enéadas III-IV*. Introd., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gedos.
- Roux, S. (2010), "L'ambigüité du néoplatonisme: Bergson et la philosophie grecque dans *L'évolution créatrice*". En François, A. (éd.), *L'évolution créatrice de Bergson*, Paris : Vrin, 285-305.
- Worms, F. (éd.) (2004), *Annales bergsoniennes II*, Paris: PUF.