

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

22



FONDO UNIVERSITARIO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1981

UNA MEDITACIÓN SOBRE LA VIDA

DR. HUMBERTO PIÑERA LLERA

Profesor Emérito.

New York University.

SI LA FILOSOFÍA es una meditación sobre todo cuanto, de un modo u otro despierta la curiosidad del filósofo, entonces es explicable que éste trate de adivinar en qué puede consistir la *Vida*. Cuestión tal vez la más ardua de todas, porque la Vida lo contiene todo, incluso, por supuesto, al que sobre ella pregunta. Pero, como sucede con lo demás, si tal cometido ha de llevarse a cabo, es preciso situarnos "fuera" de ella, o sea que, necesariamente, hemos de ponerla como *objeto* de nuestra meditación.

¿Qué es la *vida*? He ahí una de esas grandes cuestiones que aún aguardan la respuesta satisfactoria, si acaso puede llegar a encontrarse algún día. Porque, a lo que parece, *vivimos*, tal como sucede con animales y vegetales en general. Pero, ¿el resto del universo, es decir, todo eso llamado *lo inerte*? ¿Dónde comienza la vida, cuándo y cómo es que ésta se manifiesta, son cosas que han estimulado la humana curiosidad hasta el punto de crear toda una vastísima obra escrita proveniente de la especulación de dicho problema, pues, en efecto, así es realmente. Por lo pronto, repetimos, tenemos la constante impresión de *estar vivos*, de *ser vivos*, lo cual, por otra parte, nos viene de la experiencia que consiste en ver cómo, con mucha frecuencia, lo vivo deja de serlo y pasa a convertirse en algo *muerto*. *Derelicti sumus in mundi...* Mas, en efecto, ¿ocurre tal cosa? Pues el cuerpo viviente, al morir, se descompone, creando a sus expensas otros organismos que acaban convirtiéndose, a la vez, en *materia inerte*. ¿Inerte? O ¿no será que la vida lo abarca todo? Pues de la aparente inercia de esa materia: "*Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*",¹ sale otra vez la materia. Se trata, en consecuencia, de un círculo al cual, según parece, no es posible escapar. ¿Habría, pues, algo así como lo que los antiguos llamaban *principio vital* (ξωή)? Tal vez existe

¹ Génesis, III, 19.

sólo la vida, que incluye aquello llamado *muerte*; o, por el contrario, ambos constituyen sendos reinos autónomos en continua oposición; pero, entonces, ¿cómo se pasa de uno a otro (al menos de la vida a la muerte)? Como vemos, hay tela por donde cortar, a lo cual debemos esa larga *teoría* (en efecto, “desfile”) de ensayos de explicación —a veces congruentes, a veces discrepantes— del intrigante problema de la vida.

El griego —pueblo teorizador por excelencia al que debemos la paternidad de la filosofía y la ciencia— creía que la *Vida* era algo así como un principio de animación y movimiento en el hombre, tanto como en la Naturaleza en general: el *ξῶν* creador de cuantos procesos tienen lugar en la realidad, no importa los diversos que puedan parecer entre sí. En consecuencia, no concebía la vida como algo especial y ajeno a lo demás, sino que ella lo penetra y recorre todo. Esto explica por qué Aristóteles define o describe la vida como “aquello por lo cual un ser se nutre, crece y perece por sí mismo”.² En términos generales, esto explica la predisposición helénica a concebir toda la realidad como un gran “animal” (organismo), y, por consecuencia, esa dualidad en que se manifiesta la vida, es decir, por una parte, entendida como un cuerpo más “psíquico” que el puramente material; mas, por otra, bajo la especie de un alma más “corporal” que el puro espíritu. Pero tal cosa no debe asombrar si se tiene en cuenta ese carácter de *totalidad* propio de la vida según la ve el griego. *Vida es animación*, movimiento de la realidad en su conjunto, por lo que ha de ser, simultáneamente, el cuerpo (*soma*) y el alma (*psique*). Intelección de la vida que alcanza hasta Platón, si bien relativamente; pues éste, como sabemos, cree que hay tres almas (o tres formas o manifestaciones de esta), a saber, *vegetativa*, *apetitiva* y *racional*. Sin embargo, ya para Plotino (claro antecedente de esta cuestión en el Cristianismo), la vida parece oscilar entre algo “exterior” (cuerpo) y algo “interior” (alma). Heredero directo e inmediato de la gran cosmovisión helénica, Plotino aún retiene algo de esa “materialidad” típica del pensamiento griego; de ahí que la transición hacia lo “espiritual” —que se produce en él— conserva, no obstante, la noción tradicional de la vida como el fondo en el cual descansa tanto el “exterior” como el “interior”, puesto que ambos son más bien *manifestaciones* de una sola y única realidad en que consiste la vida como tal. Mas Plotino considera que es algo “espiritual”, al ser algo separado de la materia, aun cuando incluye a ésta y la dota de animación; pero, repetimos, autónoma en su esencia y en su consistencia, es decir, puro *pneuma*. Concepto de la vida adoptado a su vez por Proclo³ al decir: “Todo lo que vive tiene

² ARISTÓTELES: *De Anima*, II, 1, 412, a, 10-20.

³ PROCLO: *Institutio Theologica*, prop. 102.

movimiento propio a causa de la vida primaria”, o sea de la vida como principio inmaterial y autónomo.

La idea de la vida cambia nuevamente al ocurrir ese hecho histórico del Cristianismo, para quien la vida deja de ser absolutamente corporal y adviene en calidad de puro *espíritu*, por lo que el cuerpo, a su vez, se concibe ahora en términos de “cuerpo espiritual”; de manera que la vida queda, entonces, como “vida del espíritu” que anima al “cuerpo espiritual” en que acaba convirtiéndose lo somático para el cristiano. Pues, de no ocurrir tal cosa, el cuerpo sólo puede ser irremediamente “cuerpo muerto”, tal como asevera San Pablo,⁴ al decir que “el *logos* es viviente” (*ξῶν γὰρ ὁ λόγος*), es decir, aquello capaz, por lo mismo, de evitar la aniquilación de lo que vive. Y, claro está, queda vigorosamente acentuada la nota de la *interioridad*, al extremo de que San Agustín la postula como única y verdadera realidad. “*In interiori hominis habitat veritas*” (en el hombre interior habita la verdad,⁵ dícenos el Santo, con lo cual adquiere decisiva preponderancia el *intimismo*, o sea el carácter exclusivamente “interiorista” del alma y, en consecuencia, de la Vida, ya que ésta es aquélla. Pero dicho interiorismo lleva al Cristianismo por un camino más bien peligroso, porque puede conducir, como ocurrió en muchas ocasiones, a un individualismo del que podía surgir la herejía. He ahí por qué Santo Tomás de Aquino ve como una de sus preocupaciones fundamentales el restablecimiento del equilibrio —en ocasiones demasiado inestable— entre lo corporal —viviente (puro) y lo íntimo— espiritual (puro). Por eso mismo, conforme con su propósito de adaptar el pensamiento aristotélico a las necesidades y a la finalidad fundamental de Cristianismo, tiene en cuenta, con idéntica pertinencia, la exterioridad en cuanto realidad autónoma *per se* y la interioridad considerada como principio creador e inspirador de lo corporal (exterior), pero al cual está referida en todo instante esa interioridad. En consecuencia, el Aquinate⁶ dice que por *vida* debe entenderse “[...] aquello que se mueve por sí mismo; la sustancia que, conforme con su naturaleza, se mueve por sí misma [...]”. En fin de cuentas, que la vida no es ni *puro espíritu* (inteligencia, dirán más tarde los modernos), ni tampoco algo completamente mecánico (tal como, en ocasiones, se ha aseverado). Santo Tomás critica la doctrina atribuida a Platón, de que el alma, respecto del cuerpo, tiene la misma independencia sustancial del piloto con relación al navío. Para el Santo, alma y cuerpo son sustancias incompletas que, por serlo, pueden unirse entre sí para crear la forma sustancial del hombre que es la sustancia completa.

⁴ SAN PABLO: *Hebreos*, IV, 12.

⁵ SAN AGUSTÍN: *De vera religione*, XXXIX, 72.

⁶ AQUINO, Tomás de: *Suma Teológica* I, q. XVIII, arts. 1, 2.

La idea tomasiana de la vida va a sufrir un sensible cambio en el Renacimiento. Mas para entenderlo es preciso tener en cuenta el marcado carácter *panteísta* de esta época; porque la vigorosa influencia clásica se convierte en el Renacimiento en una adaptación de ciertas ideas fundamentales de la Antigüedad, esas *Grundgedanken* de que habla Dilthey al referirse a las ideas básicas de cada época. De esta manera, el renacentista —ansioso de liberarse de la tendencia “escapista” con respecto al mundo exterior, propia del medieval—, adopta convencido la idea de una relación interactiva tan vigorosa entre el “dentro” y el “fuera” de sí mismo (espíritu y materia), que acaba proclamando una especie de *pansiquismo* o de *panvitalismo* de la realidad considerada como un puro todo. De ahí, como es consabido, esa curiosa teoría (hallada, por supuesto, en el desván de la arqueología helénica) de la relación efectiva y decisoria entre *macro* y *micro* cosmos. Pero ¿cómo puede ser el hombre un *microcosmos* a menos de constituirse en perfecta réplica del *macrocosmos*? De donde, en consecuencia, el *panvitalismo* que recorre la cosmovisión renacentista en su totalidad. Pero el Renacimiento, como ya hemos dicho en otra oportunidad,⁷ es, de algún modo, un hecho anómalo en la historia de la cultura cristiano-occidental, porque, sobre todo, un panteísmo panvitalista se opone a la fundamental idea cristiana de la vida como puro espíritu, que si bien Santo Tomás parece reducir a cierta connivencia con el pan-somatismo griego, sigue, no obstante, prevaleciendo en la Edad Media. Por esto mismo, la Edad Moderna revaloriza el concepto *intimista* del alma, tal como lo lleva a cabo Descartes.

El cartesianismo, por ser un movimiento de profundas y dilatadas consecuencias, representa un cambio abrupto en el modo de concebir la *vida*. Desde luego que hay en él —como ya se dijo— una revalorización del concepto intimista de la vida, o mejor del alma, tal como lo postulara San Agustín, a quien Descartes leyó con atención en sus años de estudiante en *La Flèche*. Pero, sea como sea, el intimismo cartesiano procede de su concepción dualista de la realidad, constituida por dos sustancias fundamentales, a saber, una *extensa* (el cuerpo) y otra *pensante* (el alma), con la peculiaridad de que una y otra son absolutamente independientes entre sí y autosuficientes. Por eso, define el carácter de la sustancia en estos términos: “Por sustancia no podemos entender más que una cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir”.⁸ En consecuencia, el alma, puesto que, en cuanto es sustancia, “no necesita de lugar alguno” y “no depende de ninguna cosa

⁷ H. PIÑERA: *Apuntes de una filosofía*, ed. “Hércules”, La Habana, 1957, pp. 45-55 (“El escepticismo en el Renacimiento”).

⁸ R. DESCARTES: *Principios de la filosofía*, I, 51.

material”, resulta que “es enteramente distinta del cuerpo”.⁹ Y si bien el alma puede pensar sin el cuerpo, cuando está unida a éste —tal como sucede con el hombre—, aquello que le pase al cuerpo puede afectarle también a ella.¹⁰ Mas aquí está la cuestión, es decir, que siendo el alma la parte pensante del hombre, el cuerpo queda entonces reducido al automatismo de lo mecánico. Como la sustancia pensante es el alma, el animal (lo animal) es *cosa*, y así también el hombre en lo concerniente al cuerpo; de tal manera, que todo lo que no es pensamiento se explica con las leyes mecánicas de la física. Porque, además, el automatismo animal es la mejor garantía de la inmortalidad del alma. La vida, pues, a partir de Descartes y durante largo tiempo, será considerada como un mecanismo, o sea puro automatismo.

De esta manera, a través de la tendencia mecánico-espacial típica de los siglos XVII y XVIII, se llega en el XIX al *Positivismo*, para quien no hay más realidad que la compuesta de puros fenómenos; en consecuencia, la vida es solamente un conjunto de procesos físico-químicos que se distribuyen, dentro de una infinita variedad, en *formas de conducta*. Así lo ve y lo asevera una figura positivista de tanto relieve como Herbert Spencer, para quien la vida es “[...] la combinación definida de cambios heterogéneos, a la vez simultáneos y sucesivos, en correspondencia con coexistencias y secuencias exteriores [...]”.¹¹ Pues básico a este respecto es que la vida es algo *mecánico*, es decir, vida biológica, incapaz de subsistir por mí misma por lo que nada tiene que ver con lo psíquico, como no sea en calidad de *epifenómeno* (la manifestación psíquica de lo corporal). Bergson ha visto claramente la errónea interpretación de la vida dada por Spencer, y, a este respecto, nos dice: “[...] Toma la realidad en su forma actual; la quiebra, la desparrama en fragmentos que lanza al viento, y luego ‘integra’ esos fragmentos y ‘disipa el movimiento’ en ellos [...] Dividiendo lo evolucionado no es como alcanzaremos el principio de lo que evoluciona. No es recomponiendo consigo mismo lo evolucionado como se reproducirá la evolución de la cual es término”.¹² Spencer, en consecuencia, incurre en un tosco *materialismo* que sólo consigue dejar fuera aquello que justamente busca, es decir, la vida.

Sin embargo, en medio de esta cerrada atmósfera positivista, para quien la vida es puro mecanicismo, se oía ya desde antes, de vez en cuando, alguna voz discrepante que intentaba volver por los fueros de la vida como algo en sí y por sí mismo, algo así como un principio creador y generador. Vemos así que

⁹ R. DESCARTES: *Discurso del método*, Parte IV.

¹⁰ Cf. ADAM-TANNERY: RENATO DESCARTES: *Oeuvres*, p. 38.

¹¹ H. SPENCER: *Principles of Biology*, 1888, Parte primera, Cap. IV.

¹² H. BERGSON: *La evolución creadora*, ed. “Espasa-Calpe”, S. A. Madrid, 1973, p. 315.

Maine de Birán nos dice: “[...] haciendo abstracción de todas las impresiones accidentales, y no admitiendo sino la potencia del esfuerzo que se ejerce sobre las diferentes partes inertes y móviles del propio cuerpo, habrá siempre un sentimiento idéntico e inmediato de la existencia personal o de una duración que puede ser considerada como la huella del esfuerzo que fluye uniformemente [...]”.¹³ Es lo que, mucho después, el *neovitalismo* llamará “lo sui generis”, que sirve de modelo para entender los procesos naturales. Eso que alienta ya en el poeta alemán Goethe, cuando habla de la vida en estos términos:

[...] *La Naturaleza o la vida es, al mismo tiempo, contingencia y ley; vida y muerte; identidad y variedad infinitas; oscuridad insondable en el todo e inesperada claridad en algunos casos particulares [...]*.¹⁴

Es así como, en este proceso histórico de ensayos de interpretación del enigmático fenómeno de la vida, llegamos a uno de los tres grandes investigadores que, a partir del siglo XIX, se propusieron —y hasta cierto punto consiguieron— superar la estrecha concepción mecanicista de la vida. Cronológicamente, el primero de ellos es Guillermo Dilthey, para quien la vida es el *fondo último* en que descansa todo lo demás. Simplemente, la actitud que ella misma adopta frente al mundo y ante sí misma. Ella “[...] es lo primero y está siempre presente, y las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren sólo a la vida [...]”.¹⁵ La vida es, pues, *lo otro* de lo *inerte*, que, a su vez, es lo pasivo y estático, carente de un fin en sí mismo, y sólo desde la vida se puede pensar en ello. ¿Qué es, pues, la vida para Dilthey? Esta, según nos dice, es acción, desarrollo, constante hacer o devenir; de manera que su teleología (o finalidad) es immanente o intrínseca, o, de lo contrario, carecería de desarrollo. En sí mismo, pues, el vivir es insondable, de manera que no podemos captar su ser.¹⁶ De ahí que no podemos sorprendernos a nosotros mismos, es decir, a nuestro yo, en medio del vivir. “[...] Porque el círculo de la vida consciente emerge como una isla de profundidades insondables [...]”.¹⁷ Sin embargo, toda la vida se nos da siempre mediante la vida psíquica, única, en realidad, para el hombre. Mas no en la forma de un cono-

¹³ M. de BIRAN: *Oeuvres*, ed. de Paul Tisserand, tomo IX, pp. 322-23.

¹⁴ J. W. GOETHE: *Werke*, tomo XXX, p. 104.

¹⁵ W. DILTHEY: *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. de E. Imaz, ed. “Fondo de Cultura Económica”, México, 1944-1949, p. 147.

¹⁶ W. DILTHEY: *El mundo histórico*, trad. de E. Imaz, ed. “Fondo de Cultura Económica”, México, 1944, p. 219.

¹⁷ *Ibid.*

cimiento “objetivo”, tal como pretendía Descartes, porque nuestra vida, o sea la psíquica, se nos da como una totalidad más amplia (digamos la VIDA), mediante una *intuición* por la cual *nos sentimos vivir*. Pues la temporalidad de nuestra vida subjetiva siempre está *siendo*, sin dejarse encerrar por forma alguna.¹⁸ En consecuencia, no es posible captar la esencia de la vida, pues “[...] cada momento observado en ella [...] es un momento recordado, que ya no está en fluir, pues está fijado por la atención, que estabiliza lo en sí mismo fluente [...]”.¹⁹ Pues, en definitiva, según dice Dilthey, la estructura de la vida psíquica es una “articulación de estados internos” que, en la unidad de vida o sujeto psíquico, se produce como resultado de su interacción con el medio.²⁰ O sea, en fin de cuentas, que decir *vida* es decir *conciencia*.

La segunda gran figura de las que interrogan profundamente a la vida en el siglo XIX es Federico Nietzsche, hasta el extremo de que su voluminosa obra está concebida desde el punto de vista de la vida. Aunque debe advertirse desde ahora que así como Dilthey se interesa primordialmente por la cuestión psicológica de la vida, a Nietzsche parece atraerle más bien el carácter *metafísico* de la misma, sobre todo, aquello que tiene que ver con el magno problema del conflicto entre realidad y apariencia. Y se explica que haya sido así, habida cuenta del auge del positivismo en la segunda mitad del siglo XIX, o sea cuando Nietzsche lleva a cabo su obra pensante. Ya se sabe que para el positivismo todo es más o menos *convencional*, o, si se quiere, fenoménico (apariencia). Pero como también lo convencional afecta a la estética, a la ética y, en general, a toda suerte de conocimiento, como asimismo a la vida humana, Nietzsche se dispuso a indagar, hasta sus últimas consecuencias posibles, en qué consiste ese amplísimo fenómeno del *vivir*, en cuyo seno se producen todas las manifestaciones de la realidad con la cual ha de habérselas el hombre. Pues fuera de la vida no hay nada, de manera que ella es el “englobante” (*Umgreifende*), más allá del cual nada existe, como no sea éste mismo prologándose inacabablemente. ¿Que el positivismo afirma que todo es *apariencia*? ¡Sea! Pero, eso sí, inagotable e inmodificable. En consecuencia, según Nietzsche, la vida es *errantia* (extravío), y, en tal caso, es la única realidad metafísica, o sea genuinamente real; en otras palabras, la cambiante apariencia del *devenir*.

Por esto mismo, es preciso admitir que el *error* es la fuente y al mismo tiempo el significado profundo del *saber*. Porque el error es consustancial con esa

¹⁸ W. DILTHEY: *Gesammelte Schriften*, tomo VII (1927), p. 72.

¹⁹ *Ibid.*, p. 195.

²⁰ W. DILTHEY: *Psicología y Teoría del Conocimiento*, trad. de E. Imaz, ed. “Fondo de Cultura Económica, México”, 1945, 1951, p. 249.

apariencia en que consiste la vida. "El saber no anula el error [...] Tenemos que amar y cuidar el error, que es el regazo materno del conocimiento. La condición fundamental de toda pasión por el conocimiento está en amar y fomentar la vida, en virtud del conocimiento, y en amar y fomentar el error, en virtud de la vida".²¹ Estamos, pues, sumidos, sin solución de continuidad, en esa *totalidad* que es la vida y, por lo mismo, refiriéndose al hombre, dícenos Nietzsche que "[...] la gota de vida en el mundo carece de significación para el carácter íntegro de ese inmenso océano del llegar a ser y del dejar de ser [...]".²² En consecuencia: "[...] La vida en la tierra es un instante, un accidente, una excepción sin consecuencia [...]".²³ "[...] El hombre [...] es una pequeña y exaltada especie animal que tiene un tiempo suyo [...]".²⁴ En conclusión, para este filósofo germano la vida dista mucho de ser ese conjunto de manifestaciones automáticas prescritas por el positivismo y que ya venía rodando desde Descartes. Por el contrario, para Nietzsche "[...] la vida es aquello que engloba y rodea [*Umgreifende*] al ser que somos nosotros y que, quizá, sea el ser todo [...]".²⁵

*No hay, pues, otro ser real que el devenir, opuesto por completo a la duración; de esa manera, [...] el valor de lo más breve y de lo más fugaz [...], el tentador y áureo centelleo de la serpiente vida [...], es lo que realmente constituye la realidad. Con estas palabras concibe, [...] por una parte, la existencia dada, pensada mediante categorías biológicas. Por otra parte, es, para Nietzsche, el signum que designa el ser mismo que nosotros somos de modo peculiar y único [...]. En las manifestaciones de Nietzsche, el sentido de la misma [la vida] pasa constantemente de lo englobante del ser propiamente dicho a la precisión determinada de la existencia dada, es decir, particularizada y característica del objeto biológico [...].*²⁶

La tercera gran figura que se ocupa del problema de la vida en los últimos años del siglo XIX y la primera mitad del XX es el filósofo francés Henri Bergson. Su profundo interés en este problema, que es el eje sobre el cual gira toda su especulación filosófica, lo lleva al descubrimiento de que hay

²¹ F. NIETZSCHE: *Werke*, "Musarion-Verlag", Munich, 1924, Band XII, Seite 49.

²² *Ibid.*, Band III, Seite 200.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, Band XV, Seite 364.

²⁵ K. JASPERS: *Nietzsche: Introducción a la comprensión de su filosofía*, trad. de E. Estiú, ed. "Sudamericana", 1963, p. 276.

²⁶ *Ibid.*, p. 457.

una especie de malentendido consistente en que mientras unas teorías buscan el fundamento de lo viviente en la materia, o, lo que es lo mismo, de la vida en la muerte, tal como sucede con el mecanicismo; mientras tal cosa ocurre, no faltan otras teorías empeñadas en concebir la vida como un mecanismo que se debe a un previo diseño. Como vemos, hay una base común a ambas concepciones de la vida consistente, en fin de cuentas, en proponerse explicar la vida partiendo de los seres vivos, a los que ven sólo como perfectas máquinas. Mas Bergson invierte los términos de la cuestión y se dispone a explicar los seres vivos acudiendo a la vida misma, es decir, a ese impulso o aliento en que ella consiste. Y tiene razón para pensar así, porque cuando se atiende a aquello de lo que están hechos el ser viviente y el ser inorgánico, vemos enseguida que la materia en ambos es la misma. En consecuencia, sólo cabe una distinción de riguroso carácter *inmaterial*. Ahora bien, ¿cómo apresar en forma clara y convincente, o sea inteligible, dicha distinción? En forma conceptual, lógica, jamás podría hacerse tal cosa, y no se puede hacer porque no es nada material, o sea aquello con lo cual opera el intelecto. Mas cabe otra posibilidad, es decir, *intuirla*, percibiéndola directamente en uno mismo. Así se llega a la respuesta de qué es el vivir, o sea que vivimos porque *duramos* (la continua prolongación del pasado en el presente). Por esto mismo, mientras el objeto material es puro presente, es decir, carece de *historia*, la vida es rigurosa *continuidad*; pero, eso sí, no solamente es esto, pues entonces no cumpliría su verdadera finalidad, porque la simple continuidad sólo sería prolongación del pasado. La vida es, además *creadora* y, por serlo, efectúa en la prolongación del pasado nuevas formas que no es posible identificar con las anteriores. Por eso no hay un solo organismo idéntico a otro, pues jamás falta aunque sea una leve nota diferenciadora. En conclusión, "[...] la vida es una continua producción y creación en un aliento nunca interrumpido [...]".²⁷ Mas no pasemos por alto el detalle de que no hay un solo camino a recorrer por la vida; al contrario, según lo afirma Bergson, podría compararse con la explosión de esos cohetes luminosos utilizados en los "fuegos artificiales", cuyo inicial estallido se multiplica en otros secundarios, etc. Por eso, la vida es, en sí misma, un *impulso* (o sea el *élan* de que habla Bergson): "[...] *impulso original* de la vida que pasa de una generación de gérmenes a la siguiente generación de gérmenes por mediación de los organismos desarrollados que constituyen el trazo de unión entre los gérmenes [...]".²⁸ Ahora bien, decir vida es decir "conciencia lanzada a través de la materia", con lo cual ocurre

²⁷ N. G. MORENTE: *La filosofía de Henri Bergson*, ed. "Espasa-Calpe, S. A.", Madrid, 1972, p. 108.

²⁸ H. BERGSON: *La evolución creadora, op. cit.*, p. 87.

que si la vida atiende a su propio movimiento, se orienta en el sentido de la *intuición* (digamos instinto); y si lo hace atendiendo a la materia, se orienta en el sentido de la *inteligencia*. Y si bien esta última ilumina a la intuición, permitiendo así la diferenciación que hace posible generalizar, la intuición, sin embargo, como se ha visto, es el único modo de acceso a la realidad radical de la vida.

Otros pensadores más contemporáneos, como el inglés Alfredo North Whitehead, se han interesado también en el problema de la esencia de la vida. Para él es imposible entender nada absolutamente de la realidad en su totalidad a menos que la consideremos como formada por partes relativamente separables en un conjunto que se presenta ante nosotros, puede decirse, en forma de un *todo orgánico*. En consecuencia, asevera que "[...] ni la Naturaleza física ni la vida pueden ser entendidas a menos que las fusionemos como factores esenciales en la composición de cosas 'realmente reales' cuyas interconexiones y caracteres individuales constituyen el universo [...]"²⁹

Otro destacado pensador que intervino en el examen de lo que puede ser la vida, es el alemán Georg Simmel, a quien le atrae, sobre todo, el aspecto espiritual de la misma, donde cree encontrar el impulso o la fuerza en que consiste la vida. Si ésta es la única realidad viviente e inmaterial que se conoce —por ser temporal y no inerte—, esa realidad es la del espíritu. En consecuencia, desde el punto de vista metafísico, la vida es de carácter espiritual. Además, téngase en cuenta que la vida engloba toda *polaridad*, siendo, pues, para Simmel, "[...] la superación de la oposición entre la multiplicidad y la unidad; de la alternativa según la cual la unidad de los diversos o está más allá de ellos, como si fuese algo más alto y abstracto, o está dentro del dominio de los diversos [...]. Pero la vida no se puede expresar con ninguna de tales fórmulas, pues es una absoluta continuidad [...], una unidad en sí"³⁰. Así, la vida es la identidad de los opuestos, tales como lo racional y lo irracional. Tampoco es agotable por ninguna individualidad. Pero el hombre la convierte en vida *espiritual*, con lo que es *más* que vida. Se manifiesta en *objetividades*, emanados del espíritu subjetivo y viviente de la persona, pero se desprende de ella.

También el filósofo español contemporáneo, José Ortega y Gasset, ha hecho de la vida el eje sobre el cual gira toda su obra, de un modo u otro. Como dato curioso se puede decir que la idea de la vida aparece en sus escritos no menos de ciento sesentidós veces lo cual no constituye una ocasional

²⁹ A. G. WHITEHEAD: *Naturaleza y vida*, ed. "Universidad Nacional de Buenos Aires", 1941, p. 73.

³⁰ G. SIMMEL: *Rembrandt*, trad. de E. Estiú, ed "Sudamericana", B. A., 1950, p. 12.

reiteración, sino que, en cada caso, la cita de este concepto constituye un centro en derredor del cual se constituyen y giran otros conceptos. Además, no menos de cuarentiséis de sus trabajos escritos parecen dedicados a tratar de alguna manera el tema de la vida. Ahora bien, Ortega reduce el problema de la vida al ámbito de la antropología, pues le interesa, sobre todo, lo que ella es relación con el ser del hombre. Para nuestro pensador, en vez de ser la vida el problema del hombre, es ésta quien constituye el problema de la vida, es decir, que él es lo esencial y, tal vez, lo único realmente importante desde el punto de vista biológico, pero, eso sí, en un sentido muy amplio que se verá dentro de un instante. En consecuencia, debe partirse de la *realidad humana* que, según parece, es para Ortega lo único problemático, o quizá mejor, el centro a partir del cual toda otra realidad es susceptible de constituir un problema, ya que todos están referidos de alguna manera al hombre. Por esto mismo, nos dice en cierta ocasión:

*La vida humana es una realidad extraña de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, es el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen, de uno u otro modo, que reaparecer en ella.*³¹

En consecuencia, Ortega parece identificar las nociones de *vida*, *hombre* e *historia*; de lo cual se concluye que el significado más profundo de la vida no es el biológico, sino el *biográfico*. Pues el hombre, según dice Ortega, "[...] no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento [...]"³². Mas la vida humana "es en sí misma un naufragio"; imagen que Ortega utiliza para ponderar la esencial inestabilidad y azarosidad del vivir humano, que obliga al hombre a ese *drama* consistente en "[...] la lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto [...]", que, a su vez, es otro de los caracteres fundamentales de la vida; como lo son también el quehacer, el progreso y la historia, que Ortega define como "[...] el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única [...]"³³. Experiencias consistentes siempre, de cualquier modo, en un perpetuo *elegir* y *decidir*; de manera que la vida humana está regida simultáneamente por la *fatalidad* y la *libertad*. Finalmente, el hombre oscila siempre entre la *soledad* y la *convivencia*, aunque, de un modo radical, la

³¹ J. ORTEGA Y GASSET: *Historia como sistema*, Colec. "El Arquero", ed. "Revista de Occidente", Madrid, 1941, p. 3.

³² *Ibid.*, p. 36.

³³ *Ibid.*, p. 55.

vida humana es soledad, pues "[...] las zonas más delicadas y más últimas de nuestro ser permanecen fatalmente herméticas para el prójimo [...]"³⁴

Pasamos ahora a otro pensador contemporáneo, el alemán Max Scheler, quien alcanzó gran notoriedad con su *ética material valorativa*. Discípulo de Eucken, estuvo influido desde el comienzo por el énfasis espiritual de su maestro en la cuestión de la vida, y esto explica el propósito de Scheler de elaborar un nuevo método que le permitiera penetrar del modo más profundo y comprensible en los dominios de la vida espiritual. De entrada, muestra su oposición a toda idea tendiente a concebir la vida como una máquina, y así, en cierta ocasión, escribe: "[...] En la concepción mecanicista de la vida, el ser viviente es concebido bajo la imagen de una 'máquina'; su 'organización' es considerada como una suma de instrumentos útiles que sólo se diferencian por su grado de los producidos artificialmente [...]"³⁵ Scheler, pues, cree que sólo en lo espiritual reside el significado y el valor de la vida (tal como lo propugna Eucken, quien dejó una valiosa obra escrita con este título). La vida, entonces, es la coincidencia con el límite de lo psíquico, mientras lo espiritual subsiste como un orden distinto por completo y ajeno a los otros dos, o sea el vital y el psíquico. Referida al hombre, la vida se ofrece, por un lado (vital y psíquico) como el *individuo* (impulsos, apetitos, deseos); y, por otro, como *persona* (intuición de valores). Porque, según Scheler, hay esencias alógicas, es decir, el *valor*, arraigadas en la intencionalidad emocional, carentes de toda referencia a un contenido significativo, aunque no por eso dejan de ser susceptibles de una intuición esencial. Y el espíritu es la entidad que vive por y para el valor, y en esto consiste la *persona*.

Pasemos ahora nada menos que a esa descomunal figura de la filosofía contemporánea que es el alemán Martín Heidegger, quien, como se sabe, ha replanteado en forma impresionante el llevado y traído problema del *ser del hombre*. Con referencia a la cuestión de la vida, dicho filósofo distingue con el mayor cuidado posible entre *lo natural* y *lo existencial*, y esto, desde luego, porque, para él, la única existencia posible es la humana. Esta, según Heidegger, es algo completamente distinto de lo que nos dicen la antropología, la psicología y la biología, o sea que, si hay vida humana, no podemos concebirla como emanada de ninguno de esos tres órdenes. En consecuencia, si se quiere saber en qué consiste la vida, es preciso subordinar dicho problema al de la interpretación del ser de la Existencia humana (*Da-sein*) como paso previo en la cuestión metafísica del ser en cuanto tal. O sea que desde este últi-

³⁴ J. ORTEGA Y GASSET: *El hombre, y la gente*, Colec. "El Arquero", ed. "Revista de Occidente", Madrid, 1962, tomo I, cap. V.

³⁵ M. SCHELER: *El resentimiento en la moral*, trad. de..., p. 13.

mo (primera etapa) es necesario acceder al problema del ser de la existencia humana (segunda etapa), y de aquí se va ya derecho a la cuestión de la vida (tercera etapa). Todo esto ocurre así porque —como cualquier otro pensador contemporáneo— Heidegger se ve obligado a partir sin más del hombre. Pero entiende que el hecho inmediato de la existencia humana requiere comenzar por una indagación a fondo del problema del *ser en cuanto tal* (en lo que, dicho sea de paso, consiste la primer y única parte de *Ser y Tiempo*, su obra magna), ya que la vida está englobada en el Ser en que toda realidad consiste. En consecuencia, el que la vida se dé también en el hombre no supone, de acuerdo con Heidegger, que sea rigurosamente el *existir* del hombre, y, por lo mismo, la vida no es el punto de partida de toda realidad; tampoco, en consecuencia, del ser del hombre.

Aunque posiciones con respecto a la vida tales como las de Dilthey, Bergson y —en cierto modo Nietzsche— pueden considerarse *vitalistas*, esta concepción de la vida como algo por completo independiente de la materia o, al menos, en gran medida autónoma, se manifiesta de un modo peculiar en el pensamiento de los más destacados biólogos contemporáneos, cual es el caso de Johannes Reinke, Jakob von Uexkull y Hans Driesch. El *vitalismo* defendido por los tres afirma categóricamente que no hay compatibilidad alguna entre lo vivo y lo inerte, o sea de lo biológico con los procesos físicos-químicos. A dicha conclusión arriban los mencionados biólogos, no a través de especulaciones puramente filosóficas, sino como resultado de la *experiencia* en que han consistido sus sendas investigaciones. Driesch, por ejemplo, llevó a cabo un experimento consistente en dividir en varias partes una célula de la *gástrula* (erizo de mar) y obtuvo como resultado, no la reproducción de organismos parciales, sino del organismo entero, aunque de menor tamaño. Lo sucedido probaba que el fraccionamiento de la célula original no dejaba supeditadas las diferentes partes a las leyes físico-químicas determinantes de la estructura original (la *gástrula* antes de ser dividida), sino que cada una de ellas era capaz de crear un nuevo organismo según un "diseño" previo ajeno a esas leyes físico-químicas. Con ello arribó Driesch a la conclusión de que hay algo así como una *entelequia* o especie de realidad destinada a dirigir y suspender las operaciones de la vida.

Vamos, finalmente, a referirnos ahora a la interpretación de la vida propuesta por el psicólogo y filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, opuesto tanto al mecanicismo como al vitalismo. Sus investigaciones en el campo de la Psicología lo llevan a la conclusión de que hay una indudable "originalidad" de las formas vitales respecto a los sistemas físicos, lo cual supone una nueva *dialéctica* tocante al organismo y su medio. Ante todo, dice Merleau-Ponty, es preciso advertir la radical diferencia de naturaleza entre el sistema

físico y el organismo (cualesquiera sean uno y otro); pues en tanto que toda forma física consiste en un equilibrio proveniente del exterior, en la estructura orgánica aquél "[...]" no se obtiene respecto a condiciones presentes y reales, sino respecto a condiciones sólo virtuales que el sistema mismo trae a la existencia; cuando la estructura, en lugar de procurar, bajo el apremio de las fuerzas exteriores, un escape a aquéllas por las que está atravesada, ejecuta un trabajo fuera de sus propios límites y se constituye un medio propio [...]"³⁶ He ahí, pues, la *autonomía* de que dispone y disfruta el organismo, ausente en el sistema físico, o sea en el objeto material. Pues el primero no "[...]" es una máquina regulada según un principio de economía *absoluta* [...]"³⁷ En consecuencia, "[...]" las reacciones desencadenadas por un estímulo dependen de la significación que éste tiene para el organismo considerado no como un conjunto de fuerzas que tienden al reposo por las vías más cortas, sino como un *ser* capaz de ciertos tipos de acción [...]"³⁸ Y prosigue diciendo Merleau-Ponty que "[...]" las estructuras inorgánicas se dejan expresar por una ley y, en cambio, las estructuras sólo se comprenden por una norma, por un cierto tipo de acción transitiva que caracteriza al individuo [...]"³⁹ Por tanto, se trata de "[...]" un proceso circular que no tiene análogo en el mundo físico [...]"⁴⁰ Y añade lo siguiente: "[...]" La ciencia de la vida sólo puede construirse con nociones hechas a medida y tomadas de nuestra experiencia del ser viviente [...]"⁴¹

Mas, como decíamos al comienzo, Merleau-Ponty se opone a toda concepción vitalista de la realidad, y es así como nos dice: "No sostenemos aquí ninguna especie de vitalismo. No queremos decir que el análisis del cuerpo viviente encuentre un límite en fuerzas vitales irreducibles [...]"⁴² Sin embargo, el autor combate, a la vez, cualquier intento de reducir lo vital a fenómenos físicos y químicos, pues, asevera: "[...]" Un análisis molecular total disolvería la estructura de las funciones y del organismo en la masa indivisa de las reacciones físicas y químicas triviales. La vida no es, pues, la suma de esas reacciones [...]"⁴³ Y es que no faltan *leyes* que den cuenta de los procesos orgánicos, o, si se quiere, de los fenómenos vitales. Pues Merleau-

³⁶ M. MERLEAU PONTY: *La estructura del comportamiento*, ed B. A., 1957, p. 207.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, pp. 207-208.

³⁹ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 212.

⁴² *Ibid.*, p. 215.

⁴³ *Ibid.*, p. 216.

Ponty quiere, sin duda alguna, escapar a la tentación de caer en la *hipóstasis* en que, inevitablemente, consiste cualquier fuerza vital autónoma.

[...] Así, pues, resulta imposible a la inteligencia componer la imagen del organismo a partir de los fenómenos físicos y químicos parcelarios, y, sin embargo, la vida no es una causa especial. Ni en biología ni en física, podrían sustraerse las estructuras a un análisis que encuentra en ellas la acción combinada de las leyes [...]"⁴⁴

Mas es preciso conceder —como lo hace Merleau-Ponty— que jamás se puede efectuar un análisis exhaustivo de las estructuras, bien sea en el sistema físico, bien sea en el organismo; aunque debe admitirse que tanto la física de la materia como la del organismo requiere de la explicación escalonada por la cual una estructura se explica mediante otra, y así sucesivamente, en cuyo caso "[...]" las estructuras del organismo sólo serían un caso particular de las del mundo físico [...]"⁴⁵ y, entonces, incurriríamos en el mecanicismo. Ahora bien, si decidimos que las categorías propiamente biológicas son las que constituyen el organismo, caemos en el vitalismo. ¿Cómo, pues, salvar esta dificultad?

¿Es la estructura orgánica realmente original? Si así fuese, entonces todas las manifestaciones propias de dicha estructura deberían provenir de un *acto simple*, con lo cual nos instalamos otra vez en la idea del *impulso vital*. Mas, sin embargo, hay algo capaz de permitir que subsista la categoría de vida sin apelar a la hipótesis de una fuerza vital. Pues mientras la ley jamás está ausente en todo modelo físico, el organismo revela siempre un "fondo no relacional" (no sometible a leyes físicas) que se da en la forma de relaciones objetivas de un nuevo tipo. De esta manera, aquello que es *unidad de correlación* en el sistema físico es *unidad de significación* en el organismo, Merleau-Ponty lo expresa admirablemente con estas palabras: "[...]" Las mismas razones que hacen quimérica una física totalmente deductiva, hacen quimérica también una biología totalmente explicativa. Nada autoriza a postular que la dialéctica vital pueda ser integralmente traducida en relaciones físico-químicas y reducida a la condición de apariencia antropomórfica [...]"⁴⁶ Y agrega: "[...]" Los actos vitales *tienen* un sentido; no se definen, en la ciencia misma, como una suma de procesos exteriores los unos a los otros, sino como el despliegue temporal y espacial de ciertas unidades ideales [...]"⁴⁷ De esta

⁴⁴ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 218.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 220-21.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 225.

manera, Merleau-Ponty cree salvar el escollo de la antinomia mecanicismo-vitalismo conservando el inevitable papel de la *causalidad* en el orden físico lo mismo que en el biológico, pero, eso sí, librando a este último de esa pasividad con respecto a lo causal, típica del sistema físico; pues dicha causalidad "[...] pierde su sentido mítico de causalidad productora para reducirse a la dependencia de función de variables [...]",⁴⁸ lo mismo en el orden físico que en el biológico. Es, pues, el *significado* del acontecimiento orgánico lo que determina el grado de autonomía de la vida respecto de lo inerte. Significado que viene a ser algo así como el *motivo profundo* responsable de la realidad dinámica del organismo como tal. Ahora bien, ¿no es, acaso, esto mismo una especie de *mutatis mutandis* con referencia al vitalismo? Veámoslo —para cerrar esta glosa del pensamiento de Merleau-Ponty— en las siguientes palabras suyas, donde la expresión *norma interior* ocupa el sitio desalojado por el vitalismo:

[...] nuestra experiencia externa es la de una multiplicidad de estructuras, de conjunto significativo. Los unos, que constituirán el mundo físico, encuentran en una ley matemática la experiencia suficiente de su unidad interior. Los otros, llamados seres vivientes, ofrecen la particularidad de tener un comportamiento, es decir, que sus acciones no son comprensibles como funciones del medio físico y que, por el contrario, las partes del mundo respecto de las cuales reaccionan están delimitadas para ellos por una norma interior [...].⁴⁹

En el fondo de la oposición entre el *mecanicismo* y el *vitalismo*, entre el predominio o no de la materia inerte, hay, por parte del segundo, el deseo de escapar a la indiferencia y el automatismo de lo físico, asignándole a la vida una deliberada finalidad que, por serlo, se convierte en conciencia. Claro está que no toda la vida es igualmente consciente, pues esta condición sólo es posible encontrarla en los vertebrados superiores y, sobre todo, en el hombre, a cuyo respecto es muy interesante advertir que en los últimos ciento cincuenta años el tema de la íntima relación entre vida y conciencia ha mostrado ser de gran preferencia entre filósofos y biólogos. Así, por ejemplo, para Dilthey decir *vida* es como decir *vida psíquica*, pues en la variedad y complicación de sus diferentes manifestaciones se basa todo el existir humano. Vivir es *comprender*, y esto último es lo que el hombre lleva a cabo constantemente en el medio social en el cual está inserto. "[...] La vida y la experiencia de la vida

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 226-227.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 225.

constituyen la fuente siempre fluyente de la comprensión del mundo histórico-social [...].⁵⁰ Mas la vida, por el hecho mismo de serlo, es inagotable, de manera que —como dice Dilthey— el vivir es insondable y es imposible captar su ser.⁵¹ En consecuencia, añade:

[...] En el vivir no podemos captar el propio yo [...] Porque el cúmulo de la vida consciente emerge como una isla de profundidades insondables. Pero la expresión surge de estas profundidades [...] Por esto, en la comprensión nos es accesible la vida misma, accesible como una reproducción del crear [...].⁵²

Ahora, y esto es lo más interesante con respecto a nuestro propósito, en vez de captar la vida mediante el proceso intelectual de la introspección, ella se nos da en la *expresión*, que, por brotar de profundidades inaccesibles a la conciencia, contiene mucha más riqueza anímica. Para alcanzar ésta es indispensable la *vivencia*, en cuyo ahondamiento, al agotar su contenido, se da la comprensión del mundo. Mas la vivencia se distingue de las imágenes, de las percepciones y de las representaciones (o sea de todo elemento de orden puramente intelectual), por estar vinculada directa e íntimamente al yo, y, en consecuencia, no es un *objeto*. En una ocasión Dilthey describe la vivencia como algo que no nos es dado, aún cuando su realidad existe para nosotros debido a que sentimos, de manera inmediata, que nos concierne de alguna manera.⁵³ Así es, pues, como se organiza y dispone la vida a través de la conciencia una vez que la vivencia, el vivir, se ha objetivado, es decir, se ha convertido en *expresión* o manifestación del espíritu. La vida, en consecuencia, se organiza y se dispone desde sus remotos orígenes, hasta hacerse *autognosis*, o sea la percatación de sí misma y de las múltiples relaciones en que consiste.

Pasando ahora a Nietzsche, advertimos que la vida es esencialmente algo previo a la conciencia, a lo cual le llama *soma* (la forma y la vida del hombre), la totalidad de las funciones inconscientes que incluyen absolutamente todo, y frente a ese *soma* la *conciencia* es "algo pobre y estrecho". Y a este respecto, dice:

[...] ¡Qué poco nos llega a ser consciente! [...] La conciencia es un instrumento; y frente a lo mucho y lo grandioso que se produce sin

⁵⁰ W. DILTHEY: *El mundo histórico*, op. cit., p. 161.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 219, 249.

⁵² *Ibid.*, p. 245.

⁵³ W. DILTHEY: *Psicología y teoría del conocimiento*, op. cit., p. 362.

ella, no es el instrumento más necesario [...]; es el órgano que ha nacido más tarde [...]. Toda conciencia sólo tiene importancia secundaria [...]. Se debe considerar a lo espiritual como el lenguaje hecho por signos del soma.⁵⁴

Es necesario atender a esta manera que tiene Nietzsche de referirse a la conciencia, al extremo de que, a veces, recuerda más o menos el *impulso vital* de Bergson: “[...] A través, por encima y por debajo del soma humano —en el que el pasado íntegro de todo devenir orgánico, tanto el más próximo como el más remoto, se vuelve viviente y concreto— parece fluir un río inmenso [...]”.⁵⁵ La conciencia, por tanto, sólo roza la superficie de las cosas, por lo que ella es solamente el aviso de algo más peculiar y rico que está fuera de sí misma. Pues el mundo organizado, en donde ella aparece, las facultades de percibir, representar, sentir y pensar, se separan de la voluntad de poder. “[...] Con el mundo inorgánico [...]”.⁵⁶ se inicia lo indeterminado y aparente. *Mutatis mutandis*, vemos aquí otra aproximación a la idea bergsoniana de que, con respecto a la inteligencia, el *instinto* es mucho más certero y eficaz en sus propósitos. *Conciencia*, en consecuencia, es el ser ya interpretado (ambos, para Nietzsche, igual al *espíritu*) por lo que el saber se identifica con la existencia espiritual.

Aquí se produce un curioso juego consistente en que, si bien esa existencia debe su origen a la voluntad de poder de la vida, a cuyo servicio se halla, acaba oponiéndosele a fin de ponerse a sí misma. Por eso es, a un tiempo, menos que la vida (pues ésta la abarca), y más que ella, al determinarla, configurarla, producirla y sacrificarla. Entonces, la existencia dada es existencia que interpreta y, al mismo tiempo, es interpretada; subjetividad y objetividad; ser y no-ser; esencia y apariencia. Ahora bien, Nietzsche rechaza tanto que el pensar es el yo que se opone a sí mismo (idealistas, como que sea la representación del mundo (realistas), o un juicio sobre el mismo (razón crítica), y, en cambio, busca un punto de partida en el cual lo *consciente* no es quien determina y regula, sino algo anterior y tan remoto como indiscernible; algo firme, sí, pero que ninguna interpretación podría ni afectar ni mucho menos agotar. “[...] En el fondo de nosotros, muy ‘abajo’, hay, por cierto, algo que no se puede escamotear: una roca granítica de fatalidad espiritual [...] Al lado de este problema cardinal, habla un ineluctable ‘yo soy esto’ [...]”.⁵⁷ Pues si algo separa al hombre del resto de lo animado es precisamente la

⁵⁴ F. NIETZSCHE: *Werke, op. cit.*, Band XIII, Seite 164.

⁵⁵ *Ibid.*, Band XVI, Seite 125.

⁵⁶ *Ibid.*, Band XIII, Seite 88.

⁵⁷ *Ibid.*, Band VII, Seite 191.

conciencia histórica, a la vez tradición inconsciente y recuerdo consciente. El hombre es un ser *paulatino*, es decir, que se hace lentamente, y, por lo mismo, necesita de la historia, que le proporciona valentía para actuar, para seguir adelante con su propio desarrollo como ser humano, y consolarse en la desesperación. Así es como la vida se vuelve conciencia, y no simplemente esto, sino, además, decisivamente, conciencia de lo ya realizado (historia), sin la cual, como sucede con el resto de lo animado, el hombre estaría inmerso en la brutal indiferencia del no-saber y del mero olvido.

Bergson, por su parte, va también a buscar el origen de toda realidad en el misterio más profundo de la vida. Esta, según nos dice, “[...] desde sus orígenes, es la continuación de un único impulso que se ha dividido en líneas de evolución divergentes [...]”.⁵⁸ Impulso que se conserva dentro de las líneas de evolución en las cuales se distribuye él mismo, y a esto se deben las variaciones, sobre todo aquéllas que son regulares y permanentes; direcciones divergentes en la evolución total de la vida que Bergson considera como el entorpecimiento, la inteligencia y el instinto. Pero antes tuvo la vida que vencer el obstáculo que le ofrecía la resistencia de la materia bruta. Ahora bien, una vez organizada, la materia no podía ir más allá de sus propios límites, no muy amplios, por cierto. Por otra parte, los dos grandes reinos en los cuales se distribuye la vida ofrecen la siguiente distinción entre ambos: el reino vegetal se caracteriza por la *fijeza*, en tanto que el animal por la *movilidad*. Aquí, en esto último, o sea en esa característica del reino animal, es donde aparece la *conciencia*, pues —dice Bergson— “[...] el organismo más inferior es consciente en la medida en que se mueve *libremente* [...]”.⁵⁹ Mientras el vegetal se nutre de las sustancias minerales que obtiene directamente del suelo al cual está fijado, el animal, al evolucionar en el sentido de una actividad locomotora, debido a la necesidad de procurarse su sustento, ha ido adquiriendo una conciencia cada vez más amplia y más clara. Pero ¿qué es la *conciencia* para Bergson? En el curso evolutivo del impulso que crea la vida, al llegar a esas manifestaciones suyas que son el reino animal, especialmente en los vertebrados superiores, hallamos como una constante los dos elementos de la *representación* y la *acción*. Ambos son concurrentes, pues el primero es como la imagen del segundo. La conciencia surge tan pronto como la realización del acto queda detenida, por algún obstáculo, de manera que si falta la adecuación del acto con la representación, aparece la conciencia. En consecuencia:

Profundizando en ese punto se hallaría que la conciencia es la luz inmanente a la zona de acciones posibles o de actividad virtual que

⁵⁸ H. BERGSON: *La evolución creadora, op. cit.*, p. 58.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 107.

rodea a la acción efectiva realizada por el ser vivo. Significa duda o elección [...].⁶⁰

La vida, pues, remata en la conciencia al efectuar sus máximas realizaciones. La vida consciente es, por tanto, expresión del impulso creador de lo viviente elevado a sus últimas consecuencias.

Si pasamos ahora a Merleau-Ponty vemos que éste afirma que las relaciones del organismo con su medio son *dialécticas* y no físicas, y, en consecuencia, "[...] la reacción depende, más que de las propiedades materiales de los estímulos, de su significación vital [...]."⁶¹ Y, por lo mismo, completa lo que ha venido diciendo con el siguiente comentario:

[...] Al reconocer que los comportamientos tienen un sentido y dependen de la significación vital de las situaciones, la ciencia biológica se prohíbe concebirlos como cosas en sí que existirían, partes extra partes, en el sistema nervioso o en el cuerpo; ve en ellos dialécticas encarnadas que se irradian sobre un medio que les es inmanente [...].⁶²

Citando muy oportunamente a Hegel, nuestro autor hace suyo este criterio del filósofo alemán: "[...] El espíritu de la Naturaleza es un espíritu oculto. No se produce bajo la forma misma del espíritu; sólo es espíritu para el espíritu que lo conoce; es espíritu en sí, pero no para sí [...]."⁶³ La vida surge en ese momento en que "un fragmento de extensión" es capaz de manifestar algo dirigido hacia el exterior. En consecuencia: "[...] Si la vida es la aparición de un 'interior' en el 'exterior', la conciencia sólo es al comienzo la proyección de un nuevo 'medio', irreductible a los precedentes, es verdad, y la humanidad sólo una nueva especie animal. Mas falta algo a fin de dotar al hombre de una *esencialidad* diferenciadora con respecto a lo demás animado, y esto se consigue cuando la percepción [...] se inserta en una dialéctica de acciones y reacciones [...]."⁶⁴ Trabajo consciente, enderezado al fin de transformar la Naturaleza física y viviente, tal como quiere Hegel que sea. Ahora bien, la conciencia en que consiste la percepción va más allá de la dialéctica humana. "[...] Lo que define al hombre no es la capacidad de crear una segunda Naturaleza —económica, social, cultural— más allá de la Na-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 135.

⁶¹ *Ibid.*, p. 227.

⁶² *Ibid.*

⁶³ J. G. F. HEGEL: *Jenenser Logik* (Lógica de Jena), ed. "Lasson", p. 113.

⁶⁴ M. MERLEAU-PONTY: *La estructura del comportamiento*, *op. cit.*, p. 228.

turalidad biológica; es más bien la de superar las estructuras creadas para crear otras [...]."⁶⁵ Pues, como dice Max Scheler: "[...] El hombre es un ser que puede elevar a la dignidad de objetos los centros de resistencia y reacción de su mundo ambiente [...] en que el animal vive en estado de éxtasis [...]."⁶⁶

⁶⁵ *Ibid.*, p. 245.

⁶⁶ MAX SCHELER: *Die Stellung des Menschen in Kosmos* (El puesto del hombre en el cosmos), "Kroner-Verlag", Tübingen, 1929, p. 47.