
HENRI-LOUIS BERGSON (1859-1941)

Ver: *Ciencia / Intuición*

«Hay que decir que la vida no es un *élan vital*, como pretendía Bergson:

como torbellinos de polvo levantados por el viento, los seres vivos giran en torno a sí mismos, arrastrados por el gran soplo de la vida.

Pero, ¿qué es el soplo de la vida, si no es el ejercicio de las actividades, que derivan de unas estructuras y que revierten sobre ellas? Lo demás es una metáfora. Tiene la vida ciertamente una dimensión de creación, pero creación en el sentido de innovación, mas no una innovación que consistiera en que sea un *élan inventor*.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 564]

•

«La fluencia de la conciencia no consiste únicamente en que un estado suceda a otro, en transición incluso insensible. No; no es una mera transición. Es que de un estado sale el otro por prolongación; es una multiplicidad cualitativa en la que un estado prolonga precisamente a otro. Con lo cual, la fluencia no sería una corriente, sino que sería eso que San Agustín llamaba distención y Bergson llamaba la *durée*. La célebre imagen del punto elástico pone nuevamente en claro lo que Bergson entendía por el fluir, la fluencia.

Pero esto desde el punto de vista del fluir tiene algunos inconvenientes. ¿Se puede hablar de la duración pura y simplemente sin alguien que dure? ¿Quién es el que dura?

Bergson en un momento se hizo la cuestión, y muy temática, de ello; y en uno de esos maravillosos análisis nos hace ver cómo el empirismo supone siempre que el que dura es un soporte frente al cual van pasando los estados, y que por consiguiente va introduciendo entre un estado y otro estados intermedios que restablezcan la continuidad de esos diversos estados, y esto sería justamente el yo: una especie de unidad –si se quiere– la unidad de una cuerda, en la que se van engarzando las cuentas, que serían los estados.

Frente a esto, el racionalismo –nos dice– entiende que el sujeto, que el yo que dura, es sujeto abstracto, que contempla su propia duración en determinaciones racionales.

Y Bergson dice: los dos fallan por lo mismo. Mientras el empirismo perfora un túnel de estado a estado, el racionalismo tiende un punto de estado a estado, pero los dos dejan escapar la corriente, que es justamente aquello en que consisto yo mismo.

Sí, esto dicho así tiene una gran belleza y una parte de verdad. Pero nada más que una parte de verdad.

Porque en esa multiplicidad de estados está muy bien que se me diga que unos estados prolongan a otros. Sí, perfecto, hay una corriente. Pero la pregunta es esta: si me atuviera pura y simplemente a la descripción de Bergson, yo me encontraría con que mi yo de hoy es el mismo que mi yo de ayer. Ahora, no se trata de que haya *un mismo yo*, sino de que haya *un yo mismo*, que es distinto. Esta es la cuestión.

No se trata de identidad del yo, sino se trata de su mismidad interna. No se trata de que haya un mismo *mí*, sino de que se *mí mismo*. Lo cual es distinto.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 94-96]



«Una de las tesis que más boga ha tenido en la filosofía y en la biología ha sido la tesis de Bergson: la evolución es invención. Colocado un ser vivo en nuevas circunstancias, se las ingenia, tiene que inventar nuevos procedimientos para poder vivir, para desarrollar y desplegar lo que este ser vivo puede hacer. Y esto es lo que se fijaría en forma de variación individual, etc., y a última hora en forma de las distintas especies.

Bergson se vuelve contra el doble frente, lo mismo lamarckiano que darwinista, porque estimaba (y en esto tenía razón) que tanto el uno como el otro (Darwin como Lamarck) querrían componer la evolución de las especies mediante la acumulación o agregación de nuevos caracteres. Y esto es falso.

Es como si, al ver el orden magnífico de un montón de limaduras de acero, quisiéramos comprender aquel montón ordenado mediante la agregación de moléculas, y pensáramos o en el azar o en una organización inteligente. Pero no es uno ni otro. La cosa es mucho más sencilla.

Es que dentro del montón había una mano que ha hecho un gesto muy sencillo, y ese gesto muy sencillo ha producido de golpe la nueva organización de todo el edificio. Y en ese punto tenían razón Bergson. No se produce la evolución de las especies por acumulación de caracteres. Solamente habría que decir a Bergson: ¿se puede llamar a eso una invención? ¿La invención llegada a cabo por un *élan*? ¿Existe ese *élan vital*?

Muchas veces repito aquella frase que desde muchacho me impresionó y por eso me quedó grabada en la memoria, de que “como torbellinos de polvo levantados por el viento, los seres vivos giran en torno a sí mismos, arrastrados por el gran soplo de la vida”.

“Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent que passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie” (*L'évolution créatrice*, Paris, 1907, O. 139).

Sí, todo esto es muy bello, pero ¿es verdad? Porque eso que nos dice Bergson respecto del carácter, del gesto simple con que el *élan vital* inventa una nueva organización que se manifiesta en caracteres muy complejos, no es algo exclusivo de la vida. T

ambién los alquimistas pensaron obtener el oro del plomo mediante la acumulación de caracteres: fracasaron. Ahora, la física atómica de hoy lo hizo muy sencillamente: mediante un sencillo bombardeo nuclear. Y, de golpe, obtiene todos los caracteres del oro. Por tanto, esto no es exclusivo de la vida. Pero aun limitándonos a la vida, ¿es verdad lo que dice Bergson, que la evolución sea una invención para resolver problemas?

a) Es justamente lo contrario; casi todas las causas de la evolución son accidentes que sobrevienen al ser vivo. Y hay evolución cuando este ser vivo logra *integrar* sus accidentes en su propia estabilidad sustantiva. No solamente no es una invención, sino que la evolución es justamente lo contrario: es la integración del accidente en la sustantividad, por lo menos desde el punto de vista de algunos de sus mecanismos.

b) Y, en segundo lugar, ¿es verdad que la evolución sea un *élan*, una especie de gigantesco fluir a través de todo el universo? La verdad es más bien estrictamente la contraria: que la marcha de la evolución consiste justamente en incorporar, en interiorizar en la propia sustantividad el movimiento cósmico, que es cosa completamente distinta. La integración del accidente y la integración del movimiento cósmico en forma de interioridad (integración e interiorización) son los dos caracteres de la constitución de la especie. Y es justamente lo contrario de una invención.

c) Como los accidentes que producen la evolución son accidentes meramente accidentales, producen casi siempre monstruos. [...] Ahora, la evolución no está producida únicamente por estos accidentes. Aquí aparece el poder de la configuración, que en este caso es el medio. [...] Qué duda cabe que la configuración externa, el medio en que está inscrita la mutación, es un factor esencial en la evolución. La viabilidad no pende únicamente de las estructuras de un organismo, sino de su adecuación con el medio.

d) Pero esto no basta para que haya vida, para que haya evolución. Hace falta un tercer factor, algo que asegure la perduración estable y la transmisibilidad genética de estos caracteres. Darwin propende a ver en la perdurabilidad el resultado de una función solamente estadística; la distribución de los individuos dentro de un mismo ámbito vital produce la

conurrencia y con ello la selección. En cambio, Lamarck propendería a ver en la evolución algo que va orientado desde el interior mismo del ser vivo, algo que tiene una finalidad, porque ortogenéticamente va produciendo naturalmente la marcha de la evolución: el camino por el que se van a producir las nuevas especies.

No hay por qué elegir porque quizá no todas las especies evolucionan de la misma forma en todos los niveles del tiempo. Esto es muy posible que sea verdad. Es decir, que el potencial evolutivo mismo evoluciona, y no puede ser el mismo el mecanismo por el que, por ejemplo, de la gran rama de los homínidos nazcan los hombres y los australopitecos que el mecanismo, tal vez, por el que de los reptiles proceden las aves. [...]

Integrando en la sustantividad las mutaciones es como efectivamente se produce la evolución.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 144-148]



«Ha habido un filósofo a finales del siglo XIX y comienzos del XX –nada menos que Bergson– que ha hecho una larga teoría sobre la percepción, distinguiendo lo que él llama la percepción pura y la percepción no pura. Como si la percepción no-pura fuese el cargamento que una percepción sensitiva tiene con todo el mundo de imágenes que las distintas percepciones han decantado en mi mente anteriormente.

Que esto pueda ocurrir no hay la menor duda. Pero el problema es este: eso que llama Bergson la percepción pura no es percepción, es el mero sentir. Y, por consiguiente, de lo otro (lo que él llama la percepción no-pura) hay que preguntar en qué consiste esa no-pureza.

¿En que incorpora elementos e imágenes? En manera alguna: a lo mejor los incorpora –esto es cuestión aparte–, pero no está en eso el momento de impureza. El momento de impureza está en lo que agrega al mero sentir; justamente en la probación de algo que he fingido, que me he forjado yo que es esa cosa.

Y entonces esto que me he forjado sí que se funde real y efectivamente con lo que me está dado, pero la unidad de esa fusión es justamente la experiencia percipiente. Es la aprehensión de que se trata de una misma cosa. Es un modo directo de experiencia.

La tesis de Bergson está fundada exclusivamente en la posición entre las imágenes y el sentir. Ahora bien, esto no es lo que constituye una percepción. Por mucho que se fundan las imágenes con los sentires, esto no sería nunca una percepción. Y, por consiguiente, su presunta teoría de la percepción pura y no-pura deja en pie este problema.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 177]



«Bergson supone que la realidad está constituida, por lo menos en su dimensión más profunda y más importante, por un *élan vital*, por un ímpetu vital, por una especie de fuerza cósmica que se va abriendo paso de distintas maneras en el Universo, y esas distintas formas que va adoptando, en su abrirse paso por el Universo, sería cada uno de los seres vivientes, y a *fortiori*, cada una de las especies. Ahora bien, esto me parece absolutamente quimérico. Porque la vida es un *élan vital*, sí, si se quiere llamar *élan vital* a eso que llamamos ímpetu cuando decimos: "Fulano de tal tiene mucho ímpetu vital".

Hay primates más hábiles que otros, unos son más enfermos que otros, y todos acabarán un día muriéndose. Evidentemente. Pero este es un sentido de la palabra *élan*, que no es el que entra aquí en juego. Porque pretende Bergson que el *élan vital* es un proceso de invención en que la vida va encontrando nuevos cauces, inventando nuevas maneras.

Pero la vida no inventa nada en este orden. Porque lo que le pasa al ser viviente para evolucionar es que le sobrevienen unas mutaciones generalmente extrínsecas.

¿Cuáles? Pueden ser rayos gamma, o rayos cósmicos, o lo que se quiera; pero evidentemente es algo que sobreviene al ser viviente. Quien ejecuta ese maravilloso gesto, espléndidamente descrito por Bergson en *L'évolution créatrice*, no es el *élan vital*, sino precisamente el choque de unas estructuras con otras. Ahora bien, el devenir no está en eso: el devenir está precisamente en integrar esa mutación.

El concepto que yo he expresado no es el de un impulso vital sino de unas *potencialidades*. De unas potencialidades de realidad, y de unas potencialidades evolutivas, cosa completamente distinta a un *élan vital*.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 150-151]



«Son los dos puntos capitales de la filosofía de Bergson: el hombre no es *homo sapiens*, sino *homo faber*, la primacía la tiene el hacer sobre el saber y no el saber sobre el hacer.

Esta concepción fabril de la técnica es insostenible. Lo es desde el punto de vista de la biología y desde el punto de vista técnico y instrumental.

¿Es técnica el hacer biológico? [...] Para que haya un acto técnico, una intervención técnica, no basta que se ejecute un movimiento cualquiera que vaya modificando el mundo físico. Lo menos que se puede pedir es que sea un movimiento adaptado. La ameba y el camaleón ejecutan cambios adaptados, pero ¿adaptados a qué? Adaptados a su propio organismo, que es el que va cambiando, Si en ese cambio se cambia el mundo físico, es al margen de la intención del viviente. En cambio, lo que la técnica se propone

es justamente lo contrario: modificar el universo físico para que uno pueda vivir mejor. En este sentido la técnica es diametralmente opuesta al acto biológico. El instrumento no es una prolongación del órgano, sino justamente al revés: es una suplencia de un órgano para hacer lo que no podría hacer por sí mismo. El móvil y el motor del acto técnico es la invención, es la creación.

Es falsa la concepción instrumental de la inteligencia. Es vago e inexacto decir que los conceptos son meramente esquemas de acción; haría falta decir por qué eso es así en los casos en que es verdad. Para que el concepto pueda orientar en la acción tiene que estar constitutivamente montado sobre una estructura determinada, y con la intención por lo menos de decirnos lo que las cosas son en realidad.

Es quimérica la concepción instrumental de la inteligencia. Lo que acontece es que Bergson es heredero de la falsa idea de la inteligencia, según la cual su función específica sería crear conceptos y emitir afirmaciones. Y no es así.

La función específica, básica y radical, de la inteligencia consiste en enfrentarse con las cosas como realidades; entonces sí puede decirse que la primera función de la inteligencia es biológica; hacerse cargo de la situación para poder vivir, pero no tiene nada que ver con el orbe de conceptos. Por esta función toca el punto preciso donde radica la unidad de la técnica. [...]

Todo sentir es estimulación, y por consiguiente respuesta del organismo entero. A medida que se va diferenciando el organismo, se van intercalando más anillos, interviniendo más neuronas entre las estructuras efectoras, lo cual trae como consecuencia la posibilidad de muchísimas respuestas motrices a una misma sensación, pero, sin embargo, mantiene la unidad radical y fundamental de la *aisthesis* y de la *kinesis*. El sentir no es primariamente un sentir "sensacional", sino un sentir motor o, por lo menos, un sentir perceptivo-motor.

Cuando la intelección entra en juego es para hacerse cargo de la realidad. Y se hace cargo de la realidad sentientemente, esto es, de una manera percipiente y motriz. De ahí que la técnica nace de una inteligencia sentiente, la cual tiene que hacerse cargo no solamente de las cosas que están ahí y me afectan, sino también de lo que efectivamente he hecho con las cosas cuando me muevo.

La totalidad de la técnica ha nacido de hacerse cargo de la realidad, es decir, del movimiento real y de las modificaciones que el hombre con sus movimientos introduce en la realidad. No ha nacido de una prolongación del hacer, sino de una fruición del hacer. La técnica no ha procedido formalmente del hacer mismo, sino de lo hecho. [...]

El hacer biológico más complejo del mundo es el hacer que se realiza para una situación. Lo propio de la técnica no es hacer instrumentos para

situaciones que no se han presentado y nunca se van a presentar; es hacer en una situación instrumentos que no solo sirven para resolverla, sino que previenen todas las demás situaciones.

El chimpancé amontona cajas para alcanzar un plátano, pero jamás se pone a amontonarlas para cuando haya un plátano que arrebatarse. Ahí está la diferencia radical y fundamental entre la técnica y todo hacer biológico. [...]

La técnica no solo es una modificación, es poder sobre las cosas, no solo por lo que tienen de específicas, sino por lo que tienen de realidad.

De ahí que mientras el hacer biológico del animal más perfecto es un hacer enclausurado, el hacer de la inteligencia es un hacer constitutivamente abierto.

Precisamente por esto, los instrumentos no son prolongación de los órganos sino realización progresiva de poder sobre la realidad; son instrumentos de realidad. Por ello en toda intervención humana en el mundo físico está incoativamente dadas las tres dimensiones: la factitiva, la de saber y la de aplicación, que por evolución ulterior diferenciará al artífice del técnico y del intelectual o científico.

La técnica es constitutiva y formalmente invención de realidades y es poder sobre realidades. Y por eso el hombre no es ni homo sapiens ni homo faber, sino las dos cosas en unidad radical, porque es animal de realidades no solo sentidas, sino hechas por una inteligencia sentiente.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 338-337 ss.]



«Es cierto que Bergson habla hasta la saciedad de que la inteligencia falla cuando se aplica a la intuición. Peor ¿de qué inteligencia habla Bergson? De inteligencia científica; nada más. Para Bergson, la inteligencia, tomada sin más, es la que, aun tratándose de la intuición, tiene siempre la última palabra, hasta el extremo de que nos dice alguna vez que no habría inconveniente en hablar siempre de inteligencia.

Pero entonces, añade, haría falta distinguir dos tipos irreductibles de inteligencia. Una, la inteligencia *exterior* al objeto, que es la de la vida práctica y la de la ciencia. Otra, la inteligencia insertada intuitivamente *dentro* de la *durée*. Y en este segundo caso, la inteligencia no es solo válida, sino que es la suprema validez.

Sus conceptos estarían hechos a la medida. Esta inteligencia sería la intuición filosófica. Pero Bergson no adopta este modo de expresión. Primero, porque las dos inteligencias son de tipo estrictamente inverso y contrario. Y segundo, porque lo que usualmente se llama inteligencia es justo la inteligencia de primer tipo.

Lo que Bergson propugna es que no se puede pasar de la inteligencia científica a la intuición de la *durée*, pero se puede y se debe pasar de esta intuición a una intelección "hecha a la medida". De aquí arranca justamente

la posibilidad del saber filosófico. La intuición bergsoniana no es un anti-intelectualismo; es sencillamente colocar la inteligencia en su sitio. Y muchas personas creen que cuando una idea se coloca en su sitio, niega a las demás.

Es la fácil operación del *homo loquax*, nunca lo propio del *homo sapiens*. La filosofía, nos dice Bergson, tiene también sus fariseos.

¿Qué es entonces positivamente la verdad de la intuición para Bergson? No es una adecuación, sino una inserción simbiótica, simpática, en la *durée* misma. Y este "sin" es lo que expresa la verada; es la esencia de la verdad. Por eso, a diferencia de la adecuación, que es un carácter estático, la verdad de la intuición es esencialmente activa; la verdad es el carácter de una acción.

Es la acción simbiótica, simpática. Consiste en esforzarse por colocarse en el seno mismo de la *durée*. Y como la *durée* es esencialmente imprevisible, por eso es por lo que es quimérico representárnosla en términos de mero análisis conceptual. En este sentido es imposible encerrar en una fórmula la verdad absoluta de la *durée*. Es menester ir conviviéndola.

De esta manera quizá no lleguemos a conclusiones absolutas, pero tendremos la seguridad de habernos mantenido en la realidad misma, y lograremos probabilidades crecientes, que en el límite equivalen a una certeza.

La verdad de que habla Bergson es, pues, una verdad nueva. Y por una inclinación, natural en cierto modo, se asoció entonces este concepto de verdad a la vida. La filosofía de la vida era en aquellos momentos patrimonio de lo que se llamó pragmatismo.

Para el pragmatismo, la verdad de una función de la vida, la cual se definía en esa filosofía por la utilidad. Con lo cual, se dijo, la verdad es la utilidad intelectual. Entonces se llamó a Bergson pragmatista. Fue la falsa utilización del bergsonismo. Nada más lejos de Bergson, uno de los hombres más antipragmatistas que ha habido en la tierra.

Para Bergson, la verdad es ciertamente una acción, pero una acción insertiva en lo real para convivir, en simpatía con él, sus ondulaciones. La verdad es la convivencia misma con la realidad. La verdad es útil porque es verdad; no es que sea verdad porque es útil.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 170-172]

COMENTARIOS

«G. Marquínez Argote ha acreditado que Zubiri adquirió y leyó en su juventud todas las obras publicadas por Bergson. Todas ellas se encuentran subrayadas y anotadas en su biblioteca personal. De él habló Zubiri a

Ellacuría en 1961 como de “un autor que conocía muy bien y del que se sentía influido”.

Sabemos que en 1922 Zubiri visitó a Bergson en París y que esta entrevista lo impactó profundamente, como lo expresaría después en una carta a Heidegger:

“En uno de los momentos más difíciles de mi vida, que exteriormente se desenvolvía sin mutación alguna, yo tuve el gozo inefable de haber encontrado al hombre que más necesitaba, y que en unas horas de conversación sobre temas puramente filosóficos me dio más de lo que yo podría recibir de libro alguno”.

Carmen Castro confirma que Bergson “había impresionado mucho a Xavier como persona”. ¿Por qué era Bergson “el hombre que más necesitaba” en aquel momento?

Bergson era en aquellos tiempos un pensador de fama internacional, reconocido por sus obras y por su refinado talante intelectual, fascinante en sus conferencias, que congregaban a la élite social y cultural parisina.

Bajo esa carcasa de prestigio social se hallaba un diplomático de la paz, un hombre de concordia, moralmente íntegro, que llegaría a solicitar personalmente su inscripción en el registro judío de París durante la ocupación nazi cuando ya se le había excluido de esa lista por tratarse de un intelectual eminente.

En la carta citada, Zubiri recrimina a Heidegger que con su actitud distante hacia él durante meses ha imposibilitado la sintonía personal y espiritual que sí había conseguido años antes con el filósofo francés en unas pocas horas; le asegura que el encuentro con Bergson le había ofrecido mucho más de lo que hubiera podido hallar con la lectura de sus libros. ¿Qué es lo que tanto le impactó?

Cuando habla con Bergson, Zubiri se dirige a Alemania huyendo de España donde, a base de maledicencias, se le está acorralando como sacerdote modernista. Necesita salir del país para poder vivir libremente su vocación intelectual. Al final, no podrá continuar su viaje porque tendrá que regresar a Vitoria para responder ante su obispo de las más graves acusaciones de heterodoxia.

En aquellos tiempos, Zubiri no podía mantener “una conversación sobre temas puramente filosóficos” con nadie en España. [...] Es muy posible que con Bergson pudiera expresarse por fin con toda libertad: tenía ante sí a un enorme pensador capaz de contemplarlo libre de los prejuicios que padecía en Madrid por su condición de sacerdote. [...]

Es muy posible que Zubiri, que hasta entonces consideraba el pensamiento bergsoniano como genuinamente pragmatista y anti-intelectualista, pasara a considerarlo como exponente de un filosofar radical gracias a ese encuentro.

Antes de su visita a Bergson, lo tenía por el más genuino representante del pragmatismo y defensor de un intuicionismo antiintelectualista; en CLF 170-171 le niega esos calificativos.

Esta admiración de Zubiri por la radicalidad del método bergsoniano es lo que subyace en su interpretación de la frase de Bergson que gustó siempre de citar: "la filosofía nace de una concentración de pensamiento sobre la base de una emoción pura". Esta frase presidió muchos de sus cursos universitarios y privados. En el capítulo que dedica a Bergson en *Cinco lecciones de filosofía* nos da las claves para interpretarla. [...]

En la base de la concentración de pensamiento que nos conduce a la filosofía debe haber una emoción que solo de ella puede derivar y que, a su vez, la impulsa decisivamente. Esa emoción es, según Bergson, "la *joie*, la gozosa alegría de poseer la verdad":

"Bergson afirmará que la misión del hombre frente a la naturaleza no consiste ni en mandar ni en obedecer, sino simplemente en simpatizar con ella, en una como camaradería, en una verdadera *philia*. Esto es filosofía" (CLF 154).

Lo propio del filósofo es el amor en que se convive con la realidad misma y la emoción filosófica es la alegría única que produce esa convivencia, el "*gaudium de veritate*" al que Zubiri se refería repetidamente a lo largo de su vida".»

[Corominas, J. / Vicens, J. A.: "Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro de la penumbra", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2009, 34-37]



«Zubiri ha leído todo lo que ha publicado Bergson y se identifica con su apuesta filosófica por la intuición frente a la inteligencia conceptual como forma de intimidad con lo real. [...]

De él le interesan no solo algunas de sus tesis, sino, sobre todo, su talante filosófico. "Toda filosofía nace de la concentración del pensamiento sobre la base de una emoción pura", es una de las frases de Bergson que a Xavier le gustará repetir siempre.

Admira el impulso original de su filosofía: la voluntad de mantenerse lo más íntimamente posible en la realidad, asumiendo su intrínseca problematicidad.

"A la base de la concentración de pensamiento propia de la filosofía – escribiría años después Zubiri– hay una emoción distinta que solo esta puede dar: *la joie*, la gozosa alegría de poseer la verdad. [...]

Bergson afirmará que la misión del hombre frente a la naturaleza no consiste en mandar ni en obedecer, sino simplemente en simpatizar con ella, en una como camaradería, en una verdadera *philia*. Esto es la filosofía [...], es el amor en que se convive con la realidad misma".»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 137-138]



«Hay, escribe Bergson, “dos maneras profundamente diferentes de conocer una cosa. La primera implica que damos vueltas alrededor de esta cosa; la segunda, que entramos en ella. La primera depende del punto de vista en que nos coloquemos y de los símbolos con que nos expresemos.

La segunda no se toma desde ningún punto de vista y no se apoya en ningún símbolo. Del primer conocimiento diremos que se detiene en lo relativo; del segundo, allí donde es posible, que alcanza lo absoluto” (Bergson, H., *Obras escogidas*, p. 1076).

Al primer método, que pertenece a las ciencias positivas, lo llama Bergson análisis; al segundo, el propio de la metafísica, le reserva el nombre de intuición. “Llamamos aquí intuición, prosigue Bergson, a la simpatía por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexplorable.

Por el contrario, el análisis es la operación que reduce el objeto a los elementos ya conocidos, es decir, comunes a este objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que no es ella” (*Ibid.*, 1079).

¿Qué pensaba Zubiri sobre estos dos puntos capitales de la filosofía de Bergson? ¿Es verdad que la ciencia tiene una función primordialmente práctica, la de conocer para proveer y para proveernos de lo necesario para la vida? Zubiri no le niega dicho carácter práctico y vital, pero piensa que el hombre antes que *homo faber* es *homo sapiens*, es decir, que el saber tiene primacía sobre el hacer y no, al contrario, el hacer sobre el saber.

Por esta razón, afirma Zubiri que la concepción instrumental de la inteligencia, que afirma que nuestros conceptos son meros y simples esquemas de acción, es quimérica.

“Para que un concepto pueda orientar la acción tiene que estar constitutivamente montado sobre una estructura determinada y con la intención por lo menos de decirnos lo que las cosas son en realidad” (SB, 338). Sin conocimiento real y verdadero de las cosas, no hay posibilidad de acción sobre ellas. De aquí que Zubiri sostenga, que, a su manera, también las ciencias, por lo que tienen de verdad, pueden alcanzar aspectos absolutos de las cosas.

En segundo lugar, afirma Zubiri que “Bergson es heredero de la falsa idea de la inteligencia, según la cual su función específica sería crear conceptos y emitir afirmaciones” (SH, 338).

De esta falsa concepción de la inteligencia deriva el rechazo de Bergson no solo a la inteligencia lógica, sino también al llamado “lenguaje simbólico” (sería mejor llamarlo “lógico”), que traduce la realidad de la vida a

“conceptos duros y ya hechos” que funcionan como meros esquemas de acción. Es sabido que para Zubiri la inteligencia, antes que logos y razón, tiene una “función específica, básica y radical”, que consiste en enfrentarse con las cosas y “hacerse cargo de ellas como realidad” (SH, 338-339). [...]

Hay una gran diferencia entre la intuición de Bergson y la impresión de realidad de Zubiri. Bergson describe el método analítico como un girar o dar vueltas en torno a la cosa; en cambio, el método intuitivo consiste en un movimiento por el cual nos transportamos al interior del objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable.

Ahora bien, las frases empleadas por Bergson para describir las dos formas posibles de conocer, “girar-en-torno-a” y “viajar-al-interior-de”, suponen la vieja concepción del conocimiento, según la cual el sujeto está aquí y el objeto allí, como si fueran dos orillas que es necesario unir mediante puentes, para poder viajar de la una a la otra.

Es sabido que Heidegger, en *Sein und Zeit*, rechaza este postulado del “criticismo moderno” como un pseudoproblema. No hay necesidad de establecer puentes entre sujeto y objeto, porque el ser del hombre consiste en estar en el mundo en estado abierto a las cosas.

Por ello, dirá Zubiri, que las cosas están presentes en acto primordial de la intelección sentiente que consiste en una coactualización de las cosas en mi yo y de mi yo en las cosas. “Saber y realidad son congéneres en su raíz” (IRE 10).»

[Marquínez Argote, Germán: “Bergson y Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 431 ss.]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten