

Esbozo de una metafísica de la espera

Nicolás Grimaldi. Universidad de la Sorbona

Al haber definido la naturaleza como marcha hacia sí misma¹, el alma como entelequia, y la entelequia como principio de la vida, Aristóteles anticipaba las observaciones de todos los biólogos modernos: la vida es *tendencia*. Toda célula *tiende* de inmediato a reproducirse. Todo ser organizado *tiende* a nutrirse y adaptarse para conservarse, a conservarse para crecer, y a crecer para reproducirse. Incluso la especie *tiende* a evolucionar para adaptarse. Ahora bien, uniendo en su dinamismo la potencia al acto y el presente al futuro, la tendencia es la *unidad de una dualidad*. Por otra parte el mismo Aristóteles reconocía la sensación como específica de la vida animal. Al sentirse como agradable o desagradable, como buena o dolorosa, toda sensación es al mismo tiempo una *tendencia* a conservar o a suprimir lo que sentimos, a procurárselo o a huirlo. Esto se hace aún más evidente cuando estas sensaciones se sienten como necesidades. El hambre sólo *se siente* como tendencia a nutrirse, la sed como tendencia a hidratarse, y lo mismo pasa con todos los tipos de carencias. Pues, sentir es siempre sentir que se siente². Es incluso al sentir que se siente como se siente que se vive. Cuando se trata de la vida animal, si se reconoce que la sensación es coextensiva a la vida, se tiene pues que reconocer al mismo tiempo el carácter originariamente reflexivo de la vida. Venimos así a entender que *la tendencia se reflexiona en espera lo mismo que la vida se reflexiona en conciencia*. Así como la vida es tendencia, la espera es la misma tela de la conciencia.

Al procurar caracterizar el hecho originario de la conciencia, la impresión primitiva desde la que podrían derivarse todas la ideas por reflexión, pensadores tan distintos como Hume y Maine de Biran lo habían identificado con la experiencia inmediata de

¹ Cf. Aristóteles. *Física*. II, 193 b13-4. Cf. también en el *Tratado sobre el alma*. II, 415 b: “Lo mismo que el intelecto actúa con objeto de alcanzar una meta, así es también como actúa la naturaleza, y es lo que se llama su fin. Lo que cumple este papel entre los animales y conforme con la naturaleza es el alma”.

² Cf. Aristóteles. *Tratado sobre el alma*. II, 2 y *Ética nicomáquea*. IX, 9, 1170 a 29: “Quien ve tiene conciencia (αἰσθάνεται) que ve, quien oye tiene conciencia que oye, quien anda tiene conciencia que anda, y lo mismo para todos tipos de actividades...”; Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. II, 27, § 9: “es imposible a cualquier ser que sea percibir sin percibir que percibe...”; G. Fichte. *El destino del hombre* (París, 1942, p. 120): “La misma sensación es inmediatamente conciencia: siento que siento”, y p. 121: “el sensible como tal es el primer elemento de la conciencia”; O. Hamelin. *Ensayo sobre los principales elementos de la representación*. París: Alcan, p. 359: “sentir y saber que se siente no son dos cosas distintas, sino una sola y misma cosa.”

Todos estos testimonios concurren en poner de manifiesto que no hay vida animal sin sensibilidad, y tampoco sensibilidad sin conciencia. La vida es originariamente reflexiva: la conciencia es coextensiva a la vida. Es pues legítimo pensar que la reflexividad, la tensión, la separación, que constituyen la conciencia, tienen que desarrollarse al mismo tiempo que se desarrolla la vida. Maine de Biran se resistió sin embargo a esta identificación de la sensación con un primer grado de la conciencia. El 22 de septiembre de 1814, en su *Diario íntimo*, nota ya su desacuerdo con Cuvier y Royer-Collard respecto a este tema porque “se niegan absolutamente a reconocer sensaciones o impresiones afectivas sin un yo, sin conciencia. ¿Cómo, dicen, concebir que se sientan impresiones sin un ser sentiente? Sentir impresiones o sentirse teniéndolas es una sola y misma cosa; una sensación no es nada si no es referida a la conciencia de quien la experimenta...”. A pesar de todo, Maine de Biran seguirá manteniendo una “línea de demarcación” entre la vida y el espíritu, entre lo fisiológico y lo psicológico: “para sentir el animal no necesita saber que existe o percibir que siente, es decir tener conciencia de su sensación, de ser un yo constituido...” (*Nuevos ensayos de antropología*, p. 227-8).

“algún poder interior”³ o de “alguna fuerza activa”⁴ que sentimos en nosotros. Mediante análisis ligéramente distintos, aunque de manera tan natural y evidente que no lo notaban, era *la espera* la que caracterizaban así como la experiencia originaria de la conciencia. Nunca podríamos tener la idea de causa, enseñaba Hume, si no tuviéramos la de poder; y ninguna experiencia podría sugerirnos la idea de cualquier energía o de cualquier poder⁵ si no tuviéramos primero la de nuestra voluntad⁶. Pues querer es “sentir que se puede”. Pero, ¿cómo sentiríamos el vínculo que une el futuro con nuestra voluntad si no fuese al *esperar* el gesto o el movimiento que nuestra voluntad inaugura? Ahora bien, si no se puede querer sin contar con el efecto de nuestra decisión, se necesita primero *esperar* algo para tomar la iniciativa de cualquier efecto que sea. No es pues la espera la que resulta de nuestra voluntad, sino que la precede e incluso la fundamenta. Por eso es más bien la espera la que se manifiesta como el hecho originario de la conciencia.

Es este hecho del sentido íntimo el que proporciona a Maine de Biran el punto de salida de su análisis⁷. Sólo se conocen hechos⁸, dice, y todo hecho supone una relación entre la conciencia y lo que la afecta⁹. En consecuencia, al ser una relación entre yo y yo, el hecho primitivo no puede ser más que esta “dualidad originaria”¹⁰ que une la permanente facultad de actuar del yo con la facultad también permanente que tiene de ser afectado y resistir. Entre la fuerza activa de nuestra voluntad y la inercia que le opone nuestro cuerpo, el esfuerzo sería la unidad de esta dualidad, “el verdadero hecho primitivo del sentido íntimo”¹¹. En esto, Maine de Biran no hace más que retomar la estructura antagónica que Leibniz atribuía a la mónada al reconocer en ella la unidad conflictiva de “una potencia activa primitiva” con “una potencia pasiva primitiva” (que es el cuerpo al cual está vinculada)¹². Ahora bien, ¿cómo hubiera podido Leibniz reconocer en la materia alguna “originaria tardanza”¹³ si no la hubiese referido a alguna primordial espera? Parecida al deseo o a la impaciencia, tal es en efecto la inquietud leibniziana¹⁴ que estimula cada mónada a sacar sin cesar de sí misma los predicados que espera. Pero, en vez de referir, igualo que Leibniz, este conflicto de tendencias a nuestra inquietud originaria, Maine de Biran recae sin sospecharlo en la argumentación de Hume. Al identificar el yo con el hecho primitivo de su voluntad, él

³ Cf. D. Hume. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Sección VII, 1ª parte. París, 1947, p. 111.

⁴ Cf. Maine de Biran. *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* (1812). En *Obras escogidas* por H. Gouhier, París, 1942, p. 87.

⁵ Cf. D. Hume. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. p. 110.

⁶ Cf. D. Hume. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. p. 111: “somos en todo momento conscientes de nuestro poder interior, puesto que sentimos que el más mínimo mandato de nuestra voluntad basta para que podamos mover nuestros miembros o hacer surgir cualquier idea en nuestra imaginación...”

⁷ Cf. Maine de Biran. *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*. p. 70.

⁸ Maine de Biran. *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*. p. 77.

⁹ Maine de Biran. *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*. pp. 78 y 81-2.

¹⁰ Maine de Biran. *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* p. 85, y p. 82: “el yo sólo se puede conocer en una relación inmediata con alguna impresión que lo modifica... Por eso un filósofo habló de “dualidad primitiva” para caracterizar el hecho de conciencia...”

¹¹ Maine de Biran. *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* p. 87.

¹² Cf. Leibniz. carta al P. des Bosses, del 14 de febrero de 1706 (ed. Gerhardt. *Philosophische Schriften*. T. II, p. 301); *De ipsa natura* § 11. Esto se puede relacionar con esta observación de Maine de Biran en su *Diario íntimo* en el mes de junio de 1815 (p. 167): “El desarrollo de esta nueva proposición: que el yo no puede entenderse sin la noción de *substancia pasiva* me requirió bastantes esfuerzos, pero es esta la idea fundamental que ha de cambiar el aspecto de la filosofía”.

¹³ Cf. *Ensayos de Teodicea*. § 30 (*Phil. Schriften*. T. VI, p. 120).

¹⁴ Cf. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Libro II, cap. XXI.

también parece desconocer que hay algo aún más primitivo. Pues no se puede querer sin antes esperar algo¹⁵. Más bien que la voluntad, es pues la espera la que constituye la más simple y originaria unidad de una dualidad. Es ella la que escinde la conciencia, y la separa de ella misma tanto como la separa de sus objetos. Al disociarla y situarla siempre a distancia de ella misma, es ella la que hace posible la conciencia de sí.

Consecutiva a la tensión que la une con el porvenir, la espera suscita la universal experiencia de alguna secreta disidencia. Por su misma naturaleza, la espera se retrae, en efecto, del presente. Fomenta con ello una subrepticia disidencia. Como enseñó Bergson¹⁶, lo propio de la espera es focalizar su atención hacerse únicamente sobre lo que busca y nunca sobre lo que encuentra. Puesto que el presente está, por supuesto, siempre vacío de lo que se espera, la espera siempre lo considera como apenas más que nada. Aunque una casa esté llena de libros magníficos, de preciosas alfombras, de maravillosos cuadros, después de haberla explorado completamente, los policías dicen al salir “¡no hay nada!”, al no haber encontrado en ella lo que buscaban. La espera se destierra pues del presente y lo descalifica. Se aparta de él. Se aísla. No se relaciona con él. Esta disidencia es inherente a la estructura de la espera. En efecto, lo mismo que sólo se percibe una forma al destacarla sobre un fondo de indiferencia, así la espera hace indiferente el presente al constituirlo como el fondo sobre el cual atiende a que venga a perfilarse la forma que está esperando. Así es como opera una inversión muy parecida a la del platonismo: al experimentar con más intensidad lo que espera que lo que le separa de ello, corroe el presente, lo destituye, no reconociéndole más que la sosa consistencia de ser un plazo.

Además, de manera aún más radical, más hiperbólica, la conciencia se experimenta originariamente a la vez unida y desunida de lo que espera. Es lo que expresan todos los mitos de la proscrición, de la caída y del exilio, pero también todas las filosofías de la separación, de la procesión y de la pérdida. Esta relación originaria de toda conciencia con lo que supera toda representación es lo que hace del hombre un ser *meta-físico*. Platón lo había puesto de manifiesto al enseñar que no quedaríamos decepcionados por la precariedad de este mundo si no tuviéramos ya la idea de la plenitud de otro; de tal manera, pensaba, que la idea que tenemos de la eternidad ha de preceder de alguna forma la que tenemos del tiempo. Descartes lo había caracterizado de manera bastante parecida al notar que no experimentaría mi imperfección si no tuviera primero la idea de la perfección¹⁷, lo mismo que la idea de cualquier cosa finita sólo puede ser formada por limitación o negación del infinito¹⁸. De igual manera Malebranche, puesto que toda idea general tiene una extensión infinita¹⁹, puesto que tampoco

¹⁵ Por eso Maine de Biran evoca el yo como “la apercepción interna” de “alguna fuerza virtual absoluta” (p. 48-49) o como “el paso de la fuerza virtual a la fuerza efectiva” (p. 70). Pues, precisa, “la fuerza virtual del alma es la *ratio essendi* de la fuerza activa e inteligente que llamo mi alma” (*Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*). Que esta fuerza sea absoluta se entiende en cuanto que no depende más que de mí mismo: es una pura espontaneidad. Pero en cuanto que es todavía “virtual”, sólo está en mí como una facultad o una posibilidad que aguardo a ejercer o espero desarrollar. Cf. la Nota de Maine de Biran “sobre la idea de existencia” en *Nuevos ensayos de antropología* editados por P. Tisserand, París: PUF, 1949. T. XIV.

¹⁶ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. Cap. IV, p. 281.

¹⁷ Cf. Descartes. *Tercera meditación*. AT, IX-1, 36: “tengo en mí la idea del infinito antes de la de lo finito, es decir la de Dios antes que la de mí mismo”.

¹⁸ Cf. Descartes. *Respuestas a las quintas objeciones*. § 14.

¹⁹ Cf. Malebranche. *Búsqueda de la verdad*. Libro III, 2a parte, cap. VI (*Obras completas*, París, Vrin, t. I, p. 441); y *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*. 2a conv., § IX (OC, XII, 58): “la idea de círculo en general representa una

ninguna figura puede ser representada sino en la infinitud de la extensión²⁰, había descubierto a su vez la idea del infinito, “tan inseparable del espíritu”²¹ que precede y fundamenta la de toda cosa finita. Todas las metafísicas intentaron, con ingenios distintos, dilucidar esta paradójica intimidad del infinito con lo finito o de la eternidad con el tiempo. Basta sin embargo con entender la vida como tendencia y la espera como reflexividad de la tendencia, para entender la estructura escatológica de toda conciencia. En efecto, lo mismo que toda espera espera lo-que-no-dejaría-nada-más-que-esperar, así es como toda conciencia lleva originariamente en ella el sentido de esta ultimidad. Ahora bien, ¿qué concebimos al evocar lo que no dejaría nada más que esperar? Como si se tratara de otros tantos transcendentales, no puede ser más que el infinito, lo eterno, la perfección, la plenitud, la beatitud, e incluso la muerte. Constituyen el horizonte transcendental de la espera. Toda representación se perfila sobre el fondo de este horizonte. Así es como cualquier cosa es percibida como finita respecto a la infinitud del fondo de nuestra espera, lo mismo que la percibimos como temporal respecto a la eternidad, que experimentamos su precariedad respecto a la perfección esperada o que sentimos la urgencia de lo que vivimos respecto a nuestra propia muerte. Por eso a Pascal le parecía que “el hombre sólo fue producido para el infinito”²². Amiel se preguntaba: “¿No estamos hechos para el infinito? ¿Podemos ser satisfechos con menos?”²³. De la misma manera, Ravaisson anotaba que “al alma humana sólo le basta el infinito”²⁴. Para juzgar cualquier cosa y a sí mismo “bajo la categoría del ideal, del infinito, de la humanidad pura, *sub specie aeterni*”²⁵ no se necesita pues ningún misticismo y tampoco ningún excepcional idealismo. Basta con ser un hombre y representarse todas cosas sobre el fondo de este horizonte que a lo lejos cierra nuestra espera.

Así se entiende como la imaginación universal asoció, en todas las mitologías, la muerte que pone fin a toda espera, y la eternidad²⁶, la plenitud o la beatitud que no dejan nada más que esperar. Lo mismo que no se percibe el fondo sobre el cual se destacan las formas, aunque no percibamos esas formas sin ese fondo, así es como no tenemos en general conciencia de nuestra muerte²⁷, aunque ella acompañe la conciencia que tenemos de nuestra existencia²⁸. Todos compartimos esta espera. Nos anuncia que todo sigue siempre, en un presente indefinido, siempre lleno de sí mismo, y que

infinitud de círculos... Sólo puedes formar ideas generales al encontrar en la idea del infinito bastante realidad para proporcionar a tus ideas su generalidad”.

²⁰ Cf. Malebranche. *Búsqueda de la verdad*. Décima aclaración (OC, III, 153); *Conversaciones sobre metafísica*. 2a conversación, § IX (OC, XII, 58): “Sólo se puede pensar en un diámetro indeterminado porque ya se tiene la idea de la extensión, y que se puede aumentar o disminuirla al infinito”. Malebranche recuerda que son también infinitas las relaciones de distancia que podemos concebir entre los cuerpos (OC, III, 153), lo mismo que son infinitos los números y las relaciones entre ellos (III, 130).

²¹ Cf. Malebranche. *Búsqueda de la verdad*. Libro VI, 1ra parte, cap. V (OC, II, 285).

²² Cf. Pascal. Prólogo a un *Tratado sobre el vacío*. En *Obras completas*. París: L'Intégrale, 1963. p. 231.

²³ Cf. H.-F. Amiel, *Diario íntimo*, 3 de marzo de 1857.

²⁴ Cf. F. Ravaisson. *Testamento filosófico* (1901). París: Vrin-reprise, 1983. p. 106.

²⁵ Cf. H.-F. Amiel. *Diario íntimo*, 29 de junio de 1857.

²⁶ Cf. La Bruyère. *Los caracteres*. “Sobre el hombre”, § 38: “Lo que hay de cierto en la muerte queda un poco aliviado por lo que hay también de incierto en ella: algo indefinido en el tiempo que contiene algo del infinito y de lo que se llama eternidad”.

²⁷ Cf. Bossuet. “Sermón sobre la muerte” (en *Obras*. París: Bibl. de la Pléiade, 1961. p. 1073): “Por alguna debilidad muy rara del espíritu humano, nunca la muerte le es presente, aunque pueda observarla por todas partes y de mil maneras”.

²⁸ Cf. La Bruyère. *Los caracteres*. § 36: “La muerte sucede una sola vez y se hace sentir en cada momento de la vida”.

sólo nosotros no seguiremos. El mundo será después lo mismo que antes²⁹, sin vacío y sin que nada le falte. Si es claro que estamos en él, resulta aún más claro que no somos de él. Sólo estamos en suspenso, de sobra³⁰, en tránsito. Por eso desde el momento que entramos en este mundo no se trata más que de irnos de él. Siempre, pues, vivir es sobrevivir a quienes desaparecieron. La preocupación única por el vivir nos parece justificar el olvidarnos de ellos. La vida se cierra sobre ellos, lo mismo que el mar sobre quienes ahoga. Nos pasará lo mismo. Quienes se queden borrarán nuestras vidas. Casi solos para recordar que fuimos, llevamos como una soledad la anticipación de esta borradura.

Al mismo tiempo que nos proporciona al nacer el presentimiento de nuestra muerte, esta subrepticia escatología de la espera nos facilita la idea del infinito, de la eternidad, de la plenitud, y de esa felicidad absoluta que los libros sacros lo mismo que Descartes después de los Estoicos llamaban *beatitud*. Ya vimos cómo esta idea del absoluto constituye el horizonte trascendental de la espera. Suceda lo que suceda, el absoluto es el fondo sobre el cual la conciencia se lo representa. Esta infranqueable distancia, este abismo que no se puede colmar, esta desproporción entre lo que es trascendentalmente esperado y lo que es empíricamente vivido suscita un insuperable hiato entre el hombre y el mundo. Pues este horizonte no es la lejanía del mundo, sino su más allá. Sólo se puede llegar a uno habiendo acabado de pertenecer al otro. De donde resulta este sentimiento, tantas veces descrito después de Platón, de tener en un mundo la nostalgia o la espera de otro, ya que la primera consecuencia de esta originaria relación con el absoluto es que toda cosa en este mundo se nos aparezca marchitada por su misma finitud³¹. Todo resulta subrepticamente desencantado.

Quizá es Rousseau el que mejor ha descrito este paradójico déficit de seguir deseando mientras todos nuestros deseos están satisfechos, o de seguir esperando todavía aunque ya no sepamos qué esperar. Al final de *La Nueva Eloísa* Julie d'Etange describe a Saint-Preux todos sus deseos colmados y su felicidad cumplida. No más rivalidad, no más contrariedad, ni espera ni pesadumbre. Todo lo que había podido esperar se ha cumplido ya³². ¿No experimenta entonces la misma satisfacción y plenitud que gozaba el primer hombre en el Paraíso? Sin embargo, y tan paradójicamente como ocurrió con el primer hombre, esta felicidad no le basta³³. Sin poder imaginar

²⁹ Cf. Fernando Pessoa, *El libro del desasosiego*, París, 1999, p. 73: “¿la muerte? El lugar donde estabas permanecerá sin ti; la calle donde pasabas seguirá sin que se te vea, y otro vivirá en la casa donde vivías. Ya es todo.”

³⁰ Cf. Bossuet. “Sermón sobre la brevedad de la vida”. Op. cit. p. 1035: “Sólo llegué para hacer bulto, aunque estuviera de sobra; incluso si hubiera permanecido entre bastidores, la comedia se hubiera representado de la misma manera”.

³¹ Cf. Maine de Biran. *Diario íntimo*. 8 de mayo de 1816, p. 96: “siento la necesidad de fundamentar mi pensamiento sobre algo que no cambie, y de vincularme a un punto fijo: el absoluto, el infinito, o Dios... Ya no estoy más engañado por los hechizos del mundo; en el fondo desprecio todo su bullicio...”; 10 de mayo, p. 97: “Al separarme de lo relativo, sueño por el absoluto”.

³² Cf. J.-J. Rousseau. *La Nueva Eloísa*. 6a parte, carta VIII. París: Bibl. de la Pléiade, 1961, p. 689: “esta pequeña habitación contiene todo lo que mi corazón desea, y quizá todo lo mejor que exista en la tierra; estoy rodeada por todo lo que me importa, todo el universo está aquí para mí; ...mi imaginación no tiene nada más que soñar, no tengo nada más que desear...”

³³ J.-J. Rousseau. *La Nueva Eloísa*. p. 694: “Por todas partes no veo más que motivos de contento, y no estoy contenta. Una secreta languidez se insinúa en mi corazón... Esta pena es rara, lo reconozco; esto sin embargo no la hace menos real. Soy demasiado feliz; la felicidad me aburre. ¿Concibes algún remedio a este hastío del bienestar? Lo confieso: un sentimiento tan poco razonable y tan poco voluntario ha quitado para mí mucho valor a la vida...”

algo más que desear, se asombra por seguir deseando todavía “sin saber qué”³⁴. Lo mismo que lo propio de la conciencia es esperar, lo propio de la espera es trascenderse a sí misma y, por consiguiente, esperar siempre algo más allá de todo lo que pueda poseer³⁵. Maine de Biran observó a menudo esta originaria carencia que nos quita de manera insidiosa todo lo que poseemos³⁶. Al hacernos experimentar así que no pertenecemos a lo que nos pertenece y que superamos toda situación y toda presencia posibles, la espera nos hace sentir nuestra libertad. Pero nos hace sentir al mismo tiempo nuestra insuperable soledad al hacernos experimentar nuestra secreta disconformidad con todo lo que existe³⁷.

Nunca hubiéramos podido experimentar ningún plazo si no hubiéramos esperado; pero tampoco hubiéramos tenido que esperar si la resistencia del presente no nos hubiese opuesto como una resistencia la compacidad de algún plazo. Así es como, al identificarse con una pura espera, la conciencia se descubre como pura apertura al tiempo. Me parece que ya Kant lo había puesto de manifiesto tanto en su segundo teorema de la exposición metafísica del tiempo³⁸ como en sus anticipaciones de la percepción³⁹. En la primera, en efecto, nos hace notar que podemos tener conciencia de un tiempo donde no pasa nada. Lo mismo que una escena vacía de sus actores, este tiempo puro, esta forma sin contenido, es pues nada menos que la pura apertura al posible, es decir la pura espera de lo que podría suceder. En este sentido el tiempo puro no es más que la pura espera del devenir. Las anticipaciones casi no hacen más que buscar las condiciones y sacar las consecuencias de esta observación. Kant enseña en ellas cómo podemos tener conciencia de no tener ya más conciencia de nada. Al hacer disminuir sin cesar el estímulo de cualquier sensación, dice, llega un momento, un umbral absoluto, en el que apercibimos que no percibimos nada. Nada más nos viene desde fuera. No queda más, dice Kant, que la pura forma del sentido interno, es decir la forma pura del tiempo. Al tener así conciencia de que nada sucede, descubrimos la conciencia pura como pura apertura al devenir, es decir como pura espera. Se experimenta a sí misma como puro acechar.

Es pues la espera la que abre para toda conciencia la perspectiva del tiempo. Respecto a esta espera es como los sucesos se relacionan unos con otros. Cuando se trata de una espera empíricamente determinada (tal como intentar realizar un proyecto, seguir una estrategia, etc.), es la espera la que estructura el tiempo y da a los distintos momentos su distinto valor. Así es como se distingue un yo intemporal que, en cuanto

³⁴ J.-J. Rousseau. *La Nueva Eloísa*: “mi corazón desconoce lo que le falta; desea sin saber qué”.

³⁵ J.-J. Rousseau. *La Nueva Eloísa*. p. 693: “¡Ay de quien no tiene nada más que desear! Sucede como si perdiera todo lo que posee. Se goza menos de lo que se consigue que de lo que se espera, y uno sólo se siente feliz antes de serlo”.

³⁶ Cf. Maine de Biran. *Diario íntimo*. 9 de octubre de 1814 (p. 89): “¿Como podríamos alguna vez ser felices? Me sentí bastante a gusto en algunos momentos de mi vida para no desear otra condición; pero ésto no duró. Estoy ahora en la primera ciudad del mundo, con todos los agrados de la vida y la facultad de aprovecharlos cuando quiero, mucho más rico que nunca, tratando con gente agradable, teniendo la oportunidad de presenciar los mejores espectáculos... y no estoy contento”; y en fecha de 1^{er} de enero de 1815 (p. 102): “Se ha producido en mi situación un cambio inesperado; mi cargo de administrador del Congreso me hace más acomodado que todo lo que hubiera podido soñar; gozo de todas la ventajas y todos los agrados de la fortuna. Sin embargo nunca fui menos feliz...”

³⁷ Cf. Maine de Biran. *Diario íntimo*. El 22 de octubre de 1814, p. 91: “Soy un hombre desterrado y malogrado, me armonizo tan poco con las cosas como conmigo”.

³⁸ Cf. Kant. *Crítica de la razón pura*. Ak. III, 57 – 58.

³⁹ Kant. *Crítica de la razón pura*. Ak. III, 152.

que sujeto de la espera, se experimenta como pura relación al tiempo, y un yo esperado que proyectamos construir en el tiempo lo mismo que cualquier otro objeto. Es el yo intemporal de la originaria espera el que sentimos como nuestro yo más verdadero y más íntimo. El es el que nos hace asistir a nuestra historia sin que seamos cambiados por ella⁴⁰. Claro está además que este yo sujeto de toda representación no es representable, lo mismo que este yo de la pura espera nunca puede haber cumplido lo que esperaba. El yo de la espera no puede ser más que un yo escindido. Sin embargo este yo intemporal espera poder representarse a sí mismo, y por eso intenta objetivarse, situarse en el mundo, relacionarse con los demás. Pero el objeto que viene a ser así para todos los demás no coincide con el yo de su primordial espera. Es este hiato metafísico el que provoca la secreta melancolía de toda conciencia.

Que la espera sea la misma tela de la conciencia nos permite entender no sólo cómo es posible la conciencia de sí (puesto que la espera siempre se anticipa y se transciende a ella misma), sino también cómo tomamos conciencia del tiempo. Puesto que el tiempo se representa de tantas maneras cuantas experiencias hay de la espera, entendemos cómo la espera anticipa las diversas representaciones del tiempo. 1) Cuando se concibe la unidad, la homogeneidad del tiempo, a pesar de la diversidad evanescente de todo lo que sucede, ¿no es porque le conferimos la misma unidad y permanencia de la conciencia? Lo mismo que la conciencia tiene que permanecer para tener conciencia de lo que va siempre pasando, así es como se representa el tiempo como la permanente presencia en la que se produce el cambio. Lo mismo que es siempre aquí donde ocurre lo que se espera, nos representamos el tiempo como un perpetuo aquí donde todo podrá siempre suceder. 2) La espera se experimenta además de dos maneras principales, sea de manera pasiva en cuanto que acoge al futuro, sea de manera activa en cuanto que tiende a producirlo. En cuanto que simple receptividad de lo que ocurre, consiste en registrar el orden en que los fenómenos suceden unos después de otros. Así es como nos hace concebir el tiempo como advenimiento de las sucesiones: *ordinem existendi successive*. 3) En cuanto que tiende hacia el futuro y se esfuerza por hacerlo venir, concibe el tiempo como impulso del futuro para hacerse presente. Lo mismo que la inquietud, el tiempo es el secreto trabajo del futuro que actúa en el presente para darse luz en él.

Este último sentido del tiempo lo identifica con el trabajo de la negatividad. Ahora bien, puesto que no habría tiempo si no hubiera plazo, y no habría plazo si la inercia del presente no resistiera al impulso del porvenir, se entiende que no habría tiempo si no hubiera materia. La materia se identifica entonces con la inercia del presente. La materia no se caracteriza tanto por su extensión como por su resistencia. Pero sólo puede haber resistencia respecto a algo parecido a un deseo o a una voluntad, es decir a algo que tiende en la materia hacia algo que no es todavía material. En cuanto que dinamismo del devenir, el tiempo tiene pues que ser entendido como trabajo de lo immaterial en la materia. Podría ser una definición de la tendencia, lo mismo que la tendencia es otro nombre del alma. En consecuencia, se debe reconocer que la materia y lo immaterial no tienen que ser identificados como sustancias distintas, sino como

⁴⁰ Cf. por ejemplo esta observación de Fernando Pessoa en su *Libro del desasosiego*, p. 201: "Asisto a mí mismo. Soy mi propio espectador. Mis sensaciones desfilan delante de mí sé qué mirada interior, como si fueran cosas exteriores."

dos tendencias adversas de una misma sustancia, que es el tiempo⁴¹. Pero se debe también reconocer que sólo puede haber adversidad, contrariedad, o resistencia, respecto a una forma primordial de espera o de tendencia, es decir respecto a la vida. El tiempo empieza con la vida, pues cuando una apariencia de razón nos objeta que es más bien el tiempo el que dio origen a la vida, se imagina asistiendo a la formación de la primera molécula de nucleoproteína. Se inventa de esta manera la ficción de algún vivo observando el nacimiento de la vida. Al transponer así la vida antes de la vida, y nuestra espera antes de toda espera posible, se introduce subrepticamente el tiempo antes del tiempo. Es esto lo que ya denunciaba San Agustín cuando contestaba a quienes preguntaban lo que Dios hacía *antes* de la creación: que no había entonces antes o después puesto que no había tiempo⁴².

Esta connaturalidad de lo material y de lo immaterial, este monismo escisionario que presupone toda tendencia, lo pone de manifiesto un hecho muy simple: el simple paso de la voluntad a la costumbre, de una *ορεξις* a una *εξις*. Se llame como se quiera, es siempre la el carácter compacto del plazo lo que impone a cualquier tendencia o cualquier voluntad el diastema de la mediación, lo mismo que es siempre la necesidad del esfuerzo lo que fundamenta la voluntad, y la resistencia de la materia lo que suscita el esfuerzo. Sin algún impulso primordial de la voluntad, no se podrían adquirir ninguna nueva aptitud, ninguna nueva capacidad, ninguna costumbre. Puesto que es una facultad de empezar, es siempre la iniciativa de la voluntad la que abre la carrera del tiempo. Sólo se quiere algo que no se tiene y, en consecuencia, algo nuevo, algo que no existe todavía. Con la voluntad, el presente se escinde de sí mismo. Al querer empezar algo, no queremos seguir ya más con lo que éramos.

Mientras en la voluntad el presente *rompe* con sí mismo, se *reconcilia*, sin embargo, y se apacigua en la costumbre. Así como es la exigencia de algo otro y de otra manera lo que anima la voluntad; la costumbre, por el contrario, se adapta a lo que es y como es. Mientras la voluntad asume el dinamismo de la contingencia y el riesgo de lo *problemático*, la costumbre acierta de manera tan infalible que parece perfectamente previsible y casi *necesaria*. Lo que la voluntad tiende a *adquirir* y conquistar, la costumbre sólo lo *conserva* y lo aprovecha. Lo que se innova por voluntad se perpetúa por costumbre. Por eso, mientras la voluntad se ejerce y se experimenta en el esfuerzo y la *dificultad*, la costumbre se ejerce con tanta *facilidad* que no se tiene ni que pensar. Lo que era *tensión* en la voluntad *se relaja* en la costumbre. Al experimentarse como difícil, todo lo voluntario necesita atención, invención, vigilancia y *conciencia*. Por el contrario, al ser siempre repetitivo, mecánico, automático, todo lo acostumbrado se cumple de manera *inconsciente*⁴³, como si no se tratara más que de cualquier otra función fisiológica. Lo que era, pues, *discontinuidad* en la voluntad se ha hecho simple *continuidad* en la costumbre. Lo

⁴¹ Así es como Vladimir Jankélévitch había caracterizado la ontología bergsoniana como “un monismo de la sustancia y un dualismo de las tendencias”. Cf. *Henri Bergson*. Paris, 1959. p. 174.

⁴² Cf. San Agustín. *Confesiones*. XI, 13: “Unde poterant innumerabilia saecula praeferire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeferirent, si nunquam fuissent?... Id ipsum tempus tu feceras, nec praeferire potuerunt tempora, antequam faceres tempora...”

⁴³ Cf. H. Bergson. ‘La vida y la obra de Ravaisson’. En *El pensamiento y lo moviente*. p. 267: “Nuestra experiencia interior nos muestra en la costumbre una actividad que ha pasado por grados insensibles de la conciencia a la inconciencia y de la voluntad al automatismo. De la misma manera ¿no tenemos pues que representarnos la naturaleza como una conciencia oscurecida o dormida? La costumbre nos muestra así por su misma existencia que el mecanismo no se basta a sí mismo: no sería más que el residuo fosilizado de una actividad espiritual...”

que era pura *mediación* en la primera se ha hecho pura *inmediatez* en la segunda. Lo que sólo se ejercitaba por *libertad* en la voluntad, se cumple de manera *determinada* en la costumbre. Lo que sólo podía suceder por la irreductibilidad del espíritu a la naturaleza en la voluntad, en adelante se cumple naturalmente en la materia con independencia del espíritu. Lo espiritual se ha hecho material. Comprobamos así cómo el paso tan sencillo de la voluntad a la costumbre pone de manifiesto el paso de la tensión a la relajación, de la mediación a la inmediatez, de lo indeterminable a lo determinado, de la libertad a la necesidad y del espíritu a la materia. Por eso Ravaisson podía considerar la costumbre como una vuelta de la libertad a la naturaleza⁴⁴. El principio que une así el espíritu con la materia, lo mismo que la conciencia con la inconciencia y la mediación con la inmediatez, no es pues otra cosa que lo que une la potencia con el acto y el presente con el porvenir: es el tiempo.

Puesto que la materialidad de la costumbre acaba de aparecernos como una cristalización de la voluntad, Bergson parece a veces haber pensado que la realidad más originaria y fundamental ha de ser una pura conciencia⁴⁵, pura duración⁴⁶, pura innovación, hasta tal punto que se podría incluso concebir la posibilidad de una vida librada de toda materialidad⁴⁷, es decir un puro querer sin ninguna resistencia que le canse, aplace, atrase o limite. Por eso, a tal querer absoluto y absolutamente creador Bergson lo llamó *Dios*⁴⁸. En cuanto que lo propio de un principio es que todo le sea relativo sin que él sea relativo a nada, todo lo que no es tiene que proceder de él. Si la pura duración creadora fuera verdaderamente principio, la materia sólo podría ser un precipitado, una procesión o una extenuación de ella⁴⁹. Se entiende, en consecuencia, todas estas metáforas que caracterizan la materia como algo de la duración⁵⁰ y al mismo tiempo como su negación: “una interrupción del acto creador”⁵¹, “una supresión” o “una disminución de realidad positiva”⁵², “una relajación”⁵³. En este sentido la materia

⁴⁴ Cf. F. Ravaisson. *Sobre la costumbre*. París: nueva ed., 1984. p. 49.

⁴⁵ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 183: “La conciencia aparece como el principio motor de la evolución”; p. 261: “Si nuestros análisis son exactos, es la conciencia, o mejor dicho la supraconciencia, la que es el origen de la vida”.

⁴⁶ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 298: “El Absoluto se revela muy cerca de nosotros, y en alguna medida en nosotros. Su esencia es psicológica... Vive con nosotros. Lo mismo que nosotros dura, aunque sea infinitamente más concentrado y recogido en sí mismo.”

⁴⁷ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 246: “Por cierto la vida que evoluciona en la superficie de nuestro planeta está vinculada a la materia. Si fuera pura conciencia, y aún más si fuera supraconciencia, sería pura actividad creadora.”

⁴⁸ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 249: “Hablo de un centro desde donde los mundos saltarían como los cohetes de algún inmenso castillo, -con condición de no tomar este centro por una cosa, sino por un continuo surgimiento. Dios así definido no sería nada ya hecho, sino vida incesante, acción, libertad”. Cf. también, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, pp. 270-271 y 273.

⁴⁹ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 202: “Al límite se entreve una existencia que consistiría en un presente que no acaba de empezar otra vez, -sin ninguna verdadera duración, algo instantáneo que muere y nace otra vez indefinidamente. ¿Es la existencia de la materia? No exactamente, puesto que el análisis la descompone en sacudidas infinitesimales cuya duración es muy breve, casi evanescente...”

⁵⁰ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 203: “Supongamos que lo físico sea una *inversión de lo psíquico*”; p. 209 donde Bergson asigna a la metafísica la tarea de “volver la materia a sus orígenes, y constituir poco a poco una cosmología que sería, para decirlo así, una *psicología invertida*”. Cf. también p. 368 donde Bergson afirma que “todo lo demás de la realidad *proviene*” de la vida y de la conciencia.

⁵¹ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. pp. 202, 211, 218, 220 y 246: “Todos nuestros análisis... hacen vislumbrar la posibilidad, e incluso la necesidad de algún proceso inverso de la materialidad, creador de la materialidad por su sola interrupción.”

⁵² Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 211

⁵³ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 219: “La materia es una relajación de lo inextensivo en lo extensivo”.

sería respecto al impulso originario lo que el cansancio es respecto al esfuerzo, el abandono respecto a la iniciativa, la renuncia respecto a la valentía y la índole repetitiva de la costumbre respecto a la índole inaugural de la voluntad.

Esta interpretación plantea dos problemas. El primero se refiere al carácter ontológicamente absoluto de la duración en cuanto que principio. El segundo se relaciona con el estatuto simplemente derivado de la materia. En efecto, si el principio creador fuera absoluto, ¿por qué necesitaría tiempo?, ¿por qué tendría que esperar, experimentando plazo y demora? Se entiende que un principio siempre innovador no podría ejercerse si no hubiera tiempo. Pero ¿qué tiempo habría al no haber ninguna resistencia que imponga ningún plazo? Por esto es por lo que ninguna ontología del tiempo me parece posible si no supone alguna originaria dualidad: un monismo por cierto, pero un monismo escisionario. La pura duración tiene que esforzarse continuamente; y sólo puede ser continuamente creadora si el puro querer no es absoluto y tampoco es Dios. Para superar esta dificultad Bergson tuvo que reconocer a la energía creadora sólo un poder limitado. Por eso caracterizó el impulso originario como finito⁵⁴. Pero esto no hace más que diferir la dificultad sin resolverla. Lo mismo, en efecto, que Kant había definido el límite como una síntesis de la realidad y de su negación, así es como una realidad sólo puede ser concebida como limitada al concebir al mismo tiempo otra realidad distinta de ella. Puesto que no hay nada limitado en sí, el impulso sólo puede ser “finito” si es “contrariado”, y sólo puede ser “contrariado” por otra realidad tan originaria como la suya y opuesta a la suya. Con esta condición, - y únicamente con esta -, se puede considerar toda la evolución del mundo como “el desarrollo de una lucha”⁵⁵.

Tenemos pues que volver a la segunda dificultad. Puesto que el impulso creador no puede ser absoluto al no ser infinito, y no puede ser el único principio al no ser absoluto, resulta que la tendencia adversa le es consubstancial y que la materia no puede ser derivada. En efecto, si la duración creadora fuera un principio absoluto, ¿cómo se podría entender que engendrarse por ella misma su contrario? ¿Por qué incomprensible contradicción interna tendría que interrumpirse, invertirse, relajarse, suprimirse, deshacerse⁵⁶? Al intentar fundamentar el estatuto derivado de la materia Bergson parece habernos encerrado en un círculo: si “la interrupción”, “la relajación”, “la deficiencia” se siguen de la finitud de un esfuerzo que se agota, sin embargo este mismo agotamiento, este cansancio sólo pueden seguirse de la resistencia que se opone al esfuerzo. Entonces, ¿cómo se puede pensar que la materia resulta de tal interrupción si tal interrupción sólo puede resultar de la materia?

Bergson parece haberse dado cuenta de estas dificultades y, quizás por eso, encontramos en su obra otra interpretación completamente distinta del estatuto de la materia. Se la considera entonces no de manera derivada, como si fuera una caída o una

⁵⁴ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 127: “No olvidemos que la fuerza que evoluciona a través del mundo organizado es una fuerza limitada, que siempre intenta superarse a sí misma, y siempre se mantiene inadecuada a la obra que intenta producir”; cf. también p. 254: “El impulso es finito. Fue dado una vez por todas. No puede superar todos los obstáculos. El movimiento que impulsa tal vez está desviado, tal vez dividido, siempre contrariado. La evolución del mundo organizado no es más que el desarrollo de esta lucha”.

⁵⁵ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. pp. 254-5.

⁵⁶ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 248: “Con la imagen de un gesto creador que se deshace tendremos ya una representación más exacta de la materia. Veremos entonces en la actividad vital lo que subsiste del movimiento inicial en el movimiento invertido, una realidad que se hace a través de la que se deshace”. Cf. también p. 251: “Descubriremos un proceso simple, un acto que se hace a través de otro acto del mismo tipo que se deshace...”

degeneración del impulso originario, sino como una realidad tan originaria como este mismo impulso, aunque sea de tendencia inversa. Puesto que no habría nada que querer si nada resistiera, un puro querer originario sólo se puede concebir originariamente vinculado a la materia que le opone su inercia refractaria. ¿Se condensaría en efecto el chorro de vapor⁵⁷ si, en el mismo instante en que se lanza, no impregnase otro fluido de temperatura más baja? ¿Se apagaría el cohete y caería hecho pedazos⁵⁸ si no tuviera que lanzarse a través de un medio que le resistiera, lo frenara y lo enfriara, y si su ascensión no fuera lograda contra la gravedad cuya fuerza adversa acaba derribándolo? Por eso Bergson reconoce que el impulso no podría ser creador si no encontrara delante de sí la materia. Pero es por haberla encontrado desde siempre por lo que “no puede crear absolutamente”⁵⁹. Esto hace de la vida una originaria *tendencia*, algo como un originario querer. Pero este mismo querer sólo puede ejercerse en la materia⁶⁰ que le impone sus indefinidas demoras, de modo que si no hubiera materia tampoco habría tiempo.

El mismo concepto de tendencia pone así de manifiesto que el ideal porvenir no podría cumplirse poco a poco en la materia, y la presencia de la materia no podría resistir al esfuerzo del porvenir si no pertenecieran a la misma substancia. Es pues necesario que se trate de un monismo. Pero este monismo originariamente antagónico es un monismo escisionario. Por eso no puede ser más que una mediación que se inmediatiza sin cesar y nunca acaba de cumplirse. Esto hace del tiempo un trabajo, de la vida una inquietud y de la conciencia una intemporal espera.

Nicolás Grimaldi
L'ancien sémaphore du Sokoa
Rue du Phare
64500 Ciboure
Francia

⁵⁷ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 248.

⁵⁸ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 261.

⁵⁹ Cf. H. Bergson. *La evolución creadora*. p. 252: “El impulso de la vida consiste en una exigencia de creación. No puede crear absolutamente puesto que encuentra delante de sí la materia, es decir el movimiento inverso del suyo.”

⁶⁰ Cf. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. p. 271: “La materia y la vida, tal como las definimos, son dadas juntas y de manera solidaria.”