



DURACIÓN Y TIEMPO HUMANO

BERGSON-POLO

LUZ GONZÁLEZ UMERES

Manuscrito recibido: 25-IV-2001

Versión final: 5-X-2001

BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 129-140]

RESUMEN: *Duración y tiempo humano*.- Este trabajo presenta dos visiones del tiempo humano: las de Bergson y Polo. La propuesta bergsoniana está fechada en París, 1888, en un ambiente mecanicista al cual se enfrenta, recuperando el tiempo psicológico. La propuesta de Polo iniciada a mediados del siglo XX va más allá del nivel psicológico: se adentra en el ámbito de los trascendentales personales.

Palabras clave: Duración, tiempo humano.

ABSTRACT: *Duration and Human Time*.- This study presents two points of view on human time: those of Bergson and Polo. Bergson's proposition, which dates 1888 (Paris), came forth from the intellectual ambience marked by a mechanistic vision of the world, which he confronts, recovering the psychological time. Polo's point of view, which found its beginning half way through the 20th century, goes beyond the psychological level: he goes deeply into the ambit of the personal transcendentals.

Keywords: Duration, human time.

La experiencia del tiempo recorre toda la Historia de la Filosofía y muerde con fuerza la vida del hombre. En las páginas que siguen presento breves síntesis del pensamiento de dos filósofos contemporáneos en torno al tiempo humano, Bergson y Polo, seguidos de un contraste general entre ambos. Concluyo señalando la posibilidad de enriquecer la intuición del tiempo psicológico explícito en el descubrimiento bergsoniano de la *duración* desde otro nivel: los trascendentales antropológicos propuestos por Leonardo Polo.

Bergson incoa su propuesta en 1888 y tiene una vigencia histórica de cinco a seis décadas. La de Polo nace en el siglo XX en la década de los 50, se desarrolla en las siguientes y está abierta al futuro.



1. La filosofía en la Universidad de París: 1888

En una entrevista con Charles Du Bos, evocó Bergson en 1922 el ambiente filosófico que se respiraba en la Universidad de París. Cito el texto: “a l'époque où je préparais mon agrégation, il y avait pour ainsi dire deux champs dans l'Université: celui, de beaucoup le plus nombreux, qui estimait que Kant avait posé les questions sous leurs formes définitives, et celui qui se ralliait à l'évolutionisme de Spencer. J'appartenais à ce second groupe”¹.

Son trazos que delinear bien los bandos y las temáticas que discutían profesores y alumnos, al finalizar el XIX en una de las más antiguas Universidades del mundo. En la Facultad de Filosofía de París, profesores como Boutroux, Durkheim, Lachelier, Alcan, Halevy, Delbos, Ravaisson vivirán inmersos en problemas suscitados por el *cogito* cartesiano y que —tanto los empiristas escoceses como los racionalistas continentales— habían intentado resolver en el siglo XVII.

La tradición francesa recogió estos temas modernos, pero también el gusto por los estudios clásicos. Estará presente en París el cultivo del griego y del latín y esta familiaridad con las lenguas clásicas dejará su huella en el joven estudiante que era Bergson. Presenta en 1889 una tesis sobre Aristóteles para demostrar su suficiencia en el manejo del latín y del griego². Este trabajo reflejará, a su vez, lo que su tiempo pensaba sobre el Estagirita. Hace allí el préstamo a Ravaisson —tenido como el experto sobre Aristóteles en París—, de algunas interpretaciones de la metafísica del Estagirita leída en clave neoplatónica³.

Bergson asimila también de ese ambiente el gusto por los datos inmediatos y una actitud empírica, que será para él como una segunda naturaleza; el culto a las ciencias experimentales; la neutralidad ante cuestiones que

-
1. HENRI BERGSON, *Oeuvres: essai sur les données immédiates de la conscience, matière et mémoire, le rire, l'évolution créatrice, l'énergie spirituelle, les deux sources de la morale et de la religion, la pensée et le mouvant*. Textes annotés par André Robinet; introduction par Henri Gouhier, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, 1541. Ese texto en español sería: “en la época en la cual yo preparaba mi agregación había, por así decirlo, dos bandos dentro de la Universidad: aquéllos, los más numerosos, que estimaban que Kant había planteado las cuestiones bajo sus formas definitivas, y aquéllos que se adherían al evolucionismo de Spencer. Yo pertenecía a este segundo grupo”.
 2. HENRI BERGSON, *Quid Aristóteles de loco senserit*, Alcan, Paris, 1889.
 3. Esta relectura de ARISTÓTELES desde los alejandrinos ha sido tratada por ROSE-MARIE MOSSÉ-BASTIDE, en su obra *Bergson et Plotin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.



rocan la ideología del Estado, como la ética o la religión; la convicción de que la evolución es una certeza, etc.

Su descubrimiento de la *durée*, que revolucionará pocos años después el ambiente mecanicista de la Sorbona, tiene lugar en Clermont-Ferrand hacia 1885, donde dicta clases: se produce mientras explica en un pizarrón negro los sofismas de Zenón de Elea⁴.

Estaba meditando tiempo atrás los *Primeros Principios* de Spencer, con la intención de corregir la noción de tiempo allí expuesta, que ya aparecía obsoleta a la física de su tiempo: “je me mis donc à examiner —dice Bergson— d’un peu plus près l’idée admise du temps, et je me rendis compte que, de quelque biais qu’on la prit, on aboutissait à des difficultés insurmontables”⁵.

2. Tiempo, libertad e intuición

El tiempo psicológico —que es el que descubre Bergson— es diverso del tiempo físico, medido por los relojes y en el cual se transforman los cuerpos físicos. Lo llama *duración* pues los estados psicológicos no se cortan —como una sierra corta la madera—, se superponen unos a otros: forman un todo unido. El análisis que intenta aislar estos estados para obtener ideas claras y distintas —siguiendo el *more geométrico* de razonar—, es artificial. Lo real del tiempo psicológico es esa interpenetración de estados, en los cuales no hay *necesidad* como sostenía el mecanicismo, sino *libertad*⁶.

El gozo de este descubrimiento lo colma de luz, y decide redactar su tesis doctoral sobre este asunto nuclear. Piensa hacer una relectura de la historia de la filosofía desde esta perspectiva. Durante tres años trabaja en la tesis, redactándola de un tirón —confía a Du Bos— y la sustenta en 1888. Será su famoso *Essai sur les données immédiates de la conscience*⁷.

4. Cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1541.

5. En el testimonio a DU BOS señala que antes ha estado meditando sobre los *Primeros principios* de SPENCER, en quien percibe una cultura científica débil (cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1541). Ese texto en español sería: “yo me puse entonces a examinar desde más cerca la idea admitida de tiempo y me di cuenta que desde cualquier ángulo que uno la tome, aparecían dificultades insalvables”.

6. Cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1541.

7. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris, 1889.

La *duración* no es el tiempo físico, con cortes fragmentarios. Es, en frase de Zubiri, “el tiempo puro, no el esquema de la sucesión”⁸. Percibimos la *duración* en la conciencia que es el escenario privilegiado del tiempo psicológico. Pero en el hecho de *durar* Bergson entrevé también *el yo*. Sostiene nuestro filósofo que el *durar* está conectado con la *libertad del yo que decide*. Y argumenta en el *Essai* sobre esta conexión de *la duración y la libertad del yo*. Dice, tomando un ejemplo de la experiencia común: en ocasiones emerge súbitamente de lo profundo de nosotros una decisión de la cual no sabemos dar razones. Proviene —sostiene— de un núcleo en el cual nos *reconocemos* de un modo también singular: “el yo es el meollo de nuestra personalidad”⁹. Por eso, para Bergson, la *duración* nos aleja de la explicación mecanicista y nos acerca al mundo interior de nuestro propio yo. Y como dando razón, tanto del yo como de la personalidad, emerge a nuestros ojos interiores la *libertad*: es la responsable de esas decisiones súbitas. La *libertad* es, pues, una nota característica del yo que nos entrega la experiencia de la *duración*.

El razonamiento *more geometrico* es incapaz de dar cuenta de ella. Lo que quiere subrayar Bergson, es que la *duración* o la *libertad* son tan reales como el mundo exterior. Lo que acontece es que la razón científica está capacitada para enfrentarse con el mundo físico y para obtener un conocimiento que permita dominarlo¹⁰. No lo está para descubrir la libertad.

Por eso, Bergson ve claro que es preciso incoar un modo nuevo de alcanzar lo real —que denomina *metafísica*—, aunque en realidad se trate del mundo psicológico y elabora el método que denomina *intuición*¹¹, el cual permitirá conocer adecuadamente estas realidades interiores, tan ricas en contenido, pero a su vez tan desconocidas y negadas en su tiempo.

Las fases de este método tendrán que ver con lo que llama una *torsión del espíritu sobre sí mismo*¹², que a mi modo de ver, es un intento de *encarnar* el *esprit de finesse* del que habla Pascal —aunque no lo cite en sus

8. Cfr. XAVIER ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, 185.

9. H. BERGSON, *Oeuvres*, 109.

10. BERGSON comparte la inspiración cartesiana de buscar un saber filosófico que nos permita dominar el mundo material y así utilizarlo para subvenir a las necesidades materiales del hombre.

11. BERGSON habla de su método muchos años después del *Essai*. Hay una recolección de conferencias suyas publicadas en 1934 con el título de *La pensée et le mouvant*, que se refieren a esta característica de la intuición, y otras más (cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1249).

12. Esta torsión del pensamiento sobre sí mismo sería un intento de “recuperar las virtualidades del instinto” para el pensamiento.

obras— el cual complementaría las lagunas pendientes dejadas por el *esprit de géométrie*, abocado a conocer científicamente el mundo exterior¹³.

Este esfuerzo supone penetrar cada vez más en los repliegues profundos de nuestro espíritu, emparentados con lo que Bergson llama el *élan vital*. Maritain ha visto esta propuesta como una especie de recuperación violenta de las virtualidades instintivas escalonadas a lo largo de la evolución zoológica, en un intento de prolongar y transponer en reflexión lo que queda de instinto en el hombre¹⁴.

Pero también el método de la intuición supone un continuo ejercicio, es un *plegarse y replegarse: va-et-vien*. Por eso, no es un acto puntual y único como si fuera un simple abrir los ojos y contemplar pasivamente lo que se nos ofrece. Es un despliegue de actos continuos en una constante visión de lo nuevo, aquello que el espíritu presenta como creación: *une continuité ininterrompue d'imprévisible nouveauté*¹⁵. Este esfuerzo continuado nos mostraría la realidad.

La intuición como método deberá desarrollar también una actitud en el filósofo, la *simpatía*, es decir el esfuerzo por *co-vivir* lo real. Esta simpatía nos transportará al interior de un objeto para coincidir con él de un modo único e inexpressable, a través del cual nos entregará su intimidad¹⁶.

La intuición es pues una experiencia de la realidad, una especie de simbiosis con ella. En diversos textos Bergson dirá explícitamente que el idealismo se ha alejado de la realidad por desvincularse de la experiencia, pero el precio que paga por ello es demasiado alto. Por lo contrario, utilizando el método que él propone se podría acceder a la metafísica, esto es, la *essence du réel*¹⁷.

No es posible detenerse a referir con más amplitud el modo de arribar al tiempo a través de la intuición bergsoniana. Lo que sí se puede decir hoy

13. La finura de las descripciones de BERGSON revelan una sensibilidad exquisita y unas cualidades estéticas bien desarrolladas.

14. Cfr. JACQUES MARITAIN, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, 26.

15. Cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1275. El texto en español sería: "una continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad".

16. Cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1395.

17. Cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1285. MARITAIN ha hecho notar que BERGSON "con las propias armas de la ciencia antimetafísica [...] quiso superar el falso culto de la experiencia científica, pero esta nueva metafísica quedó mucho más estrechamente enclavada en la ciencia positiva y más dependiente de ella que lo que había dejado suponer su fuerte reacción contra la pseudo-metafísica cientista" (*De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, 11).

es que Bergson recogió —en términos muy bien pensados— su propia experiencia del encuentro con el tiempo humano y la libertad psicológica, llamada también libertad de espontaneidad por la tradición clásica¹⁸.

3. Los años 50 y el límite mental

Ricardo Yepes inicia un trabajo de divulgación del pensamiento de Leonardo Polo calificando de *enmarañamiento consciente* a la situación de la filosofía moderna, tomando prestado ese juicio de Polo¹⁹. María José Franquet, por su parte, relata cómo Polo se dio cuenta que el pensamiento moderno estaba afectado por tal enmarañamiento, pues vivía inmerso en el *límite mental*²⁰.

En Madrid, en la primavera de 1950, había detectado con una intuición expresa ese *límite*, en los siguientes términos: “eso se me ocurrió de repente, y punto. Estaba pensando acerca del pensar y el ser, y cómo tenía que ver el ser con el pensar; entonces me di cuenta de que al ser no podríamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si éste se toma en sentido trascendental”²¹.

Nuestro joven filósofo leyó a autores diversos: Tomás de Aquino, Ortega, Zubiri, Hegel y Heidegger. A dos los había escuchado directamente, Ortega y Zubiri. También había leído a filósofos bien conocidos en las Universidades de París y Madrid: Leibniz, Kant y Aristóteles. Leerá a Bergson mucho más tarde, en los años 70. Sin embargo, el contexto cultural de los años 50 en Madrid es distinto en muchos aspectos al de 1888 en la Universidad de París.

Si bien ambos filósofos —Bergson y Polo— buscan adentrarse con profundidad en la realidad, con Polo estamos ante un metafísico que considera el ser desde la perspectiva de la tradición clásica²², sin los condicionamien-

18. Sostengo esta tesis en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 678.

19. Cfr. RICARDO YEPES STORK, «El realismo filosófico de Leonardo Polo», en *Nuestro Tiempo*, 1988-septiembre, n.º 411, 114.

20. Cfr. MARÍA JOSÉ FRANQUET, «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 305.

21. M. J. FRANQUET, «Trayectoria intelectual», 305.

22. Sostiene POLO que “Aristóteles es el primer pensador en que la filosofía adquiere un perfil completo, pues investiga sobre lo intemporal y ofrece un elenco suficiente de filosofías

tos de la mentalidad mecanicista que rodeó a Bergson. Además, Polo conocerá un Aristóteles desprovisto de la interpretación alejandrina vigente en París a fines del XIX²³.

He oído decir a Polo que detectar el límite mental es una invitación a abandonarlo: “no se puede separar el ser del ser, no cabe apoderarse objetivamente de él porque en esa medida se *desrealiza*, pero si el ser no es real no es nada; la consideración intencional del ser es un *quid pro quo*”²⁴.

Para Polo el saber necesita *presencia*. Con ello quiere hacer notar que es requisito para el concepto esta presencia, pues sin ella el saber actualizado en el concepto no alcanza a ser una reflexión pura. En cuanto que el concepto requiere presencia se destaca del fundamento, se separa de éste. Por este procedimiento Polo reduce la perplejidad a la noción de *presencia mental* y aparece el *límite* en cuanto no se presenta como obstáculo para el conocimiento, sino que se oculta en él, comunicado, fundido con el pensamiento mismo, convertido en él²⁵.

Sólo entonces cabe establecer el valor y sentido de la presencia mental así como su distinción y unificación con las restantes dimensiones del conocimiento. Sólo en la irrelación consigo mismo se detecta el límite en condiciones tales que quepa abandonarlo. El abandono del límite se propone en Polo como un modo de proseguir la metafísica tradicional. Por eso sostiene: “¿qué se entiende en concreto por abandonar el límite del pensamiento? Estas cuatro cosas:

1. Despejar, apartar el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es la *existencia extramental*.
2. Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es la *esencia extramental*.
3. Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar *lo que es-además*. Se trata ahora de la *existencia humana*.
4. Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de *no-sí-mismo*. Es el tema de la *esencia humana*”²⁶.

segundas. Al afirmar esto expreso una convicción mía muy antigua: el Estagirita es el punto de referencia inexcusable en un estudio introductorio de la filosofía” (*Introducción*, 1ª ed., 10).

23. POLO no leyó a RAVAISSON (cfr. L. POLO, *Entrevista en Piura*, 1999, *pro manuscripto*).

24. M. J. FRANQUET, «Trayectoria intelectual», 305.

25. Cfr. *El acceso*, 25-192.

26. *El acceso*, 383.



En los años 50 y 60 Polo intenta desarrollar este hallazgo suyo y, como es sabido, desenvuelve una intensa labor docente y de investigación que le facilitará dar forma a sus descubrimientos²⁷. En España y en Hispanoamérica dictará numerosos Seminarios y Cursos de Doctorado en los años 70 a 90, iniciando una segunda rueda de sus publicaciones a partir de la década de los 80 que se sumará a la primera de los años 60.

4. El hombre, un espíritu en el tiempo

En la edición peruana de *Quien es el hombre*, Polo hizo hincapié en el subtítulo del volumen: *un espíritu en el tiempo*. En esa obra describe algunos modos sobre cómo el tiempo afecta al hombre: planteándole problemas a resolver; ofreciéndole determinados procedimientos para su resolución, sujetos asimismo al tiempo. Por su parte las modas —ese modo peculiar de vivir el *mientras*— también le afectan. O el gasto y el arreglo, inherentes a su condición humana. Pero hace notar la posibilidad de descubrir en el tiempo las oportunidades y alternativas, gracias al carácter creador de la inteligencia²⁸.

La inteligencia pone al hombre en conexión con la verdad y así no es absorbido sólo por los requerimientos prácticos: *ingresa al ámbito teórico*. La filosofía primera trata de la verdad, y las filosofías segundas del tiempo, de los asuntos temporales²⁹. Por eso la admiración está en la base de la filosofía, porque “caer en la admiración es caer en la cuenta de que no sólo entra en juego el tiempo; al admirarse se vislumbra lo extra-temporal, lo actual”³⁰.

Pero hay que tener en cuenta el carácter de *además*. Este adverbio expresa que el hombre no se agota en pensar, ni siquiera en actuar. Es *además* y esto significa que es capaz de “abrirse íntimamente a ser, sobrando cons-

27. POLO ha viajado muchos veranos europeos desde 1983 a Piura, donde ha dictado Seminarios y Cursos de Doctorado hasta 1999. Publicó un importante libro suyo, *Hegel y el posthegelianismo* en 1985, bajo los auspicios de la Asociación de la Rábida y la Universidad de Piura.

28. Cfr. *Quien es el hombre*, Universidad de Piura, Piura, 1993, 56.

29. Cfr. *Introducción*, 18.

30. *Ibid.*, 29.



tantemente siempre”³¹. El carácter de *además* permite alcanzar lo que Polo denomina la *co-existencia humana*³².

En su reciente libro *Antropología trascendental*, presenta una reformulación de la antropología. Durante años ha estudiado las relaciones de la metafísica y la antropología, distinguiendo el *ser personal* estudiado por esta última, del ser que investiga la metafísica. Por eso, al estudiar la teoría de los trascendentales sostiene que al ser personal le corresponden también trascendentales, que se han de añadir a los descubiertos por la filosofía tradicional³³. Precisamente esa prosecución de la metafísica implica un ejercicio del pensar que significa abandono de la *presencia* y permite alcanzar los trascendentales personales³⁴.

Polo considera que la *libertad* es una cuestión clave que aconseja abordar la ampliación de los trascendentales clásicos: hay que recabar el valor trascendental que le es peculiar. “A la libertad no le corresponde ser fundamentada ni ser fundamento. Ninguna de estas nociones permite alcanzar el carácter trascendental de la libertad”³⁵.

Precisamente la libertad trascendental permite al hombre alcanzarla como *posesión del futuro que no desfuturiza*³⁶. Esto significa que la libertad no está vinculada a ningún presupuesto, no está ligada a ninguna condición de posibilidad³⁷. De allí que la capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración, o de mantenerlo como tal, es lo peculiar de la libertad humana³⁸. Polo puntualiza que sin la libertad el futuro sólo sería una dimensión del tiempo. Por eso, la posesión del futuro que no desfuturiza “no es la libertad psicológica, pero sí el sentido trascendental de la libertad humana, sin el cual no sería posible la libertad psicológica”³⁹.

El futuro del hombre no forma parte del tiempo cósmico. “No hay un ritmo universal que trencen un devenir personal, ni ningún término creado

31. LEONARDO POLO, *La libertad*, 1990, *pro manuscripto*.

32. Cfr. *Antropología*, I, 15.

33. Cfr. *ibid.*, 11.

34. Cfr. *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 130: allí sostiene que “la presencia es la presencia de lo presente”. Ésta es una indicación de que la presencia está conectada con el tiempo humano.

35. *Antropología*, I, 25. Afirma que lo fundado es el ser principal del cual trata la metafísica. Eso lo considera insuficiente para la libertad personal.

36. Cfr. *ibid.*, 230.

37. Cfr. *ibid.*

38. Cfr. *ibid.*, 231.

39. *Ibid.*



hacia el cual la persona se dirija. El futuro es la apertura trascendental en la que el ser personal es otorgado creativamente”⁴⁰.

5. Contrastes: duración y tiempo humano

Corresponde ahora contrastar —en una aproximación general— estos dos modos de enfrentarse con el tiempo humano, propuestos por Bergson y Polo, ambos interesados en descubrir la verdad de lo real.

A) La primera línea de contrastes tiene que ver con *el enfoque del tiempo*. Bergson se mueve en un ambiente en el cual se da una visión científicista del tiempo y para la cual encuentra un poco más de luz: el tiempo humano se percibe como *dato inmediato en la conciencia psicológica*. Es un durar el yo —núcleo de la personalidad— en el transcurrir temporal. La cuestión del futuro casi no aparece en estos análisis temporales.

Por su parte, Leonardo Polo tiene un enfoque global del tiempo humano: de un lado es ese cambiar que afecta diariamente al hombre, quien debe resolver numerosos problemas prácticos. Pero también el hombre puede salir de la dimensión del gasto: *salir* con su inteligencia. Ejercitándola ingresa al mundo intemporal de la verdad, de la *teoría*. Además, Polo pone la atención en el futuro, y estudia esta dimensión del tiempo humano vinculándola a la *libertad*: ésta es capaz de poseer el futuro sin desfuturizarlo.

B) La segunda línea de contrastes tiene que ver con el modo de *trascender la inmediatez* de los datos sensibles, en una búsqueda de sentido para el tiempo humano.

En el caso de Bergson, lo vemos apresado en los datos inmediatos de la conciencia psicológica, por su apego al empirismo, y por la convicción moderna —que comparte— de negar la capacidad de abstracción metafísica de la inteligencia. La abstracción la ciñe al modo de conocer de la ciencia empírica. Por eso Bergson es moderno en su teoría del conocimiento. La intuición que propone como método para la metafísica, es una especie de recuperación de la espontaneidad del instinto; la cual sería el sustituto del intelecto agente.

Polo encuentra el sentido del tiempo en la co-existencia, en ese *además* que caracteriza a la persona. Ha llegado a ella después de una larga búsqueda en la filosofía clásica y de un estudio detenido de la filosofía moderna.

40. *Antropología*, I, 231.



Ve que ésta ha incurrido en la *simetrización* del fundamento, es decir, en aplicar al estudio del hombre las categorías elaboradas por los clásicos para el estudio del mundo físico. Pero también vive inmersa en el *límite mental* que le impide descubrir el *además de la persona*.

C) Finalmente una tercera línea de contrastes entre Bergson y Polo podría hacerse en la línea del *origen del tiempo*: ¿cómo se origina el tiempo humano?

Bergson en la madurez de su vida se planteó el problema de Dios. Antes participaba de los prejuicios cientificistas: Dios era una cuestión superada por la ciencia. Sólo al final de su vida abordó la cuestión del Absoluto en una obra filosófica, en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, y lo hizo en términos místicos. En la *Evolución creadora*, al referirse al origen del *elán vital*, ya había señalado a Dios como principio creador de la vida.

En Polo el problema de Dios y la creación del mundo —y con el mundo el tiempo intracósmico— así como la posterior creación de la persona y el tiempo humano, que es *estricta novedad*, estarán presentes desde los inicios en su reflexión filosófica. Alguna vez ha comentado que agradece a quienes contribuyen a “hacer más nítida la intención teológica a la que obedecen (sus) estudios, la cual a veces queda apenas insinuada”⁴¹. En esta línea hay que explicitar que en el pensamiento de Polo el origen del tiempo —tanto el intracósmico como el humano— está en el Creador del mundo y de la persona, esa imagen y semejanza única que es cada quien de Dios.

6. Conclusión

Termino sosteniendo la tesis de que la intuición de la duración, esa modalidad del tiempo humano percibido en los datos inmediatos de la conciencia por Bergson, renovó un contexto cultural cientificista en la primera mitad del siglo XX, que negaba la libertad psicológica, y por tanto es un aporte importante para la filosofía contemporánea.

Sin embargo, al quedar anclado en los datos inmediatos, ese tiempo humano no logra desplegar adecuadamente otros niveles antropológicos más profundos de la persona: no arriba a su dimensión ontológica propiamente dicha.

41. LEONARDO POLO, *Prólogo*, en JORGE MARIO POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsa, Pamplona, 1996, XVIII.



Dado que la propuesta poliana de una libertad trascendental —junto a otros trascendentales personales— amplía y enriquece esa perspectiva de la libertad y del tiempo humanos, haciéndola pasar del nivel psicológico al nivel antropológico-trascendental, al que posiblemente Bergson aspiraba a llegar, la considero un referente apropiado para enriquecer la experiencia de la duración interior propuesta por Bergson.

Luz González Umeres
Departamento de Filosofía
Universidad de Piura
Apartado 353-Piura (Peru)

e-mail: gonzaluz@udep.edu.pe