

VITA VIVENTIBUS Y ÉLAN VITAL

Tomás de Aquino vs. Plotino en versiones de Leonardo Polo y Henri Bergson.

LUZ GONZÁLEZ UMERES

RESUMEN: En este artículo se abordan tres cuestiones relacionadas con la vida: El origen de la vida, los niveles de vida, y vida y conciencia del tiempo. Se rastrean esos temas en los textos de dos Cursos Universitarios: el *Cours sur Plotin* dictado por Bergson en 1898 y el *Curso de Psicología General* dictado por Leonardo Polo en 1975. Se concluye confrontando ambas perspectivas que llevan implícitas las visiones de Plotino y Tomás de Aquino desde Bergson y Polo, respectivamente.

Palabras clave: Vida, tiempo, Plotino, Tomás de Aquino, Bergson, Polo.

ABSTRACT: In this article three matters related to life are explained: the origins of life, the levels of life, and life and conscience of time. These themes are reviewed in the texts of two university courses, the *Cours sur Plotin* taught by Henri Bergson in 1898 and the *Course of General Psychology* taught by Leonardo Polo in 1975.

Keywords: Life, time, Plotino, Tomas Aquinas, Bergson, Polo.

Introducción

Se trabajan a continuación dos cuadernos de apuntes de clases: un *Curso sobre Plotino* dictado en 1898 en L'Ecole Normale en París por Henri Bergson, y un *Curso de Psicología General* dictado en 1975 por Leonardo Polo a estudiantes de la Universidad de Navarra. Los originales del primero son propiedad del *Museo Victor Cousin* de París. Su autenticidad ha sido ampliamente demostrada por Pierre Magnard y se ha publicado en agosto de 2000 bajo la dirección de Henri Hude¹. Los originales del Curso dictado por Leonardo Polo forman parte del *Archivo-Polo* del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, constituyendo un material inédito aún.

El estilo expositivo del Curso sobre Plotino está intercalado con comentarios de Bergson hechos desde su propia perspectiva filosófica. Estos textos, a su vez, son contemporáneos a la redacción de una de sus obras mayores

¹ HENRI BERGSON, Cours IV, *Cours sur la philosophie grecque*, PUF, París, 2000, p. 17 y ss. Este volumen contiene tres cursos, el primero sobre Plotino, el segundo sobre Historia de la Filosofía Griega y el tercero sobre la Escuela de Alejandría. La edición del Cours IV ha sido encomendada a Henri Hude.

“La Evolución Creadora”². Leonardo Polo, por su parte, sigue un método igualmente expositivo y comenta textos provenientes de la tradición aristotélico tomista, “pero con la amplificación de la experiencia que ha tenido lugar en la época moderna”³, lo cual le permite introducir numerosas glosas y críticas a temáticas contemporáneas, así como su propio modo de enfocar las cuestiones filosóficas relacionadas con la vida.

Si bien ambos *Cursos* abordan asuntos comunes tratados por la filosofía griega, hay una simpatía y clara preferencia de Bergson por las soluciones platónicas incoadas en clave alejandrina⁴. Por su parte, Polo anuncia desde el inicio su filiación aristotélico tomista: “la vida es real siempre...no cabe vida si es una vida meramente imaginaria”⁵. Por eso, sostiene, que una vida que se estableciera en condiciones “de una mera idealidad, de una manera platónica, una vida de lo abstracto, eso es una vida imposible”⁶.

En síntesis, en ambos *Cursos* se aborda la cuestión filosófica de la vida, y se aprecian dos modos clásicos de conectar vida y tiempo -en clave platónica y en clave aristotélica- pero también estas propuestas aparecen enriquecidas y actualizadas por la reflexión personal de dos grandes filósofos del siglo XX, Bergson y Polo.

1. El origen de la vida

Voy a reseñar el modo como Bergson presenta la cuestión del origen de la vida a los alumnos de L'Ecole Normale, y seguidamente citaré a Polo exponiendo esa misma cuestión -el origen de la vida- a los alumnos de la Universidad de Navarra en 1975.

Veamos a Bergson: “Yo me limitaré a estudiar la filosofía de Plotino en ella misma, en su núcleo central, la teoría del alma. Es decir, tanto la teoría del alma individual como la del alma universal. El Curso mostrará que ése es, efectivamente, el punto central de esta filosofía”⁷. Y más adelante formula una pregunta radical: “¿Qué es un ser vivo?” Responde con Plotino: “Un microcosmos ordenado como el mundo. Está dividido, pero cada parte es el todo. Pasa por fases, y cada una de ellas está implicada en la otra. Hay pues un principio que reúne esta multiplicidad”. Plotino llama a este principio la razón generatriz, *logos en spermati*. A este *logos* se le debe la unidad de las partes del alma. Es un “pensamiento en movimiento”⁸, un pensamiento con un dinamismo constante.

² En la nota n. 87 sostiene Hude: *Les pages qui précèdent sont, on en conviendra, un document de premier ordre et irremplacable, pour saisir sur le vif la genèse des thèses de L'évolution créatrice.* p. 267.

³ L. POLO, *Curso de Psicología General*, Pamplona, 1975, Lección Primera, pro manuscrito.

⁴ Cfr. Nota 76 de Hude.

⁵ Cfr. Lección Primer, *Curso de Psicología General*, pro manuscrito, p. 1

⁶ *Ibidem*, p. 1

⁷ H. BERGSON, *Cours sur Plotin*, p. 29. Ésta y todas las traducciones de los textos de Bergson que siguen, son mías.

⁸ *Ibidem*, p. 30.

Los seres vivos constituidos por esta razón generatriz, -aparece así en la Eneada IIIa- manifiestan cada uno un *logos*, y por eso mismo, un “cierto amor a la vida”⁹. Sin más preámbulos, se sostiene que surgen entonces el egoísmo y la lucha: Plotino se está fijando en las contradicciones que se dan en el mundo de las cosas humanas, que tan viva impresión le causan. Bergson, por su parte, matiza el drama que se aprecia con frecuencia en este mundo, sosteniendo que si bien todos los seres vivos luchan conjuntamente, “nosotros asistimos también a un concierto. Una armonía fundamental se revela. Al lado de los *logoi* particulares, hay un *logos* universal del cuerpo del mundo todo entero”¹⁰. Es decir, detrás de las luchas agónicas entre los hombres, hay un principio que lo ordena todo, que combina los opuestos, que armoniza las discrepancias y los extremos. Ese principio es el *logos* universal, es el alma del mundo que forja la armonía fundamental de los seres vivos.

Los opuestos y las paradojas explican, también a este nivel esencial, el dinamismo constitutivo de los seres. Añade Plotino -y Bergson con él- que la astrología sería una ayuda para captar la armonía fundamental de los vivientes, más allá de las discrepancias. A su vez, el amor mostraría las afinidades, y un cierto carácter mágico que de ellas se deriva. También en la música sería posible reconocer la armonía fundamental de lo viviente¹¹.

Ahora bien, reconocido el origen de los seres vivos en la razón generatriz, y explicadas las luchas entre vivientes que, pese a sus agresiones mutuas, estarían impregnadas de armonía y de amor, Bergson se plantea con Plotino cuál es el fin, la meta a la cual tienden estas razones, los *logoi*. ¿A dónde se orientan en su dinamismo tendencial? La respuesta es netamente platónica: tienden a corporeidades, a cuerpos vivos, esto es, a sistemas de fuerzas y de cualidades organizadas entre ellas¹². Estos cuerpos les han sido preparados por el alma universal, o razón universal.

Bergson describe así la tendencia de los *logoi* a los cuerpos: “Cada una de las almas particulares contenidas en cada una de las ideas particulares, percibiendo el cuerpo que el *logos* universal ha diseñado a su imagen, se ve fascinada por esta imagen. Y seducida por la idea de ser una cosa separada del todo en el espacio y en el tiempo, ella se deja caer. Así acontece la caída. El alma es aprisionada dentro del cuerpo en esa gran fantasmagoría que es el mundo

⁹ *Ibidem*, p. 30. El tema del “amor de la vida”, que corresponde a la voluntad, aparece expuesto de modo inmediato a la presentación del *logos*, sin una explicación de las diferencias de ambas nociones. Hago notar que Bergson está siguiendo a Plotino en la exposición del tema, y esa manera de exponer refleja una visión del *logos* y la voluntad funcionando en forma orgánica.

¹⁰ *Ibidem*, p. 30. Esta súbita aparición tanto del egoísmo como de la lucha, traen a la imaginación un escenario teatral en el cual ingresan los personajes de un drama. Posiblemente ésa es la intención del autor del texto. La presencia del vicio humano por excelencia, -el egoísmo- al lado del amor por la vida, y el elemento contradictorio de la lucha que el egoísmo genera en el ser humano, son formas de presentar literariamente las luchas agónicas incodas por las pasiones humanas.

¹¹ *Ibidem*, p. 30. El elemento dramático de la lucha conlleva momentos de armonía, los cuales aparecen sucesivamente. Por eso la imagen del concierto de música expresaría la armonía fundamental del cosmos, de la cual “participan” de algún modo los *logoi* particulares. Sin duda encontramos en estos pasajes de Plotino -expuestos por Bergson- el eco de los pitagóricos y sus aportes a la música occidental.

¹² *Ibidem*, p. 31. La traducción es mía. Bergson describe párrafos más adelante, con detalle, la teoría de la *endomatosis*.

material”¹³. La caída del alma en el cuerpo -sostenida por Platón y explicada como castigo de los dioses al alma- es sustituida en Plotino por la tendencia de los *logoi* hacia el existir separado del todo, en el espacio y en el tiempo, tendencia que se convierte en fascinación. La imagen diseñada por el *logos* universal seduce al *logos* particular y logra dejarse aprisionar por el cuerpo¹⁴. Continúa Bergson: “Ella toma esta fantasmagoría en serio, podrá siempre volver a Dios que es su padre¹⁵”. Pero con mayor frecuencia ella toma por realidad aquello que es la sombra de lo real y deviene en actriz del drama que se juega ante nuestros ojos¹⁶.

El drama de la vida entre sombras, en la apariencia de lo real, es el resultado de la caída del alma en la cárcel del cuerpo, que en Plotino como en Platón es el elemento dramático de la existencia del hombre. La aspiración humana fundamental será retornar a la contemplación del mundo celeste, de los *logoi* o de los *eidos*, liberado de la esclavitud del cuerpo que limita a su alma, a vivir esa vida fantasmagórica. Bergson muestra así las tres hipóstasis que emanan del Uno hasta llegar al alma o *logos* particular: la primera hipóstasis es el Uno, la segunda, la contemplación del Uno que son las Ideas; y la tercera es el alma¹⁷.

No resulta ocioso hacer notar unos comentarios de Bergson sobre la relación de Platón y Plotino: Platón es el filósofo más citado y valorado por Plotino. Tanta es la coincidencia entre ambos que Plotino no tiene necesidad de nombrar a Platón cuando cita sus ideas. No tiene divergencias, a su parecer, con el maestro¹⁸.

Ahora veamos a Polo presentando la cuestión de la vida a los alumnos que siguen el Curso de Psicología General en 1975: “Antes de intentar la confrontación o la verificación del concepto filosófico de la vida con la amplificación de la experiencia que ha tenido lugar en la época moderna -la experiencia de los fenómenos vitales y paravitales- hay que proceder al análisis interno de la noción”¹⁹. Continúa: “la vida es automoción, *vita in motu*. El fenómeno de la vida se da siempre en el orden del movimiento pero este movimiento vital es un movimiento autorregulado...”²⁰. Polo profundiza seguidamente en la noción de la vida como automoción, que es aristotélica,

¹³ *Ibidem*, p. 33. Plotino parece haber estado muy impresionado por las contradicciones que se dan en las cosas humanas, comenta Bergson. Cfr. Eneada III. El mal psíquico tiene el ritmo de una danza pírrica, sostiene, y nosotros somos espectadores de esas contradicciones que son como los gritos de los actores en el teatro.

¹⁴ *Ibidem*, p. 33. Plotino sostiene que debemos comprender a cada uno de los actores y seguir las líneas del mundo en todas sus articulaciones.

¹⁵ *Ibidem*, p. 33. La escuela de Alejandría, en la cual se convivía también con elementos del cristianismo, asimiló este aspecto paternal a la Idea de Uno o Idea de Bien platónica.

¹⁶ *Ibidem*, p. 33.

¹⁷ *Ibidem*, p. 35. Aquí estaría el núcleo de la teoría del alma y de su destino: volver al Uno a través de la contemplación de las Ideas.

¹⁸ *Ibidem*, p. 35. Hago notar que análoga coincidencia existe, posiblemente, entre Plotino y Bergson. “La Evolución Creadora” tiene una fuerte impronta plotiniana, pero no aparece la cita y la referencia a Plotino en el texto de esa obra mayor de Bergson.

¹⁹ *Ibidem*, p. 35.

²⁰ *Ibidem*, p. 1. Polo se refiere a la vida como *enérgεια*, en el Prólogo al libro de R. YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, p. 20.

ayudándose de la “sentencia tomista según la cual la vida es ser para los vivientes: *vivere viventibus est esse*”²¹.

La exégesis de esta tesis pone de manifiesto –subraya Polo– que la vida es un fenómeno unitario. “El viviente está reunido, digámoslo así, consigo mismo, no separado de sí mismo. El viviente vive en tanto que no se dispersa, en tanto que no se disgrega. Aunque la vida signifique muchas veces un comercio o una relación con el medio..., sin embargo, la relación del vivo con el medio implica una cierta unidad, un cierto aislamiento, una cierta diferenciación del viviente con relación al medio”²².

También se deduce de la sentencia tomista otra importante tesis: “que la vida sea ser para los vivientes quiere decir que la vida se convierte también con el ser en un sentido: que no cabe vida si es una vida meramente imaginaria, una vida que se estableciera en condiciones de una mera idealidad, de una manera platónica, una vida de lo abstracto, una vida en situación abstracta es imposible. Esta observación es aristotélica”²³. En efecto, Aristóteles “dice una frase que encierra una gran parte de su crítica contra Platón: La idea de caballo no es el caballo real. Esto significa que la vida es real, que no hay vida irreal, que la irrealidad no es el asiento ni la región de lo viviente”²⁴. Polo remacha esta crítica a Platón diciendo: “no existe el género hombre, o la sociedad humana por así decirlo, como pura vinculación de la humanidad; la idea de humanidad no vive. Lo que vive son los hombres, por eso la vida se convierte con la realidad y es una imposibilidad absoluta la vida puramente ideal”²⁵.

Polo añade otra cuestión para la profundización de la noción de vida: “El carácter real de la vida es absolutamente incompatible con la idea de que la automoción sea un movimiento del movimiento. La realidad de la vida tiene que servirnos para romper esta aporía, esta dificultad del proceso al infinito en la regulación o conformación del movimiento vital. Si atendemos a esto tenemos que decir que todo viviente es sustancial”²⁶. La consideración de lo real en tanto que no dependiente de otro se llama sustancia. “Siempre que hay vida hay sustancia vital. Y si no hay sustancia viviente no hay vida”²⁷.

La escolástica suele denominar a la sustancialidad de la vida, “acto primero”: *vita in acto primo*²⁸. Por eso la vida se puede decir en dos sentidos: la vida en acto primero y la vida en acto segundo. La vida en acto primero es la vida como sustancia. La vida en acto segundo es la vida como operación. No se puede hablar de la vida como operación si no se habla de la vida como sustancia. Por lo tanto, el primer sentido de la vida es la sustancia.

²¹ *Ibidem*, p. 2. La sentencia está recogida en: TOMAS DE AQUINO, *In I Libros Sententiarum*, d. 26, a. 3, sc 1.

²² *Ibidem*, p. 2. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1168 a 6. Polo comenta estas cuestiones en el *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, Primera Parte, p. 250.

²³ *Ibidem*, p. 8. Están desarrolladas estas ideas en *Curso de Teoría del Conocimiento, IV*, Primera parte, p. 251.

²⁴ *Ibidem*, p. 8.

²⁵ *Ibidem*, p. 8.

²⁶ *Ibidem*, p. 10. Para un mayor desarrollo de estos temas Cfr. *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, Primera parte, p. 256.

²⁷ *Ibidem*, p. 16.

²⁸ *Ibidem*, p. 16. Cfr. *Curso de Teoría del Conocimiento, IV*. Primera Parte, p. 254.

¿Cuál es la relación de la vida con el alma? A continuación Polo refiere el origen de esa conexión: “lo que llamamos psicología toma su nombre de la *psique*. Y la *psique* es la interpretación del elemento formal de la sustancialidad vital. *Psique* es la noción que designa el elemento formal mismo de la vida en acto primero...la primera noción de alma es ésta: el elemento unitario, o la unidad misma del ser viviente”²⁹.

Polo extrae otra consecuencia de la noción aristotélica de la vida como automoción: se trata de un elemento perfectamente activo. Es enérgico, la vida es *enérgia*. Esta expresión *enérgia* es una de las que usa Aristóteles para hablar del acto. La vida en cuanto que automoción es espontaneidad emergente, es auto-ejercicio, regulación que a la vez es principio de ejercicio³⁰. La *enérgia* de la vida es inseparable de la unidad del viviente y de la realidad del ser vivo.

La cuestión del origen de la vida, la trata Polo en la Lección Sexta, después de abordar en las Lecciones anteriores la inmanencia vital, las teorías del alma, los grados de la vida y la vida vegetativa. Precisamente el problema del origen de la vida resulta de la necesidad de explicar la función generativa, propia de la vida vegetativa. Veamos lo que dice al respecto.

El positivismo plantea la cuestión de la función generativa de la vida vegetal como pura generación espontánea. Originada en la materia, que sería una “masa”, entendiéndose por masa el concepto de índole físico-matemático formulado por esta disciplina. Así, la vida emergería de lo inferior a lo superior. La materia sería una pura causa material de la vida. O dicho en otras palabras, la vida provendría de la materia, sin otra causa de índole superior a ella.

Polo objeta a esta interpretación materialista del positivismo que: “a la generación espontánea se le llama generación de una manera absolutamente equívoca. Insisto en que generación en sentido propio es la generación de un individuo a partir de otro individuo dentro de una especie. Y, por lo tanto, eso ya está dentro del curso de la vida, presupone la vida”³¹. El positivismo, al hablar de “generación espontánea no presupone la vida, puesto que la generación espontánea es la producción de la vida a partir de la materia, de una manera total, sin que intervenga ningún otro factor, ni ninguna otra causa”³².

A partir de aquí Polo va a presentar la noción aristotélica sobre el origen de la vida: “No es generación espontánea la tesis de la generación espontánea tal como la entiende un filósofo aristotélico: admite que la vida procede de la materia, pero que la materia no es la causa total del origen de la vida. Es decir, que efectivamente a partir de una materia pre-existente ha aparecido el primer viviente o los primeros vivientes, pero que esa materia pre-existente no agota la constelación de factores necesarios para explicar al primer viviente”³³.

²⁹ *Ibidem*, p. 18. Cfr. *Curso de Teoría del Conocimiento*, IV, Primera Parte, p. 252.

³⁰ *Ibidem*, p. 19.

³¹ L. POLO, *Curso de Psicología General*, Lección Sexta, pro manuscrito, p. 2.

³² *Ibidem*, p. 2. En los textos de los apuntes de este Curso no aparecen detalles sobre las citas exactas del Estagirita. En sus clases, el profesor Polo no acostumbraba hacerlo, aunque conocía con gran erudición cada uno de los pasajes y las obras mismas de Aristóteles. Al menos es el recuerdo que guardo de sus Cursos Doctorales dictados en la Universidad de Piura (1983-1998).

³³ *Ibidem*, p. 2.

Hay que puntualizar, sin embargo, en el contenido del término materia desde la perspectiva aristotélica: “dentro de la filosofía aristotélica... lo que es inferior a la vida se llama materia, la simple materia, antes de que intervengan los principios organizativos unitarios de la estructura de los vivientes que llamamos alma”³⁴. “Aristóteles pensaba que los astros, las estrellas y el sol, todos los cuerpos que están animados de un movimiento circular, no son la tierra. La tierra está en el centro del universo, precisamente porque no tiene movimiento circular... es una tesis cosmológica cualitativista: se refiere a jerarquía, a importancia de los elementos materiales. Los cuatro elementos de la tierra no existen en las estrellas. En las estrellas existe otro quinto elemento que se llama quinta esencia que se caracteriza por ser mucho más noble que los elementos terrestres y estar animado por un movimiento circular que los terrestres no tienen”³⁵.

Polo expone que “Aristóteles admitía la generación espontánea en un sentido que no es la generación espontánea propiamente. Admitía que el viviente orgánico terrestre surge por la influencia de un agente celeste sobre los elementos terrestres. Y en este sentido Aristóteles admitía, por ejemplo, que el renacuajo, las ranas, se originaban del cieno, del lodo de la charca. Pero esto no es generación espontánea en sentido propio. Porque el lodo de la charca no era el factor total. Era el lodo de la charca bajo la acción del sol”³⁶. Polo sostiene que hoy no se pueden admitir esas cosmologías fundadas en las diferencias entre los movimientos circulares y los movimientos no circulares, pues son un recuerdo histórico. Y añade: “Nos quedaríamos simplemente abocados a la necesidad de admitir que no se trata de un astro, ese factor causal decisivo de la *biopoiesis*, sino que se trata de un ser inteligente”³⁷.

Sin embargo, lo que sí se puede redescubrir hoy es el concepto aristotélico de materia: “lo que Aristóteles llama materia es simplemente la causa que opera según el orden temporal. Eso es la materia. Noción si cabe de las más elegantes que se han dado y de las más obvias. Materia, dice Aristóteles es aquel elemento causal que procede según la misma línea del tiempo. No es más que eso.. pero es genial”³⁸. Polo concluye diciendo: “la aparición de la vida es un hecho simplemente. ¿Cómo aparece? Pues *ex quo* de la materia, con relación al fin. Aparece teleológicamente, por la apertura misma del proceso natural... el fin siempre remite al creador, remite a Dios”³⁹.

³⁴ *Ibidem*, p. 2.

³⁵ *Ibidem*, p. 2. Para una ampliación de las tesis aristotélicas sobre los movimientos terrestres cfr. ARISTÓTELES, *Física*, Libros VII y VIII.

³⁶ *Ibidem*, p. 2.

³⁷ *Ibidem*, p. 3.

³⁸ L. POLO, *Curso de Psicología General*, Lección Sexta, pro manuscrito, p. 3. A partir de aquí Polo expone la conveniencia de redescubrir la tetracausalidad aristotélica, de gran importancia para superar las explicaciones del mecanicismo y del materialismo en relación a los procesos naturales del mundo cósmico.

³⁹ *Ibidem*, p. 7. En el libro VIII de la *Física*, Aristóteles desarrolla la noción del primer movimiento, que es eterno, uno e inmóvil. Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, 258 b, 10.

2. Los niveles de vida

Abordaremos ahora la cuestión de los niveles de la vida. En primer lugar reseñaré la exposición de Leonardo Polo al respecto. Luego veremos a Bergson. En la Lección segunda del *Curso de Psicología General* Polo trata sobre la inmanencia vital y sus grados. Sostiene que desde un punto de vista filosófico “la inmanencia es el término de la vida que se queda en el mismo que la ha ejercido. El término de la acción vital es por lo tanto perfectivo para el viviente”⁴⁰. La inmanencia vital es sinónimo de autoposesión y a su vez gradúa la vida misma. Por eso las diferencias entre los grados de autoposesión son diferencias esenciales que dan lugar a esencias vitales diferentes, a modos de vivir distintos que son analógicos.

Sostiene con Aristóteles y Tomás de Aquino que la perfección, la eficiencia vital o la energía vital es un grado de eficiencia superior a las eficiencias no vitales. Por eso hay gradualidad, jerarquía y analogía en el mundo corpóreo⁴¹. “Hay que decir que el bien del viviente es un bien superior y la forma de tener ese bien es una forma superior a la forma que corresponde a los no vivientes”⁴². Polo argumenta en torno a los grados de vida y sostiene: “A la razón de perfección le corresponde la razón de universalidad. Por tanto, decir que el viviente posee inmanentemente la perfección equivale a decir que la perfección del viviente es la que lo hace superar su mera individualidad. Y aquí hay grados: los grados de la inmanencia son grados de vitalidad, y los grados de vitalidad y de inmanencia son grados de universalidad de la perfección final del viviente”⁴³.

Mas adelante, en la Lección cuarta, Polo distingue los grados de la vida y explica: “la vida es un fenómeno unitario. Pero que sea un fenómeno unitario no quiere decir que sea un fenómeno único. Hay muchísimas formas de vida, en todas la cuales se realiza el concepto de automoción pero de una manera más o menos intensa. Y estos grados de vida no son continuos, no son grados en el sentido cuantitativo...son grados que determinan especies distintas, clases de vida.... en todos los cuales la vida se realiza”⁴⁴.

Los grados de vida se inician con la vida vegetal, “que se llama así porque es la única que manifiestan las plantas, aunque es el supuesto de toda vida orgánica”⁴⁵. El segundo grado de autoposesión se refiere al ejercicio vital y a “la suscitación vital de la forma a la que obedece dicho ejercicio. Y esto es lo que se llama vida sensitiva”. “La vida sensible se caracteriza porque se posee vitalmente, es decir, forma parte de la inmanencia vital, no solamente el realizar el movimiento, sino también el suscitar la forma a la que obedece el movimiento”, y a esto se llama también conocimiento sensible⁴⁶. “Y por último hay un tercer grado de vida que es aquél en el que no solamente se conoce sensiblemente sino que también se posee vitalmente la finalidad... Esa es la vida intelectual. La vida

⁴⁰ L. POLO, *Curso de Psicología General*, Lección segunda, pro manuscrito, p. 1.

⁴¹ L. POLO, *Curso de Psicología Geneal*, Lección cuarta, pro manuscrito, p. 1.

⁴² *Ibidem*, p. 2.

⁴³ *Ibidem*, p. 2. Polo desarrolla estas nociones en el *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, Primera Parte, p. 260.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 4.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 5. Para un desarrollo amplio de las funciones de nutrición y crecimiento cfr. *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, Primera Parte, p. 275.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 5. Se desarrollan estos puntos en *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, Primera Parte, p. 292 y ss.

intelectiva, dentro de los vivientes corpóreos solamente la tiene el hombre, por lo menos solamente la manifiesta el hombre”⁴⁷.

Hasta aquí la síntesis de lo expuesto por Polo sobre los niveles de vida. Ahora nos corresponde preguntar ¿cómo presenta Bergson la concepción plotiniana de la vida, de los niveles de vida? ¿los distingue o no? No olvidemos, sin embargo, el esquema platónico implícito en la visión de Plotino: el hombre es su alma y el cuerpo es cárcel respecto de la cual el alma ansía huir. El mundo de los sentidos es pura *doxa*, opinión plagada de errores, y solamente las Ideas –la idealidad abstracta– es referencia verdadera para el *logos* humano. Las sombras de la realidad que vislumbramos a través de la vida mortal, son una alusión a la realidad en sí, de lo que tan fragmentariamente conocemos.

En el *Cours sur Plotin* que venimos analizando encontramos fragmentos que colocaré frente a los ya expuestos por Polo sobre los niveles de vida. Bergson desarrolla la distinción de niveles de vida en el alma humana, implícitamente, al sostener que el alma para Plotino es “un melange” una mezcla. En palabras textuales sostiene: “El alma es una mezcla. Nosotros diríamos que en primer lugar existe la idea, después la razón, después la forma, después la materia”⁴⁸.

En efecto, el alma producida por el Uno después de dos emanaciones sucesivas, deviene una mezcla de elementos: primero idea, después razón, después forma y luego materia. Bergson explicita esta concepción plotiniana del alma y dice: “El alma es la Idea por la cima, ella está en la Idea y puede regresar allí; es *logos* por la mitad, forma y materia por la base”⁴⁹. El alma, pues, es Idea en su cumbre, –puede ir y venir a esa cima– es *logos* en el medio, y forma- materia en la base. Bergson hace referencia a la filiación de cada uno de estos elementos que constituyen la mezcla que es el alma: los *logoi* son parecidos a los *logoi* estoicos y a los *eidos* platónicos, aunque –anota– es grande su diferencia también⁵⁰.

En el extremo opuesto a los *logoi* estaría la materia aristotélica, que habría devenido en fuerza pura⁵¹. Sostiene Bergson, “aquello que pertenece en propiedad a Plotino, es el paso, el esfuerzo por liberarse del dualismo latente en sus predecesores”⁵². Así pues, el dualismo de Platón habría devenido en una mezcla en un “mélange”, sintetizando elementos dispares.

Bergson alaba claramente esta síntesis que en realidad es un paso sincrético de Plotino y declara: “Si tomamos las Ideas y el Uno, tenemos el mundo inteligible de Platón y Aristóteles; y debajo está el mundo sensible. Plotino quiso derivar un mundo del otro, pasar del *eidos* al *logos*, del *Noûs* a la *psyché*. Ésta es su gran originalidad”⁵³. Lo original de Plotino sería concebir el mundo material como mundo de la acción, de la producción, mientras el mundo de las Ideas es aquel de la contemplación.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁸ H. BERGSON, *Cours sur Plotin*, p. 32.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 32. El sincretismo de Plotino es patente.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 33. Bergson sostendrá que Plotino es el más completo de los filósofos griegos.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

¿Cómo pasar de la especulación a la acción, de lo que está más allá del espacio y del tiempo a aquello que se distiende y degenera?⁵⁴. A este dilema humano Bergson responde así: “Plotino ha resuelto esta cuestión psicológicamente, intentando el paso de lo inteligible a lo sensible de un modo puramente analítico, por un simple debilitamiento”⁵⁵. El paso de lo inteligible a lo sensible sería un debilitarse lo inteligible, que conduce a la acción práctica. Insiste Bergson y dice: “Mirad la IIIa. Enéada donde él declara que la acción y la producción no son otra cosa que un debilitamiento de la especulación. Actuar, para el hombre, es debilitar su pensamiento, es ser un ser distendido”⁵⁶. No cabe duda que Bergson encontró en Plotino la fuente de inspiración que reforzaba sus propias intuiciones filosóficas, pues le sirvió de una especie de falsilla sobre la cual calzaba sus propias respuestas a las aporéticas dificultades que supone el intento la conectar el mundo ideal con el mundo de lo viviente⁵⁷.

La vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida intelectual van a mantenerse en la perspectiva de Plotino en una continua interacción, como en un mismo plano, unificadas en una sola línea de vida, -la del cuerpo humano-, impulsadas ora por la acción y distendidas en el espacio y en el tiempo, atentas a la producción material, ora imbuidas en la contemplación, fuera del espacio y del tiempo, paralizada la acción, sumida el alma en una profunda visión del Bien, del Uno, en actitud pasiva y extática.

¿Cuál es pues el elemento que sirve para distinguir los tipos de vida del hombre? Este elemento no va a ser el nivel de autoposesión vital, o de intencionalidad, o de jerarquía de funciones. No. Esto es aristotélico y Bergson lo critica⁵⁸. Lo que Plotino toma como elemento divisorio de las formas de vida en el hombre va a ser la acción o la contemplación, y ése es el criterio que Bergson alaba. Y va mucho más allá: lo adopta él mismo como consigna intelectual, en pleno siglo XIX, para oponerse al mecanicismo de su tiempo y para rechazar las tesis materialistas en relación a la vida⁵⁹.

Pienso que resulta pertinente hacer notar, asimismo, que Bergson heredó una interpretación de Aristóteles propia del siglo XIX, que le fue entregada por Felix Ravaisson sobre todo. Por otra parte, la tradición francesa se inclinaba claramente por la filosofía platónica. Las tesis aristotélicas eran consideradas, incompatibles con el desarrollo de las ciencias experimentales y con el pensamiento moderno en general⁶⁰.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 34. La coincidencia de Bergson con Plotino es evidente.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ La tesis de que la acción práctica es la transformación material del mundo es una tesis bergsoniana.

⁵⁸ Bergson critica en *La Evolución Creadora* la perspectiva aristotélica de dividir la vida en tres niveles hechos y acabados. Eso es intelectualismo desde su punto de vista.

⁵⁹ Bergson lo dice claramente en la Introducción a *La Evolución Creadora*.

⁶⁰ Cfr. F. RAVAISSON, *De l'habitude*, La Philosophie en France aux XIX Siècle (1838) Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Francaise, Fayard, Paris, 1984.

3. Vida y conciencia del tiempo

Bergson alaba a Plotino, no sólo por la síntesis entre acción y vida productiva, sino también, y sobre todo, porque lo considero el único filósofo de la antigüedad que ha prestado atención al fenómeno psicológico de la conciencia: "La verdad es que Plotino es el único de los filósofos antiguos que ha intentado dilucidar el concepto de conciencia, y estudiar el hecho de la conciencia independientemente del pensamiento, y él ha debido crear una terminología: de allí una cierta cortedad o torpeza, y ciertas dubitaciones. Pero su pensamiento es claro"⁶¹.

Los textos de Bergson son nítidos y como filósofo moderno que él es, releendo a Plotino, piensa encontrar en este autor clásico una noción clara de conciencia, noción por su parte tan apreciada por la filosofía francesa después de Descartes, y por Bergson en particular. Es verdad, dice, que se notan vacilaciones al estudiar el hecho de la conciencia, pero el pensamiento de Plotino al respecto es bastante nítido.

Las funciones de la *antilephis*, término que utiliza Plotino para denominar la conciencia, serán: la inquietud por el cuerpo; el placer y el dolor; la percepción de los cuerpos exteriores, la memoria y la inteligencia discursiva. Cierra esta enumeración afirmando: "Pues ninguna de estas funciones puede pertenecer al alma universal"⁶².

En efecto, Plotino distinguirá las funciones del alma universal o alma del mundo de cada una de las funciones de la conciencia del sujeto. Por ejemplo, aquello que Plotino llama la inquietud por el cuerpo, -se refiere a las necesidades vitales del cuerpo humano- esa inquietud será propia de la conciencia individual, pues "la ley misma de la vida es la inquietud. Pero el cuerpo del alma universal es la totalidad de la materia. Nadie lo puede amenazar. El se esconde, interiormente, a él mismo. En tanto que encerrado en el alma del mundo, es eterno"⁶³. En el caso del dolor éste se produce mientras el cuerpo siente la amenaza de la pérdida de la imagen del alma, es decir, de la separación posible entre cuerpo y alma. En otros términos, cuando se inicia el peligro de muerte sobreviene el dolor. El placer, en cambio, se produce cuando el alma se readapta al cuerpo.

Puesto que aquí nos interesa la relación de la vida y el tiempo me detendré en la función de la memoria, que es una función propia de la conciencia, de la *antilephis*. Cito a Bergson: "Plotino aclara la relación de la conciencia y la memoria, y ve que no hay conciencia allí donde no hay una prolongación del pasado en el presente, una memoria"⁶⁴. Y continúa: la memoria es indispensable para plantear la conciencia del tiempo, o relación de la conciencia con el tiempo. Cita la IV *Enéada*, 4: "Pero la memoria pertenece a un ser que está en progreso, que está caído y se busca a sí mismo"⁶⁵.

⁶¹ H. BERGSON, *Cours sur Plotin*, p. 54.

⁶² *Ibidem*, p. 55.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁵ *Ibidem*.

Y en la misma *Enéada*, en IV, 4, 6, explica las condiciones de la memoria: “ella tiene por condición al tiempo”⁶⁶. Ahora bien: “el alma del mundo no se ocupa del tiempo. El tiempo está en ella, surge de ella, pero ella no está en él, lo domina, lo expresa, pero eminentemente bajo la forma de eternidad”⁶⁷. El alma del mundo no tiene las funciones del alma individual en relación al tiempo: vive en forma de eternidad. Plotino estudia, pues, la llamada conciencia psicológica, siendo en ese punto un caso aislado entre los griegos. Conecta la vida con el tiempo, precisamente en la conciencia psicológica del hombre.

Volvamos ahora al *Curso de Psicología General* y veamos qué indica Polo sobre la vida y la conciencia. Al abordar el alma sensitiva y sus funciones, en la Lección Octava admite “la existencia de dos tipos de almas: alma vegetativa y alma sensitiva”⁶⁸. Esta última tiene facultades y las que harán posible el conocimiento sensible. Las facultades del viviente sensible son de tres tipos; sentir, apetecer y automoción local⁶⁹. Las sensaciones corresponden al ejercicio de la facultad de sentir, y constata Polo: “lo que nos ha ocurrido cuando han aparecido las sensaciones, es que nos hemos encontrado con el fenómeno del conocimiento”⁷⁰. Polo continúa dejando constancia de la admiración que suscita este hallazgo: “el conocimiento es un hecho de los más asombrosos y además de los más irreductibles a otros. El conocimiento, en último término, tiene algo de misterioso. No acabamos de descifrarlo justamente porque no podemos acabarnos de descifrar a nosotros mismos como cognoscentes”⁷¹.

Hace notar el Polo que no es posible seguir adelante sin formular una noción de conocimiento, y la clave la encuentra en Aristóteles, cuyo pensamiento -sostiene- es de una elegancia, precisión y economía de medios admirable: “El conocimiento es la posesión inmaterial de una forma. No se puede decir más con menos palabras. La posesión inmaterial se llama también posesión objetiva o también posesión intencional”⁷². En la filosofía aristotélica la posesión intencional tiene que ver con un modo especial de ser que es el ser intencional: “El *esse intentionale*, que tantas vueltas se le ha dado y que la filosofía moderna ha vuelto a él, aunque yo creo -dice Polo- que entendiéndolo mal”⁷³.

La posesión inmaterial por su parte es propia de la filosofía aristotélica y significa posesión inmaterial de forma: “Se entiende por posesión inmaterial de una forma a aquella posesión de una forma en que el sujeto no es la materia. Es el modo de tener una forma de tal manera que el que la tiene no es material”⁷⁴. O dicho de otro modo: “posesión inmaterial de formas quiere decir posesión inmediata, posesión objetiva de formas”. Y ¿qué quiere decir “objetivo”? “A la palabra objetivo se le han dado tantas vueltas, porque ha sido uno de los grandes centros de meditación de los filósofos” y escoge su significado literal: “El objeto es lo que está puesto delante”⁷⁵.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ L. POLO, *Curso de Psicología General*, Lección octava, pro manuscrito, p.1. Matiza el autor su expresión diciendo que habla de un “modo muy general al referirse a dos almas”.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 2.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 3.

⁷¹ *Ibidem*, p. 3.

⁷² *Ibidem*, p. 3.

⁷³ *Ibidem*, p. 3.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

Por eso, añade Polo, “la posesión inmaterial es una posesión *teniendo delante*. Es un poseer que justamente como no es el aprisionamiento en la materia por parte de lo que se posee, *lo destaca*. Es poseer. Pero es poseer sin que esté pegado, poseer por así decirlo, destacado, teniéndolo liberado. Teniéndolo, si se quiere, representativamente. O *presentativamente*”⁷⁶.

Lo que quiero hacer notar, al citar los textos precedentes, es que estamos ante un modo realista de entender el conocimiento, y también la conciencia. Ya a un nivel sensible las facultades orgánicas nos ofrecen datos sobre el mundo exterior que la conciencia advierte, pero ésta tiene la posibilidad, a través de las facultades superiores propias de la vida intelectual, de elucidarlas. O liberarlas presentativamente, utilizando terminología poliana. La llamada conciencia psicológica tendría ella misma otro nombre: *conocimiento sensible*.

Para contrastar mejor las dos visiones filosóficas que venimos comparando, explicitaré un poco más las facultades sensibles. Para ello acudimos a la Lección décima que distingue la sensibilidad externa y la sensibilidad interna. Polo comenta lo que es la especie impresa: es la relación de la forma extraña con la facultad desde el punto de vista de la materialidad de la facultad y también la tradicional sentencia escolástica: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Ese modo del recipiente, dice, “es la formalidad misma suya. Resultará que la objetivación está estrictamente conmensurada con dicha forma”⁷⁷. De allí se derivará el hecho de que “conocer es cierto tipo de una abstracción”⁷⁸.

Por otro lado, todas las sensaciones tienen una conexión entre ellas, una cierta unidad: “La sensibilidad desde cierto punto de vista es una pluralidad, pero precisamente porque se trata de una pluralidad de facultades, solamente es plural en tanto que es gradual, y esto permite una consideración unitaria. Permite, por lo menos una coordinación de toda la sensibilidad”⁷⁹. Y comenta Polo: “La doctrina escolástica acerca del problema de la unidad de los sentidos es muy aguda y se desarrolla en base a la distinción entre los sentidos externos y los sentidos internos”⁸⁰.

Los clásicos cinco sentidos son reseñados por Polo -vista, oído, olfato, gusto y tacto- y ellos constituyen la sensibilidad externa. Sobre la sensibilidad interna -los sentidos internos- sostiene: “son cuatro: la cogitativa o estimativa, la memoria, la imaginación y el sentido común. Esta es la enumeración completa que da Santo Tomás. Porque estos cuatro Aristóteles no los descubrió. Aristóteles no vio la cogitativa. La cogitativa es un tema elaborado fundamentalmente por Tomás de Aquino, con algunos antecedentes medievales en Avicena y en Averroes, pero sobre todo es obra suya”⁸¹. La estimativa es el grado superior de la sensibilidad en el animal. En cambio en el hombre, “aunque sea también el grado superior de la sensibilidad, no es el grado máximo pues encima está la inteligencia”⁸².

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ L. POLO, *Curso de Psicología General*, Lección décima, Pro manuscrito, p. 3.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 4.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 5.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 6.

⁸¹ *Ibidem*, p. 7.

⁸² *Ibidem*, p. 8.

En este punto Polo hace una distinción interesante, pues establece un criterio que diferencia lo interno y lo externo en la sensibilidad. Dice “El criterio de distinción entre lo interno y lo externo en la sensibilidad es el siguiente: la sensibilidad externa tiene por objeto lo externo y, por lo tanto, la especie impresa viene del medio. En cambio, la sensibilidad interna es aquella cuyo objeto es interno a la sensibilidad, no al cuerpo sino a la sensibilidad, y por lo tanto su especie impresa no viene del medio directamente”⁸³.

En la perspectiva realista de Polo, -en lo que llama “lo interno”-, la captación del tiempo se dará a través de la memoria. También de la cogitativa y de la imaginación, es decir de tres sentidos internos. Será un tiempo percibido, un conocimiento sensible del tiempo. Polo no utiliza para explicar todos esos complejos fenómenos de la sensibilidad el término *conciencia*. Bergson en cambio, sí lo utilizará -insistentemente-, desde 1888, cuando presentó su tesis doctoral sobre los datos inmediatos de la conciencia⁸⁴.

Veremos a continuación los contrastes que se dan entre las nociones de vida del *Cours sur Plotin* y del *Curso de Psicología General*. Los ordenaremos siguiendo la temática de los apartados que anteceden: a) orígenes de la vida, b) niveles de vida, c) vida y conciencia del tiempo. Pasemos pues a exponerlos de modo sintético.

4. Contraste de perspectivas

a) En relación al origen de la vida en Plotino, lo expuesto por Bergson hace referencia a un inicio por emanación del Uno. El Alma del mundo, tercera de las emanaciones del Uno sería la encargada de diseñar su propia imagen en múltiples versiones, en los cuerpos a los cuales son atraídos los *logoi* individuales. El deseo de separarse del todo, de individualizarse y vivir la propia vida es lo que arroja a los *logoi* de lo eterno al mundo temporal. La fascinación de esa atracción es la que desencadena la encarnación en los cuerpos singulares de esos *logoi* que son espíritu puro. Este sería el origen de la vida en el mundo temporal, de la vida humana en particular.

En el caso del Curso dictado por Polo, la cuestión del origen de la vida la afronta refiriéndose a las cuestiones de la generación espontánea y a un falso creacionismo, manejadas por el mundo científico contemporáneo. Polo recoge la postura aristotélica para la cual la vida se origina en un principio superior a la materia. La vida no puede originarse de algo inferior, como es la materia misma, sino que proviene de elementos causales superiores, de índole más alta. Explica que dentro de la cosmología aristotélica ese principio es el llamado quinto elemento, o quinta esencia propio del mundo celeste. Pero esa cosmología de los elementos, superada ya por la física actual, es un recuerdo histórico. Sin embargo, Polo da una indicación: aunque ese elemento causal no es un astro, sí se trataría de un factor causal decisivo; se trataría en realidad de un ser inteligente. Por eso se abre aquí un espacio interesante para la creación *ex nihilo*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Cfr. H. BERGSON, *Essai sur les donées immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1888. Sobre la conciencia en Plotino Cfr. R. VIOLETTE, *Les formes de la conscience chez Plotin*, en: *Revue des Etudes Grecques*, Tome CVII, N° 509-510, Paris, Janvier-juin 1994, p. 222 y ss.

b) En el apartado sobre niveles de vida, Polo expone con nitidez los tres niveles de vida y sus funciones: vida vegetativa, vida sensitiva y vida intelectual. Por su parte Bergson, encuentra otro criterio diferente en relación a las funciones vitales para clasificar la vida: la acción o vida productiva y la contemplación. El cuerpo acusa necesidades vitales y genera inquietudes orientadas a su mantenimiento. El alma por su parte, ansía en su condición encarnada, volver hacia el Uno, desprendiéndose de los avatares temporales. Así es atraída hacia el Uno entresacada de la multiplicidad de los seres vivos. Hay, pues, un contrapunto en el hombre y en su alma, que va desde la acción productiva que le lleva al proveimiento de sus necesidades materiales, hasta la vida contemplativa, que sacia sus necesidades espirituales. En la vida activa, la corporeidad y lo vital corpóreo se sitúan en un primer plano, y ocultan al alma; y al revés, en la actitud contemplativa, se dejan de lado las actividades productivas, que restan energías para ese esfuerzo interior de retornar al Uno, el cual se muestra rico en frutos para el hombre: el *logos* puede desplegar todo su dinamismo, ocultando lo corpóreo, dejándolo disminuido a su mínima expresión.

c) En lo relativo a la vida y a la conciencia hay que decir que Bergson se sitúa en una perspectiva en la cual es posible distinguir la conciencia como escenario de datos empíricos inmediatos obtenidos por el *nous* o actividad discursiva del *logos*. Se inserta así en la tradición platónica, y en particular la alejandrina. Acepta ese modo de plantear la obtención por parte del hombre de información interior sobre el mundo exterior y sobre sí mismo. Polo, por su parte, recoge el modo aristotélico de plantear la vida sensible, la sensibilidad y la generación del conocimiento: lo será a través de las facultades sensibles. Los sentidos externos son complementados por los sentidos internos, en una labor de depuración y afinamiento de lo captado por la sensación. Sigue Polo el importante desarrollo tomista de esta cuestión, al que considera un avance en relación a las averiguaciones aristotélicas, trabajándolo, asimismo, con desarrollos propios. La divergencia de perspectivas -implícita en la denominación de *conciencia* o *conocimiento sensible* al fenómeno que venimos estudiando-, aparece con nitidez en ambos planteamientos. Sin embargo, no solamente es un cuestión de lenguaje. Lo que exponen ambos autores -Bergson y Polo- es una temática ya entrevista por Aristóteles y Plotino, que efectivamente contienen fuertes divergencias conceptuales, las cuales han dado origen a sendas polémicas a lo largo de la historia de la filosofía.

Después de los contrastes que anteceden en Polo y Bergson, descubiertos ellos mismos en su peculiar modo de plantear esos temas comunes, así como sus propias convicciones intelectuales, etc.-, pienso que se presenta al investigador la oportunidad de continuar la propia búsqueda. En mi opinión resulta conveniente una relectura de las facultades de la imaginación y la memoria en nuestras actuales circunstancias culturales, también de la cogitativa, en la cual está la clave correcta, posiblemente, para explicar los complejos fenómenos de la vida sensible y su ordenación hacia las facultades superiores del hombre.

Luz González Umeres

Departamento de Humanidades
Universidad de Piura
Apartado 353, Piura-Perú
E-mail: gonzaluz@udep.edu.pe

