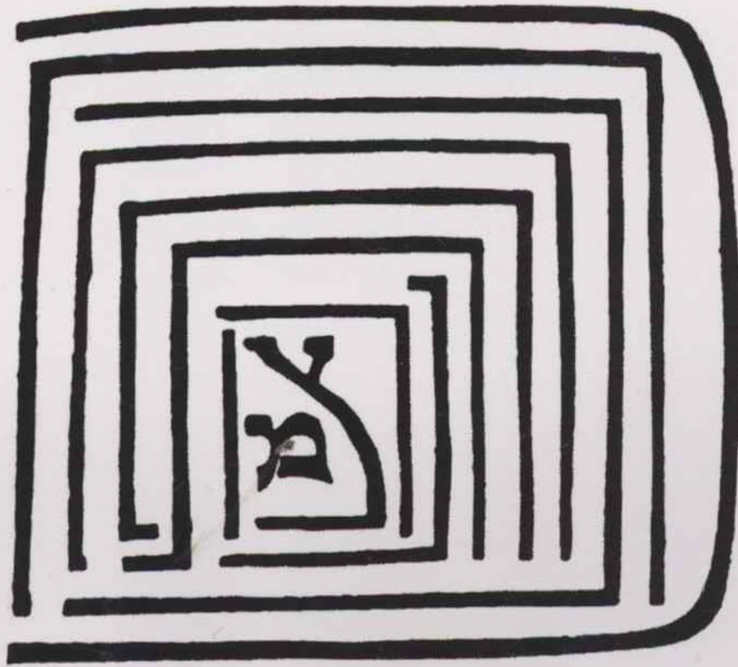


José Ezcurdia

TIEMPO Y AMOR
EN LA FILOSOFÍA DE BERGSON



Pliegofilosofía

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Tiempo y amor en la filosofía de Bergson

PLIEGO FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO • MÉXICO

Índice

Prólogo	9
Introducción	27
Tiempo y libertad	31
Del yo como mixto	31
De la crítica a la ciencia moderna y la filosofía kantiana	62
Del determinismo y el planteamiento del problema de la libertad	94
La materia creadora. El problema del dualismo	115
De la materia como conciencia virtual y repetición.	
Hacia un monismo metafísico	115
Hacia un dualismo metafísico.	
Materia y memoria: diferencia de naturaleza y no de grado	142
El problema del dualismo y el monismo	160
Crítica a la ciencia moderna y a la filosofía kantiana.	
Tensión de la memoria	164
La noción de virtualidad. <i>Explicatio</i> y <i>Natura naturada</i>	192
Monismo y dualismo: enfoques complementarios	206
El nacimiento de los dioses y la intuición creadora	211
El proceso de la evolución.	
Crítica a las modernas teorías evolucionistas	211
Génesis, forma y función del instinto y la inteligencia	229
Inteligencia como repetición y abandono.	
Intuición, tensión y duración	243
La intuición como método de la filosofía	255
Intuición, creación y libertad. Crítica a Kant	289

Formas y alcances de <i>La evolución creadora</i> .	
La figura del superhombre	296
Las dos fuentes de la moral y la religión	325
Moral cerrada y moral abierta	325
Crítica a la moral racional.	
El binomio vida-hombre como génesis de lo divino	358
Hacia un diagnóstico sobre la condición humana.	
Religión estática y religión dinámica	392
Leyes de la dicotomía y del doble frenesí. Medioevo y Modernidad. Diagnóstico sobre la condición moderna	432
Recapitulación y conclusiones	457
Crítica al racionalismo filosófico: la metáfora del cinematógrafo. La metafísica y la ciencia antiguas	457
Crítica al racionalismo filosófico: la metáfora del cinematógrafo. La metafísica y la ciencia modernas	475
El conocimiento intuitivo y la crítica al esquematismo de la representación: hacia la construcción de un diagnóstico sobre la condición moderna	496
Tiempo y amor en la filosofía de Bergson	539
Tiempo: lo real como conciencia-experiencia	546
Amor: perspectiva crítico-ética de la filosofía bergsoniana	559
Tiempo y amor: estructura y contenido de la obra de Bergson. Llamado al hombre moderno	567
Bibliografía	585

Prólogo

La filosofía de Bergson registra una incidencia extraña e irregular en la trama del pensamiento contemporáneo: celebrada con gran entusiasmo durante las décadas iniciales del siglo XX en numerosos círculos intelectuales de diversas latitudes, tras la segunda guerra mundial se hundió rápidamente en un silencio casi absoluto, sólo contrarrestado por breves y esporádicas alusiones que, en lugar de promover el reconocimiento de sus aportaciones sustanciales, condujeron a perfilarla a los ojos del gran público como una doctrina excéntrica, rapsódica, más apropiada para ser invocada en términos de ideas atomizadas o frases efectistas que para convertirla en materia de estudios sistemáticos o de meditaciones sostenidas y medianamente abarcales. Hoy en día, y desde hace dos o tres décadas, el pensamiento de Bergson parece estar definitivamente condenado al ostracismo. Aunque aún se le concede un sitio modesto en las historias de la filosofía que no se limitan a refrendar las fórmulas de las concepciones archiconocidas, para las nuevas generaciones figura como una estrella remota de la que en el mejor de los casos sólo cabe retener el nombre por exigencias académicas.

A golpe de vista se podría considerar que este enfático olvido resulta comprensible en razón del tiempo transcurrido, así como de la creciente movilidad y diversidad de las corrientes teóricas que caracterizan al horizonte discursivo contemporáneo, en el que hasta las obras e ideas brillantes no pueden aspirar sino a una notoriedad relativa y transitoria. Sin embargo, por

más que convenga tomar en cuenta estas circunstancias, es preciso advertir que, para bien o para mal, el desenlace histórico de la filosofía jamás ha sido lineal o meramente presentista, en ningún momento ha podido atenerse a los autores y teorías de actualidad. Bien puede discutirse la afirmación de Hegel, según la cual la filosofía lleva a cuestras el conjunto de sus figuras pretéritas, pero es indudable que en todo momento, aun en los más agitados y rupturalistas, la determinación de sus orientaciones y expectativas emergentes depende en buena medida de la supervivencia activa de sus producciones anteriores, y a menudo no sólo las del pasado reciente, sino también de épocas distantes, aparentemente superadas e incompatibles con las preocupaciones imperantes. Algunas concepciones (las más sólidas y fecundas) disponen de una vigencia cíclica o intermitente por la que una y otra vez vuelven a cobrar influencia prominente tras lapsos de presunta obsolescencia. Tales relieves, por lo demás, se acentúan en el marco del pensamiento contemporáneo, que justamente por la extraordinaria multiplicidad de sus vertientes o por el inevitable eclecticismo derivado de la misma se muestra tan propenso a los renacimientos y revisiones de toda clase; rasgo que, ya sea a título de virtud o de vicio (y muy a despecho de sus reiterados arranques liquidacionistas), lo torna más incluyente y versátil que la mayoría de los horizontes discursivos del pasado.

Si a pesar de semejantes condiciones la obra de Bergson es ignorada en la actualidad es lícito pensar que a fin de cuentas, independientemente de sus méritos particulares, no pertenece al género de los grandes sistemas, de las concepciones que merced a la genialidad y la riqueza de sus elementos logran trascender su época, sino al grupo de las que podrían denominarse filosofías de coyuntura, aquellas que en razón de sus contribuciones al desarrollo de la reflexión en su contexto de origen llegan a adquirir una relevancia considerable, pero que a la postre quedan relegadas merced a los cambios experimentados por la problemática filosófica y el surgimiento de nuevas prioridades. Contemplada en abstracto, una diferenciación de este tipo se antoja plausible y pertinente para medir los alcances efectivos y la vida útil de las elaboraciones teóricas. Sin embargo, al ras de las situaciones y los des-

enlaces históricos constatables, resulta ser demasiado simplista, incluso ingenua. Ni en el terreno de la filosofía ni en los demás campos disciplinarios existentes la permanencia de una teoría depende exclusiva y puntualmente de su valor intrínseco o de las aportaciones netas que hace al estado del saber prevaleciente; en todo caso, la apreciación general de ambas cosas en todo momento se halla condicionada por los marcos de recepción y difusión que operan en cada época (tanto al nivel de los grupos de especialistas como del gran público), los cuales a su vez responden de modo manifiesto o soterrado a tendencias ideológicas de diversas especies, a gestiones institucionales y a las orientaciones cambiantes del entramado cultural en su conjunto, lo mismo que al juego imprevisible de inercias, tradiciones locales y modas intelectuales. Ciertamente, ello de ninguna manera da licencia para arribar sin más a conclusiones relativistas o para dar crédito irrestricto al consabido enfoque externalista del conocimiento –mismo que, como se puso en evidencia tras los prolijos debates de la filosofía de la ciencia del siglo pasado, viene a ser tan unilateral e insolvente como la visión internalista–; más bien, se impone la necesidad de entender que el destino de una concepción filosófica descansa en la concurrencia de múltiples factores y desarrollos tanto internos como externos, y que nunca queda definitivamente decidido, de suerte que aun al cabo de largos periodos de marginación puede alcanzar nueva significación a la luz de problemáticas y estados de cosas que, en virtud de la radicalidad de las transformaciones que entrañan, exigen una revaloración del acervo teórico del pasado (posibilidad que por supuesto no se cifra en la mera conjunción fortuita de circunstancias favorables, sino también y principalmente en la originalidad y el rendimiento potencial de las ideas en cuestión).

Por otro lado, en el caso particular que nos ocupa, no es indispensable apelar a eventualidades extremas o a cualidades latentes para justificar la atención que hoy por hoy merece. Basta una sucinta revisión de las obras de Bergson para arribar al convencimiento de que no sólo gozan de plena vigencia en función de los temas y problemas que abordan, al igual que de la brillantez y plasticidad del estilo de su escritura (elogiado unánimemente desde siempre), sino también por la índole de los riesgos y las alternativas

fallidas que aciertan a identificar y someter a crítica, por la amplitud de miras con que discernen las dificultades y las posibilidades distintivas del pensamiento contemporáneo. Quizás el término apropiado para tipificar esto último no sea precisamente el de vigencia, pues se trata de una capacidad singular e intransferible, más afín al poder de las mentes geniales que a las competencias discursivas de los intelectuales eminentes, cuya tarea estriba en fijar o consolidar las pautas del saber vigente en cada caso. Pero justo por tratarse de semejante peculiaridad su reconocimiento viene a ser a la sazón difícil y laborioso; exige, entre otras cosas, tomar distancia de los numerosos esquemas y giros conceptuales estereotipados que en el presente proliferan en los sectores mayoritarios de la interlocución filosófica. Exige sobre todo hacer abstracción de la atmósfera premeditadamente trivial, inmediatista y acomodaticia que con la ya manida denominación de posmodernismo, pretende inducir la convicción (por no decir la impresión momentánea y superficial) de que han quedado atrás los grandes problemas y cometidos que anteriormente habían marcado el rumbo de la teoría y la práctica para dar paso a una era de libertad lúdica y funcionalidad transparente en la que felizmente sólo tienen cabida verdades pequeñas, preocupaciones domésticas, relatos breves e incidentales.

Este libro, en primera instancia, se inscribe en la empresa de rescatar para la conciencia y la interlocución filosóficas actuales el pensamiento de Bergson. Con independencia y anterioridad al tema específico que aborda (que sin duda es uno de los más sobresalientes), cumple el servicio de concitar la atención del público actual sobre el cuerpo entero de la concepción bergsoniana, y por lo tanto sobre su pieza medular: la visión cualitativa y multidimensional de la vida, a la luz de la cual las dificultades y posibilidades antes referidas acusan relieves inexplorados.

Ahora bien, debido a las inercias y estereotipos prevalecientes en nuestros días, este trabajo de rescate habrá de redundar en la remoción de las clasificaciones formales y las filiaciones doctrinarias, que por encima de su legítima intención de permitir la ubicación tentativa y panorámica de una teoría terminan por encasillarla en los retículos de categorías y orientaciones

preestablecidas, mismas que condicionan de antemano su comprensión e impiden apreciar las significaciones originales que implícita o explícitamente entraña. Así, la filosofía de Bergson ha sido catalogada a menudo como espiritualista, en consideración de la tendencia de los autores que influyeron en su formación (Maine de Biran, Ravaisson, Boutroux), así como por la resuelta y persistente oposición que mantuvo frente a las diversas formas de materialismo determinista y de reduccionismo causal que campearon en el pensamiento científico de las décadas finales del siglo XIX y las primeras del XX. Sin embargo, tal atribución fomenta una interpretación unilateral de sus reflexiones y hace perder de vista desde el primer momento el sentido singular e innovador de su concepción de la vida. En la percepción predominante, el espiritualismo aparece como un grupo de doctrinas que de diversas maneras reivindican la preeminencia del espíritu (sea cual sea la acepción precisa que se adopte de éste) sobre la realidad material y sus determinaciones, erigiéndolo en una entidad primordial, autónoma y trascendente, de suerte que en cualquier plano en que se le haga intervenir (epistemológico, ontológico o ético) tarde o temprano, merced a las discriminaciones y radicalizaciones impuestas por la confrontación con sus opositores, acaba por tomar la forma de una fuga o abandono del mundo natural, la forma de una experiencia esotérica que conduce a un más allá inopinable, como la mayoría de los credos religiosos; y lo que es peor para el dominio entero en que nos hallamos: junto con su antagonista, la corriente materialista, el espiritualismo protagoniza uno de los tantos dualismos y dicotomías insolubles que desde hace muchos siglos (por no decir desde siempre) mantienen al discurso filosófico inmerso en un espacio rígidamente polarizado, dentro del cual una y otra vez la discusión de los problemas ha desembocado en un callejón sin salida, en disyuntivas insalvables cuyas opciones resultan simplificantes y dogmáticas por igual.

La noción de espíritu que desarrolla Bergson se halla de entrada a años luz de semejante inercia. “El gran error de las doctrinas espiritualistas –señala en *La evolución creadora*– ha sido el creer que aislando la vida espiritual de todo lo demás, suspendiéndola tan alto como fuese posible por encima de

la tierra, la ponían a salvo de todo atentado”. El espíritu no es en absoluto una sustancia exógena que por alguna eventualidad haya sido sobreañadida al desenvolvimiento de la realidad natural, sino todo lo contrario, representa la manifestación más conspicua y reveladora de esta última, pues demuestra de modo inequívoco que dicha realidad es algo mucho más complejo, dinámico y multifacético que el mero sustrato material sometido al orden homogéneo de las relaciones y equivalencias mecánicas. Sin lugar a dudas, entre espíritu y materia existen diferencias fundamentales e insuperables que de antemano tornan inviable (y filosóficamente infértil) todo intento de retrotraerlos a una misma legalidad; entre ambos impera una tensión permanente que se traduce en el despliegue de las innumerables transformaciones y procesos emergentes que conforman el devenir efectivo del mundo. Pero precisamente esta tensión incesante asegura su convergencia estructural, la interacción generativa por la que una y otro constituyen componentes esenciales e inescindibles de la realidad, la cual de esta manera queda a resguardo de cualquier tipo de dualismo originario o preexistente a cuyo respecto aparezca como un epifenómeno. —Importa advertir que a juicio de Bergson la realidad comporta efectivamente diversos dualismos o binomios que tanto al nivel ontológico como epistemológico excluyen la posibilidad de síntesis o equilibrios subyacentes, entre los que destacan el de la conciencia y el cuerpo y el del tiempo extensivo y la duración; pero todos ellos son en principio inmanentes a ella, en ningún caso trascendentes o subsidiarios de una instancia exterior—.

Para entender a cabalidad el estatuto y los relieves esenciales que nuestro autor le confiere al espíritu (en contraste con los términos y divisas de la tradición idealista) es necesario situarse de lleno en su concepción de la vida, fuente de las intuiciones más profundas e inspiradoras que le debemos. Contemplados en la perspectiva que ella abre, el espíritu y la materia dejan de figurar como dos sustancias autosubsistentes que en cierto momento entrarán en relación para establecer una suerte de reino intermedio —Spinoza demostró contundentemente que, en estricto sentido, la relación entre sustancias es imposible—; se revelan como polos o ingredientes de una fuerza ilimitada

y desbordante que cubre la naturaleza entera y que se reproduce a través de sus infinitas y cambiantes expresiones. Esta fuerza es la vida, el impulso vital que moviliza intensiva y extensivamente la materia bruta y genera de modo progresivo el conjunto de actividades y experiencias que integran el espíritu. Así pues, el primer paso esencial que lleva a cabo dicha concepción estriba en una inversión ontológica: en lugar de ver en la vida el predicado o propiedad particular de un sustrato material inerte y predeterminado, o el efecto espacio-temporal del designio insondable de alguna divinidad, o bien el producto sumario de un encadenamiento de accidentes afortunados, hay que reconocer en la totalidad de los cuerpos y las conciencias, en los fenómenos naturales y el desarrollo histórico de la cultura el despliegue incondicionado y multidimensional de la vida, es decir, de una energía cósmica que se expande en todas las direcciones posibles y que no obedece a otra ley o principio regulador que no sea la riqueza creciente de sus transformaciones y de su poder creativo.

No es menester añadir más para tener por cierto que nos encontramos ante una metafísica de la vida en la acepción más prístina (y a la sazón más desacreditada) del término. Pero justamente por tratarse de una elaboración metafísica y no de un mero corolario de registros y modelos empíricos de los procesos orgánicos, la concepción de Bergson consiguió tomar distancia crítica respecto de los enfoques mecanicistas y reduccionistas que uniformaron a las teorías biológicas que imperaron durante las primeras décadas del siglo XX con el auge del evolucionismo social y natural. Ciertamente, Bergson asumió sin reticencias la idea de evolución, incluso cabe afirmar que la asumió más a fondo y con una óptica más amplia que la mayoría de sus contemporáneos, lo que le permitió palpar sus implicaciones y potencialidades mediatas al margen de las pautas deterministas que condicionaban la orientación general de pensamiento científico de la época, especialmente en el ámbito de los fenómenos naturales. Así, frente a la escuela darwiniana, que por lo general describía la evolución de las especies en términos de una línea de desarrollo continua y homogénea que iba desde los organismos más elementales hasta los más complejos, Bergson, adelantándose a

las teorías pluralistas y anti-mecanicistas que se impusieron en la segunda mitad del siglo, la visualizó desde el primer momento como una tendencia omnipresente que se desarrolla simultáneamente en diferentes escalas y direcciones, de suerte que cada nueva especie se convierte en el punto de fuga de múltiples mutaciones y variaciones orgánicas que en conjunto dan cuenta de la diversidad creciente que constituye la única y auténtica constante del mundo natural. “El movimiento evolutivo sería algo sencillo y podríamos determinar rápidamente su dirección si la vida describiese una trayectoria única comparable a la de una bala maciza disparada por un cañón. Pero nos encontramos con un obús que ha estallado en seguida en fragmentos que, siendo ellos mismos especies de obús, han estallado a su vez en fragmentos destinados a estallar una vez más, y así sucesivamente durante mucho tiempo. Sólo percibimos lo que se halla más cerca de nosotros, los movimientos dispersos de los pedazos pulverizados. A partir de ellos debemos ascender, escalón a escalón, hasta el movimiento original”.

La clave de la diferencia que separa la concepción de nuestro autor de las teorías evolucionistas tradicionales reside en los alcances ontológicos de las categorías básicas con las que se encuentra vinculada la idea de evolución en un caso y en otro. Mientras que en dichas teorías permanece firmemente unida al principio de causalidad, que bajo la forma de la adaptación al medio y la selección natural decide el rumbo y el rango de las variaciones filogenéticas exitosas que experimentan los organismos, Bergson hace énfasis en el carácter creador de la evolución, o lo que es lo mismo, en el poder generador de la vida, en su capacidad intrínseca (no circunscrita a las condiciones y necesidades materiales imperantes en cada contexto) de ensayar en todo momento nuevas posibilidades de organización e interacción. En tal virtud, la vida se asemeja más al quehacer artístico, en el que la innovación y la exploración incesante constituyen un fin en sí, que a la actividad técnica o industrial, donde la procuración de cambios y soluciones alternativas interviene como un medio para satisfacer los requerimientos del momento y ha de ajustarse puntualmente a ellos. La vida es evolución creadora (como reza el título de una de las obras cimeras del autor), de modo que sus mani-

festaciones no son dictadas o moldeadas por la necesidad, sino más bien por las posibilidades irruptivas de transformar la necesidad y las regularidades del orden prevaleciente; y en consecuencia su sentido esencial no puede ser plenamente comprendido mediante un saber que por una prescripción metodológica imperativa debe ceñirse al establecimiento de relaciones y procesos causales... Por más especulativa o excéntrica que parezca a primera vista, esta concepción vitalista resulta coincidente o por lo menos compatible en diversos aspectos importantes con varias teorías biológicas de vanguardia, principalmente con las que se ubican en la órbita del pensamiento complejo, en las cuales nociones tales como sistemas emergentes, auto-organización y diversidad creciente adquieren un papel estelar y conducen a una visión no determinista de la vida —ello muy a pesar de que la mayoría de los representantes de esta corriente rechazan abiertamente todo nexo con el vitalismo, en la medida que asocian este término con los enfoques sustancialistas y trascendentes de la vida, de los cuales, empero, como quedó previamente señalado, se aparta de modo rotundo el propio Bergson—.

Tomando como base e hilo conductor los diversos perfiles de esta peculiar concepción de la vida, el presente trabajo emprende un prolijo y minucioso recorrido por el interior del pensamiento de Bergson, desglosando con agudeza y claridad tanto las premisas como los desarrollos sustanciales de sus obras principales, labor que dista mucho de ser fácil o halagüeña en una coyuntura como la actual, en la que, amén de los intereses e inclinaciones dominantes antes referidos, están de moda los ensayos breves e incidentales (sobre todo aquellos que ofrecen una presentación meramente recreativa de las ideas) y no son bien vistas las exposiciones dilatadas que buscan adentrarse en los aspectos más densos, problemáticos y críticos de la reflexión filosófica. La tesis medular que se abre paso y cobra gradualmente mayores alcances a través de sus diferentes capítulos se encuentra formulada de manera puntual en las siguientes líneas de la Introducción: “Las nociones de tiempo y amor muestran que la doctrina de Bergson se endereza como una ontología de la experiencia-conciencia que, a la vez que se articula como una *ontología de la imagen-memoria-vida* —desbastando una apreciación puramente cualitativa

de lo real—, permite apreciar la naturaleza misma del hombre como un ser dotado de espontánea autodeterminación. Las nociones de tiempo y amor señalan también cómo la filosofía y la obra bergsoniana se enfilan en un progreso sostenido que se apoya en el ejercicio metódico de la intuición, progreso sostenido que desemboca en una forma abierta por la que Bergson mismo —enmarcando sus concepciones éticas— trata de orillar y llamar al hombre a ser dueño de sí y a vivir su forma como ser libre”. En relación con esto último (ser libre), José Ezcurdia consigue mostrar y demostrar desde varias perspectivas argumentales que uno de los logros filosóficos principales de Bergson radica en poner de manifiesto que la libertad, determinación que parece apartar al hombre de la naturaleza, no es en absoluto una condición ajena o contrapuesta a la vida, sino que, muy por el contrario, viene a ser el más tangible testimonio del poder creativo de ésta, lo cual al mismo tiempo implica que el ente humano habrá de llevar a plena realización las potencialidades más elevadas de su estatuto ontológico en la medida en que desista de llevar adelante las aberrantes pretensiones de erigirse en un reino independiente y soberano (como si el requisito para dar cumplimiento a sus mejores designios consistiera en precipitarse en una especie de solipsismo cósmico) y en lugar de ello se resuelva de modo irrestricto y consecuente a reconocerse como parte del impulso vital y como momento particular de su evolución creadora. La libertad humana, junto con las directrices éticas que entraña no tiene que ver en principio con instituciones normativas ni con la gratuita satisfacción de los deseos y ocurrencias de la inteligencia ordinaria, sino con la gradual penetración en los estratos profundos de la vida de la conciencia en los que el existir humano deja atrás los trámites estandarizados de la experiencia espaciotemporal y se identifica con el devenir vibrante de la *duración*, de la temporalidad cualitativa e intensiva, en la que la vida se revela justamente como actividad creativa. “La libertad —escribe Ezcurdia— es la manifestación de una materia viva que, gracias a la indeterminación y el poder creativo de su forma como memoria, actualiza una duración que revela la conciencia virtual de su naturaleza misma en tanto imagen. La concepción de la materia viva como imagen o conciencia virtual es el principio par-

asentar el despliegue de la libertad, pues la vida, en forma de memoria, no es más que el desarrollo de la conciencia y la libertad misma que se encuentra en potencia o de forma virtual en la propia materia” (p. 75).

Por lo demás, habida cuenta de que la actividad creativa resulta en todos los respectos inverificable en el marco del orden determinista, lo mismo que en el del mero azar (constituyentes básicos e imprescindibles de la razón analítica) o mediante la caprichosa combinación de ambos, la libertad fincada en la creatividad vital reclama un tipo de experiencia que se sitúa por encima del entendimiento cosificante y de sus criterios de objetividad: reclama una disposición espiritual capaz de sustraerse a las inercias y prejuicios auspiciados por el conocimiento factual y funcionalista de la razón y acceder a una experiencia de otro nivel, a saber, al plano de la *intuición*, en el que la existencia se comprende a sí misma como una energía autogenerativa, cuya unidad y autonomía no excluye sino implica su pertenencia a una totalidad más vasta y generosa que la mera suma acumulativa de objetos, individuos y fenómenos físicos que preconiza el saber científico establecido. La intuición supone un ejercicio sostenido de introspección mediante el cual la conciencia consigue desprenderse gradualmente de los mecanismos de la representación y se adentra en el despliegue productivo e indeterminado de la *memoria* (que en ningún caso es equivalente al recuerdo). Pero ello no conduce a algún tipo de atomismo o subjetividad individualista, sino a una vivencia integradora y expansiva que le permite a la conciencia remontarse al flujo de la vida.

Ahora bien, importa advertir que aunque el cometido primordial de esta obra estriba en desarrollar a profundidad los términos y planteamientos vertebrales en que se articula el pensamiento de Bergson, iniciativa que supone de entrada cierta empatía o adhesión, su ejecución no se halla exenta de acotaciones y elucidaciones críticas, mismas que contribuyen en buena medida a comprender con mayor fidelidad la configuración y la dinámica interna de dicho pensamiento. José Ezcurdia examina con detenimiento y perspicacia la presencia de una presunta ambigüedad o contradicción en la trama metafísica del mismo, una contradicción que sin lugar a dudas compromete de manera radical e irremediable el conjunto de sus hallazgos, sobre

todo de aquellos que pueden servir de estímulo y orientación para llegar a superar las alteridades que suscitan un efecto paralizante al interior de la reflexión filosófica actual. “La filosofía de Bergson parecería fluctuar erráticamente entre el dualismo y el monismo, porque el hecho de que la libertad se nutra de las imágenes de una materia que se caracteriza como conciencia virtual implica que la propia libertad en tanto conciencia actualizada, aun articulándose en la duración, es necesariamente material. Pareciera que la supuesta diferencia de naturaleza entre materia y memoria resultara ser más bien tan sólo una diferencia de grado” (p. 89).

Por un lado, a través de la elucidación del concepto de materia viva, Bergson establece un vínculo fundamental e insoslayable entre materia y memoria, es decir, entre el ámbito del mundo físico y el del espíritu, gracias al cual le es posible eludir definitivamente las premisas arbitrarias y las conclusiones inconsistentes y filosóficamente unilaterales suscritas por el espiritualismo tradicional. Por otro lado, empero, movido por el propósito de desmentir categóricamente la inclinación implícita o explícita a concebir el espíritu como un predicado o emanación del orden natural, rechaza de modo enfático el enfoque monista y se empeña en subrayar la diferencia cardinal e insuperable que existe entre la materia y el espíritu, reparando además en que la continuidad sustancial de ambas instancias tornaría problemático de raíz el sentido y el alcance de la libertad, que de esta suerte con relativa facilidad podría terminar entendiéndose como una propiedad meramente residual o secundaria. Para conjurar semejante desenlace opta por aportar argumentos y consideraciones analógicas a favor de un enfoque dualista. Ezcurdia hace ver que a la postre la metafísica de Bergson comporta elementos de juicio y motivos estructurales para asumir cualquiera de estas dos filiaciones: lo mismo puede ser interpretada como una visión monista de la realidad que sólo admite diferencias de grado entre materia y espíritu, que como una doctrina dualista centrada en la oposición activa de ambas entidades en la que se contempla, a modo de desarrollo preliminar, un “momento monista”. En ese caso, parecería que la solución última de este dilema queda en manos de la lectura que se lleve a cabo del conjunto.

Sin embargo, la disyuntiva en cuestión es lo suficientemente grave y trascendente como para poner en crisis la médula misma del pensamiento bergsoniano, por lo que de ninguna manera es posible reducirla a un simple asunto de matices o de preferencias interpretativas. No atañe a un aspecto particular de la doctrina, sino a su arquitectura metafísica, o lo que es igual, a su rendimiento filosófico de fondo. En tal virtud, su persistencia obligaría a admitir que, no obstante la agudeza y originalidad de sus desarrollos, la concepción de Bergson queda finalmente atrapada en las antinomias y confrontaciones crónicas en las que sucumbieron una tras otra las corrientes de la metafísica sustancialista del pasado, justificando así el giro aséptico y liquidacionista de la escuela positivista ortodoxa, que para librar a la filosofía y a la ciencia de los callejones sin salida ocasionados por el discurso especulativo ordenaba tajantemente atenerse a los hechos y a su tratamiento experimental en ambos terrenos, lo cual redundaba en la inmediata desautorización de todo intento de comprender la realidad en su acaecer integral, que era lo que en todo momento se propuso el trabajo reflexivo de nuestro autor.

Con todo, Ezcurdia no se limita a documentar con rigor e imparcialidad los términos de la disyuntiva planteada. Después de efectuar el seguimiento de sus relieves, procede a mostrar que semejante disyuntiva se supera en el seno mismo de la metafísica bergsoniana merced al carácter multidimensional de la idea de vida que en ella se desenvuelve, y sobre todo a la luz de un concepto cuya relevancia capital sólo se puede apreciar al cabo de un examen minucioso: el concepto de *virtualidad*. Para entender con claridad su significado y la función mediadora o vinculante que cumple, es indispensable convenir en que, de acuerdo con lo dicho, el auténtico movimiento expansivo de la vida no se identifica con la suma de los organismos y los objetos naturales que disponen de una ubicación en el orden espacio-temporal. El impulso vital tiene verificativo en el plano de la duración, de la temporalidad intensiva, que en cada instante presente condensa el acaecer pasado y el potencial futuro, por lo cual no resulta equiparable con una unidad simple y puntual, abstractamente repetible a discreción por cuanto se halla desprovista de todo contenido, sino con el acto o momento de la

energía vibrante, cuyas actualizaciones específicas se sitúan simultáneamente en diversos planos y secuencias generativas. Merced a este despliegue plural auspiciado por la duración, la vida no se cifra en el conjunto de los organismos y las regularidades que los rigen, sino en la proliferación ascendente de transformaciones y emergencias; es esta virtualidad intrínseca la que fija su esencia y su poder creativo, y la que, debido a la multidimensionalidad que entraña, la hace susceptible de ser contemplada desde una óptica monista y una óptica dualista, sin menoscabo de unicidad ontológica. “La noción de virtualidad –apunta José Ezcurdia– permite establecer, por un lado, un horizonte de comprensión en el que los enfoques dualista y monista de la relación materia-memoria dejan de oponerse, pues encuentran cada uno su adecuado nivel de significación. Por otro lado, dicha noción hace expreso el carácter de una vida que es duración, es decir, un ímpetu creativo o una *Natura naturante* que se articula en una manifestación o una *explicatio* peculiar por la que se actualiza y se determina como tal. El concepto de virtualidad hace patente que es sólo al interior de la propia forma monista de la vida que se verifica la diferencia misma de naturaleza entre materia y memoria, pues esta diferencia es la forma en la que se enmarca la expresión del *poder creativo* de la vida que da lugar a ilimitados organismos en los cuales ésta se despliega y se constituye a sí misma” (p. 109).

En última instancia, la vida comprendida a partir de la noción de virtualidad pone de relieve –y esto bien puede considerarse como la lección filosófica más sobresaliente de Bergson– que en el ámbito del pensamiento metafísico genuino ni la vida ni cualquier otro tema fundamental puede ser abordado mediante los parámetros y dispositivos metodológicos de las ciencias especializadas. Antes bien, dentro de este ámbito deben calibrarse las posibilidades y los límites de dichos instrumentos cognoscitivos, así como los alcances y las fronteras de los criterios de objetividad y validez que operan en dichas disciplinas. De no ser así, cuando se conforma con generalizar o a repetir con otro lenguaje los resultados obtenidos por éstas, lo mismo que cuando rompe toda relación con los problemas del conocimiento y el mundo circundante para entregarse desenfadadamente al juego gratuito de

las representaciones subjetivas, queda instalada de lleno en la categoría del discurso efectista y pseudo-profundo que, por no aportar otra cosa que perplejidad y obstáculos innecesarios, se ha convertido en coartada para la legitimación de las campañas liquidacionistas y anti-metafísicas que desde hace algunas décadas han venido incrementándose dentro y fuera de la filosofía.

Por lo demás, el autor del presente estudio acierta a evidenciar que la metafísica de Bergson no se propone únicamente llevar la comprensión de la vida y la conciencia más allá de las teorías particulares de la ciencia o extraer las consecuencias epistemológicas a que dan lugar las limitaciones de tales teorías; muestra elocuentemente que su finalidad suprema consiste en encaminar su indagación ontológica del impulso vital al mejoramiento cualitativo de la condición humana, al desarrollo de un nuevo régimen de experiencia y autoreconocimiento que permita al hombre actual, al sujeto saturado por todo tipo de estimulaciones hedonistas y afanes triviales, entrar en contacto con la dimensión creativa de la vida y encontrar en ella el genuino sentido de su existencia. Con otras palabras, el objetivo último de esta metafísica estriba en suscitar en el hombre de la sociedad contemporánea el crecimiento espiritual que necesita para hacerse cargo del proceso de su verdadera liberación, proceso que se pone en marcha en el punto donde las ideologías materialistas y las doctrinas racionalistas del bien y el mal pierden su eficacia persuasiva. Para Bergson, la libertad verdadera del hombre ha de fincarse en su ser creativo, que es la determinación esencial que lo vincula con la vida. Hay que advertir de nueva cuenta que el desarrollo y fortalecimiento del espíritu en modo alguno redundan en la negación o abandono del mundo real, sino justo en lo contrario, en una reafirmación más radical y profunda de éste, sobre todo de la fuerza creativa que le da forma y sustento.

La noción de virtualidad, que de cara a la configuración general de la metafísica bergsoniana permite entender que el enfoque monista y el dualista constituyen dos emplazamientos complementarios en cuya mediación se expresa la dinámica interna del impulso vital, en relación con la condición ontológica del hombre refrenda la capacidad de éste de sustraerse al orden cosificante que hasta el día de hoy se extiende a todas las latitudes de la rea-

lidad social. En la medida en que por medio de su actividad espiritual puede recuperar su lugar en el despliegue creativo de la vida, todavía se halla en pie para él la posibilidad de reconquistar y hacer valer la propia virtualidad de su ser, es decir, el poder de sobreponerse a los diversos determinismos y azares imperantes en el mundo actual para tomar la dirección de su presente y su futuro... Es éste el camino que la metafísica de Bergson abre para la conciencia humana. La aportación más sobresaliente del trabajo de José Ezcurdia consiste en llevar a cabo la exploración y el recuento exhaustivo de los numerosos elementos, pasajes y momentos de ese camino.

Rodolfo Cortés del Moral

Para Érika y Nicolás,
con todo mi amor.

Amarás a tu prójimo como a ti mismo.

Levítico, XIX, 18.

Introducción

Este trabajo tiene como objeto iluminar algunas de las tesis capitales y la dinámica interna de la filosofía de Bergson, con el fin de subrayar cómo ésta se constituye como una doctrina *ético-ontológica* y *ético-crítica* que se resuelve en un llamado al hombre contemporáneo, por el cual éste es invitado a construir su propio carácter y su propia humanidad.

Dos registros conceptuales son puestos de relieve para hacer expresos estos planteamientos: por un lado, las concepciones del *binomio vida-hombre como génesis de lo divino* y del *diagnóstico sobre la condición del hombre moderno*; por otro, la determinación de la *intuición como método de la filosofía* y como *motor de la propia obra bergsoniana*. Estos registros conceptuales cobran densidad y se tejen a lo largo del despliegue de la obra de Bergson, para dar lugar justamente a una doctrina *ético-ontológica* y *ético-crítica* por la que este autor, a la vez que enfrenta a la cultura moderna ante su forma como mera *repetición*, la exhorta a cultivarse y a transpasarse a sí misma, de modo que pueda dar una completa actualización a su *naturaleza profunda*, que es un ímpetu amoroso, libre y creador.

Es en este sentido que las nociones de *tiempo* y *amor* se constituyen como el horizonte desde donde se puede dar cuenta de estas consideraciones. Las nociones de tiempo y amor resultan la piedra de toque para medir la significación de las concepciones del binomio vida-hombre como génesis de lo divino y del diagnóstico sobre el estado de la humanidad contem-

poránea, en tanto expresiones de una *ontología de la conciencia-experiencia*, ontología que a la vez que se levanta en una perspectiva teórico-experimental *puramente cualitativa*, presenta una óptica ética, pues tiene al carácter del hombre, como objeto y preocupación fundamental. Asimismo, estas nociones dan cuenta de la doctrina de Bergson como expresión del ejercicio de una intuición metódica, de una intuición que le da a su obra misma una forma dinámica y abierta, haciendo de ésta un espejo y un pórtico que pide ser atravesado, pues mientras coloca al hombre moderno frente a su propia forma como una mera *detención* de lo que resulta su propio impulso vital, lo llama a vencerse y a cruzarse a sí mismo al desenvolver las propias tesis bergsonianas, es decir, al actualizar justo dicho impulso, o, como decimos, al satisfacer su capacidad de amar.

Las nociones de tiempo y amor muestran que la doctrina de Bergson se endereza como una ontología de la experiencia-conciencia que, a la vez que se articula como una *ontología de la imagen-memoria-vida* —desbastando una apreciación puramente cualitativa de lo real—, permite apreciar la naturaleza misma del hombre como un ser dotado de espontánea autodeterminación. Las nociones de tiempo y amor señalan también cómo la filosofía y la obra bergsoniana se enfilan en un progreso sostenido que se apoya en el ejercicio metódico de la intuición, progreso sostenido que desemboca en una forma abierta por la que Bergson mismo —enmarcando sus concepciones éticas— trata de orillar y llamar al hombre a ser dueño de sí y a vivir su forma como ser libre: tiempo y amor resultan coordinadas dobles, pues apuntan que el contenido y el registro expresivo de la obra bergsoniana son manifestación de una exigencia intuitiva, ética, crítica y vital, por la que este autor convida al hombre a desarrollar y potenciar los contenidos de su propia filosofía, es decir, a ir más allá de sí mismo perdiéndose y ganándose bajo la actualización del binomio vida-hombre como génesis de lo divino, que es precisamente un amor y una alegría en los que éste encontraría su *plenificación*.

Bergson, a lo largo de su doctrina, presenta un vasto y complejo instrumental teórico que es producto de la determinación de la intuición como

método de la filosofía. Numerosas son las nociones, las concepciones y los planteamientos que este autor acuña y anuda en el despliegue metódico-intuitivo que atraviesa *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria*, *La evolución creadora* y *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Aquí, en esta “Introducción”, resultaría inapropiado intentar realizar un resumen de dichas nociones y planteamientos, por lo que nos limitaremos a señalar el hilo conductor de los cinco apartados que constituyen nuestro trabajo, de modo que sea evidente el criterio que nos ha permitido analizar la propia filosofía bergsoniana a lo largo de su desenvolvimiento en sus textos principales: la determinación de la forma y del estatuto ontológico del hombre.

Así, el capítulo primero, “Tiempo y libertad”, que aborda *El ensayo*, trata fundamentalmente la concepción antropológica bergsoniana del hombre como *mixto entre tiempo y espacio*, como un mixto entre una duración que es vida y libertad, y una pasiva representación social que niega toda autodeterminación. De igual manera, se muestran los supuestos y la forma de la crítica a la ciencia moderna y a la filosofía racionalista que Bergson dibuja en diversos momentos de su doctrina con el fin de dar relieve a sus propias concepciones antropológicas y ontológicas. En el capítulo segundo, “La materia creadora. El problema del dualismo”, se señala cómo Bergson en *Materia y memoria* forja una ontología que encuentra tanto su orientación como sus límites en la ausencia de la determinación del estatuto ontológico del hombre, pues la concepción del monismo metafísico de la materia viva como búsqueda de la libertad, alcanza su acabada satisfacción con la propia figura del hombre que sólo reaparece en *La evolución creadora*, bajo la forma del superhombre intuitivo. En el tercer capítulo, “El nacimiento de los dioses y la intuición creadora”, que trata sobre este último texto, a la vez que se hace expresa la forma de la intuición como método de la filosofía y como principio de la propia filosofía bergsoniana, se revisa justo la forma del superhombre intuitivo como una *complicatio* en la que el hombre mismo y lo real ganan su forma como conciencia y libertad. Se prolonga el análisis de la crítica a la ciencia moderna y a la filosofía racionalista que Bergson

extiende de *El ensayo a Materia y memoria*, y de ahí a la propia *Evolución creadora* y se destaca cómo la determinación de la intuición misma como forma del superhombre queda inconclusa, pues deja sin explicar el sentido de una religiosidad que transforma radicalmente su forma, y con ella la forma misma del hombre y de lo real. Es en el cuarto capítulo, “Las dos fuentes de la moral y la religión”, donde se trata esta religiosidad y, junto con una serie de conceptos como *moral cerrada*, *moral abierta* y *amor como caridad*, se aborda la *identificación* de las nociones de *procesión* y *conversión*, con fundamento en la cual Bergson concluye y redondea sus concepciones ontológico-antropológicas capitales del binomio vida-hombre como génesis de lo divino y del diagnóstico sobre el estado de la humanidad contemporánea. En el último capítulo, denominado “Recapitulación y conclusiones”, tras un repaso y una ampliación de lo que a nuestros ojos aparecen como los tópicos y las tesis principales que Bergson enarbola en su doctrina, se aborda el contenido de las mencionadas nociones de *tiempo* y *amor*, nociones que como hemos dicho, mientras que esclarecen la orientación ético-ontológica y ético-crítica de la filosofía de este autor, muestran cómo la movilidad y el carácter abierto que muestra su obra, desembocan en un llamado por el cual Bergson mismo subraya sus propias reflexiones éticas, invitando al hombre a cultivar su propio carácter, es decir, a dar el fruto que su esencia libre y creativa supone, que es un amor en el que él y la vida que es su principio, encuentran su cabal afirmación.

La determinación de la forma y del estatuto ontológico del hombre a través del despliegue de la obra de Bergson, nos ha permitido poner de relieve y hacer manifiesta bajo los conceptos de tiempo y amor, la forma de una filosofía que en la intersección de sus registros metodológicos, expresivos y doctrinales, hace de un llamado al hombre moderno su punto de gravedad y quizá su más profunda significación.

Tiempo y amor en la filosofía de Bergson busca mostrar que la filosofía bergsoniana presenta una estructura dinámica y abierta que quisiera prolongarse y dilatarse en el hombre que camina y construye su propio carácter, en el hombre que encuentra el coraje y la valentía para amar.

Tiempo y libertad

Del yo como mixto

Bergson en *El ensayo* concibe al hombre como un ser que es el resultado de la intersección y la relación de dos formas radicalmente diferentes entre sí. Estas formas, al aparecer como polos opuestos, configuran en el ámbito que las separa un registro que señala una gama de mezclas entre ambas. Dicha gama refleja en cualquier punto, por su cercanía a uno de estos polos, el tipo y el matiz de la determinación del hombre como un ser libre que es causa de sí, o, por su cercanía al otro, como un ser fragmentado que ve constituida su forma debido a su proyección en un orden simbólico-social. Bergson funda en *El ensayo* una antropología en la que apunta las coordenadas para señalar tanto la esencial libertad del hombre, como su sometimiento a una red de relaciones intersubjetivas que cortan de tajo su capacidad de autodeterminación: el tema de la forma de la libertad humana y los alcances de su manifestación resultan las preocupaciones fundamentales de Bergson en *El ensayo*.

Este autor establece una antropología en la que sienta las condiciones para señalar la esencial libertad del hombre, en tanto que ve en éste un ser que se vive a sí mismo como progreso; como intensidad inextensiva, continua y múltiple; es decir, como una duración y una unidad dinámica y creativa que es, como decimos, causa de sí; no obstante que apunta que

esta libertad generalmente se ve negada al mezclarse, a través de un juego de sustituciones y confusiones de orden simbólico, con una representación suya que desvirtúa y distorsiona su forma originaria. Para Bergson el hombre es un ser libre en la medida que se despliega según una voluntaria autodeterminación que es poder creativo, a pesar de que normalmente se ve sujeto a una red de determinaciones simbólico-sociales que refractan su identidad negando su forma móvil y creativa, su naturaleza como duración y, por ello también, la libre espontaneidad que es su dimensión fundamental.

El hombre es un mixto entre dos categorías o tendencias antagónicas y, gracias al predominio de una de éstas, es que este mismo puede actualizar la libertad que su forma supone.

Es a través de una serie de reflexiones sobre la naturaleza del tiempo y del espacio que Bergson da cuenta de las dos categorías o tendencias en las que el yo se constituye.

Tiempo y espacio resultan las coordenadas fundamentales a partir de las cuales Bergson da razón del mixto en el que el hombre se despliega y con base en las cuales explica tanto la forma de éste como ser libre, así como su condición de ser extraño a sí mismo que se ve atado a un condicionamiento social que niega precisamente su capacidad de autodeterminación. La figura del hombre como un mixto entre tiempo y espacio orienta y condiciona el despliegue de la filosofía bergsoniana tanto en lo que se refiere a los planteamientos de *El ensayo*, como a las concepciones epistemológicas, éticas y metafísicas que genera el movimiento doctrinal que va de *Materia y memoria* a *Las dos fuentes de la moral y la religión*. La forma del hombre como mixto resulta capital tanto para la concepción misma de la noción de duración que atraviesa y sostiene la ontología bergsoniana, como para la determinación de los planteamientos ético-ontológicos en los que esta ontología florece del amor como caridad, del binomio vida-hombre como génesis de lo divino y del diagnóstico sobre el estado de la humanidad en relación a la cabal actualización de su propia libertad.

El relato metafísico bergsoniano encuentra en la concepción del hombre como mixto un momento fundamental, pues el hombre mismo para este

autor, al manifestar su libertad, promueve su divinización, que es asimismo la divinización de lo real.

El tiempo para Bergson es la forma de los datos inmediatos de la conciencia, o sea, de los pensamientos, las sensaciones y las emociones en las que el sujeto se constituye como tal. El tiempo según Bergson es la categoría principal en la que el yo se estructura, ya que revela el efectivo despliegue y el movimiento positivo y peculiar en el que éste manifiesta lo que resulta su naturaleza profunda.

Bergson ve en la categoría del tiempo una de las dimensiones en las que el sujeto se expresa y se articula, y es con base en un análisis de ésta que pretende dar cuenta de su forma. El estudio de la categoría del tiempo resulta imprescindible para dar cuenta de la naturaleza del yo, en la medida que para Bergson éste se constituye como un mixto compuesto justamente por las categorías del tiempo y del espacio.¹

Bergson señala que el tiempo presenta una multiplicidad heterogénea en desarrollo con penetración recíproca de sus partes. Este carácter heterogéneo y continuo de la multiplicidad en la que el tiempo se estructura hace de éste la manifestación de una cualidad. El paso simple e ininterrumpido de las emociones, las sensaciones y las ideas del sujeto, es una intensidad inextensiva o una unidad dinámica y creativa dotada de una multiplicidad heterogénea que no podría constituirse sino en la manifestación de una cualidad determinada. Es precisamente este despliegue de carácter cualitativo —en tanto expresión de una voluntad que se traduce en espontánea autodetermi-

1 En este punto resulta evidente la necesidad de justificar la determinación del tiempo mismo como estructura fundamental de la conciencia. Esta justificación encuentra su principio en la concepción de la intuición como método de conocimiento opuesto a una razón articulada en la categoría del espacio. No obstante que Bergson en *El ensayo* utiliza a la intuición como método de sus investigaciones, no es sino hasta *La evolución creadora* que hace explícito su uso y su naturaleza al amparo de una teoría genético-evolutiva que le brinda su cabal significación. Bergson en *El ensayo* se conforma con la aprehensión de “los datos inmediatos de la conciencia”, frente a una razón que coloca a la matemática y a la mecánica como paradigmas para llevar a cabo la determinación del yo.

nación— el horizonte donde se hace patente que el tiempo se realiza como un proceso que es causa de sí mismo y se resuelve como libre espontaneidad.

Ahora bien, frente a la forma del tiempo, se levanta la categoría del espacio. El espacio es el fondo sobre el cual la unidad dinámica en la que se articula la conciencia es refractada para ser representada y explicada causalmente y, por ello, negada también en cuanto a su naturaleza móvil y creativa, y regulada según las pautas con las que se concibe un objeto extenso, inmóvil y divisible, sujeto ya sea a las leyes de la mecánica o a un lenguaje que responde a una serie de exigencias sociales.

La noción de espacio implica una determinación de la conciencia análoga a la de la pura extensión, ya que los elementos por los que ésta es constituida no se penetran recíprocamente, no son heterogéneos y no presentan un progreso continuo que dé lugar a la promoción de una forma peculiar, sino únicamente a una yuxtaposición de partes homogéneas que se reducen a una mera cantidad o a un esquema carente de todo contenido cualitativo. El espacio es el principio de la refracción de la identidad del sujeto en diversos elementos homogéneos y exteriores entre sí de los que no puede surgir un proceso de autodeterminación y, por ello tampoco, ningún acto libre.²

El espacio es el prisma por el que se disocia al yo y se le sujeta a un lenguaje que responde a las exigencias de una sociedad que niega la voluntaria espontaneidad y el progreso creativo que caracterizan su forma. El espacio resulta el principio de un lenguaje por el cual se objetiva la forma del yo en una serie de símbolos mediante los cuales se le supedita a la estructura de un orden social que lo enajena.

² Bergson no sólo se vale de la intuición para dar cuenta del tiempo como estructura fundamental del yo, sino también del espacio. Espacio y tiempo resultan las categorías que constituyen al yo como mixto, y su análisis y la determinación de su relación se lleva a cabo gracias a la función de la intuición. Como recién apuntamos, Bergson en *El ensayo* no hace expresa la forma de la intuición como método de conocimiento. Es sólo hasta *La evolución creadora* donde se hace expresa esta forma.

Para Bergson tiempo y espacio se oponen y se intersectan, de modo que la conciencia del sujeto mismo se descompone en una espacialidad que es el principio de su articulación en múltiples símbolos o representaciones impersonales que no expresan su forma efectiva como despliegue cualitativo y libre albedrío:

Pero nos contentamos las más de las veces con lo primero, esto es con la sombra del yo proyectada en el espacio homogéneo. La conciencia atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye a la realidad con el símbolo. Como el yo así refractado, y por esto mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde poco a poco de vista el yo fundamental. (DI, 85, 95)

La forma de la conciencia como intensidad inextensiva y progreso continuo se ve negada por una espacialidad que la sujeta a un orden simbólico que la descompone en momentos inmóviles e impenetrables. Estos momentos son el principio tanto de su sometimiento a una estructura social específica, como de la negación de su propia naturaleza como unidad dinámica y creativa. El yo según Bergson se articula en una tensión interior que tiene como extremos al tiempo en tanto estructura de su naturaleza profunda como capacidad de autodeterminación, y al espacio como principio de su representación y su objetivación en un lenguaje que lo doblega ante una serie de imperativos sociales.

El yo es un mixto entre tiempo y espacio, un mixto entre una duración que es una unidad móvil y heterogénea que se traduce en un despliegue de libertad, y múltiples símbolos que responden a un lenguaje y a un orden social que implican la sujeción del yo mismo a diversos imperativos de carácter heterónomo.³

³ La completa determinación de la relación entre el individuo y la sociedad sólo encuentra su completa expresión en *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Bergson en *El ensayo* no aborda las nociones de 'la afección sensomotora', 'el todo de la obligación' y 'sociedad cerrada', nociones éstas que señalan la forma de un individuo pasivo y ajeno a sí mismo que resulta el sostén de una sociedad que se caracteriza por su estructura jerárquica y guerrera. *El ensayo* sólo esboza el

Ahora bien, llegados a este punto, con el fin de precisar y hacer expresos estos planteamientos preliminares relativos a la concepción antropológica fundamental de *El ensayo*, conviene recurrir a un análisis de las figuras de las *multiplicidades cuantitativas* y de las *multiplicidades cualitativas*.

Las nociones de multiplicidad cuantitativa y multiplicidad cualitativa contribuyen a iluminar la naturaleza de una conciencia que es tanto duración, progreso dinámico y despliegue de libertad, como también una espacialidad a partir de la cual se niega justamente esta duración y toda espontánea autodeterminación. Las nociones de multiplicidad cuantitativa y multiplicidad cualitativa brindan el instrumental conceptual que resulta adecuado para reflejar la estructura del yo como mixto.

Una multiplicidad cuantitativa es aquella que es indefinidamente divisible. Esta divisibilidad va de la mano de la impenetrabilidad y de la homogeneidad de las partes que la constituyen. Divisibilidad, impenetrabilidad y homogeneidad son posibles porque toda multiplicidad cuantitativa aparece como una representación que se hace posible precisamente en el fondo del espacio. El espacio es el principio de la determinación de toda multiplicidad cuantitativa, en la medida que presenta el horizonte sobre el que se adosan y se subdividen de manera indefinida ilimitadas unidades homogéneas y exteriores entre sí.

En este sentido, señala Bergson, las multiplicidades cuantitativas implican la representación de ilimitadas unidades homogéneas e impenetrables que por su adición constituyen una cantidad que se expresa en un número determinado. Cualquier número refleja una cantidad que se concibe por la determinación y la yuxtaposición de ciertos elementos divisibles e impenetrables que carecen de toda cualidad o carácter peculiar.

La posibilidad del número y de toda adición está dada no sólo por la homogeneización, la divisibilidad y el carácter exterior de ciertos elementos, sino también y fundamentalmente, por la categoría del espacio. Es porque

mecanismo de inserción del individuo en la sociedad que será fundamental en el texto mismo de *Las dos fuentes*.

las cantidades suponen al espacio que resultan divisibles y con una exterioridad entre sus componentes homogéneos, de modo que se ordenan justo en una yuxtaposición determinada de partes que se expresa en un número. El número es un símbolo que da cuenta de la cantidad de una forma cualquiera que ha sido refractada en el fondo del espacio para ser determinada como multiplicidad cuantitativa.

Bergson señala al respecto:

Supongamos todos los corderos del rebaño idénticos entre sí; difieren al menos por el lugar que ocupan en el espacio; de no ser así, no formarían un rebaño. Pero dejemos de lado los cincuenta corderos para no retener más que su idea. O los comprendemos todos en la misma imagen, y es necesario por consiguiente que los yuxtapongamos en un espacio ideal; o repetimos cincuenta veces consecutivamente la imagen de uno solo de entre ellos y parece entonces que la serie ocupa un lugar en la duración antes que en el espacio. Pues si yo me figuro alternativa y aisladamente cada uno de los corderos del rebaño, jamás me las habré más que con un solo cordero. Para que el número vaya creciendo a medida que avanzo, es preciso que retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las nuevas unidades cuya idea yo evoco: ahora bien, es en el espacio donde se opera una parecida yuxtaposición y no en la duración pura. (DI, 52, 57)

Toda multiplicidad cuantitativa revela no un despliegue de momentos heterogéneos e interiores entre sí que generan un movimiento simple y continuo, sino un adosamiento de unidades homogéneas e impenetrables que se traduce en una serie de repeticiones. Estas repeticiones constituyen una cantidad y encuentran su simbolización en un número.⁴

⁴ Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, pp. 79, 80: “La idea de número no se constituye en realidad sobre el tiempo, sino más bien sobre el espacio. Esto es visible claramente si consideramos lo que es un número. Un número es la síntesis de una multitud de unidades. Pero cada una de estas unidades no desfila pura simplemente en el tiempo, sino que se detiene, por decirlo así, en espera de que las siguientes unidades vengan a yuxtaponerse a ella. Esa detención implica una especie de extensión del presente que se amplifica hasta abarcar de una vez por todas las unidades contenidas en el número constituido. Esa simultaneidad de las unidades, esa extensión del presente, eso es ya espacio”.

Multiplicidad cuantitativa, cantidad y número son posibles gracias a la categoría del espacio que descompone toda forma en una pila de unidades homogéneas, divisibles y exteriores entre sí.

Una multiplicidad cualitativa, por el contrario, es indivisible ya que es continua. Sus partes no implican exterioridad y homogeneidad, sino mutua penetración y heterogeneidad. Ésta se despliega en el tiempo o duración, porque sólo en éste podría desarrollarse pues se determina como intensidad.

Las multiplicidades cualitativas presentan un movimiento ininterrumpido en el que cada elemento se encuentra penetrado por la totalidad que le precede, de modo que su presencia genera un progreso, y no un aumento que se determinara como yuxtaposición. Este progreso, en tanto preñado justamente de una multiplicidad de carácter heterogéneo, hace del despliegue de la intensidad misma la expresión de una cualidad, ya que la interacción inmediata y la penetración de lo heterogéneo da lugar a una forma simple y peculiar, que no podría ser proyectada en el fondo del espacio para ser dividida y verse explicada con base en términos cuantitativos. La relación interna, dinámica e inmediata de una multiplicidad heterogénea se traduce en el progreso móvil de una cualidad que no es susceptible de ser reducida a ningún símbolo, que reflejara una cantidad compuesta de partes homogéneas.

El vínculo inmediato y la mutua penetración entre las partes de una unidad preñada de una multiplicidad heterogénea son el principio de la cualidad, tal como lo muestra una melodía que delata su errónea ejecución más por la modificación del tono expresivo y del progreso continuo en el que se despliega, que por un error verificable en la lectura de su partitura.

Asimismo, cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 29: “La teoría del número, o de la multiplicidad, como descripción, es fundamental: [...] Todo número es la síntesis de una multiplicidad, cerrando sobre sí sendas unidades. Para asirlas, debemos por una parte despojarlas de sus cualidades propias y reducirlas a simples momentos y por otra parte, no confundirlas. Sin el espacio en el cual yuxtaponemos las unidades determinadas como simples diferencias sin diferencia, no podemos efectuar las operaciones elementales”.

En este sentido Bergson apunta:

La prueba de ello es que si rompemos la medida insistiendo más de lo razonable sobre una nota de la melodía, no es su prolongación exagerada, como tal duración, la que nos advertirá la falta, sino el cambio cualitativo aportado por ella al conjunto de la frase musical. Se puede pues concebir la sucesión sin la distinción, y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, cada uno de los cuales, representativo del todo, no se distingue y aísla de él más que por un pensamiento capaz de abstraer. Tal es sin duda alguna la representación que se haría de la duración un ser a la vez idéntico y cambiante, que no tuviese ninguna idea del espacio. (DI, 68, 75)

Toda multiplicidad heterogénea con penetración recíproca entre sus elementos, al determinarse como el movimiento continuo de una intensidad, ve en su desarrollo la expresión de una cualidad. La interpenetrabilidad y la heterogeneidad de los momentos de una multiplicidad que se determina como unidad dinámica, hace que cada momento de esta multiplicidad contenga a los que le preceden, y presente sin embargo un matiz propio y peculiar que hace posible el desarrollo mismo de la propia multiplicidad, justamente en términos de un despliegue cualitativo.

El tiempo o duración es despliegue de multiplicidades cualitativas que, en tanto intensidades, no tienen al espacio como fondo de una representación y una simbolización que hagan posible la determinación de su forma como cantidad. Toda multiplicidad cualitativa refleja un movimiento continuo dotado de diversos momentos heterogéneos que no podría ser plasmado en el fondo del espacio sin ser negado en cuanto a la forma peculiar en la que se constituye como tal.

Bergson hace una tajante distinción entre las multiplicidades cuantitativas y las multiplicidades cualitativas. Las primeras resultan del establecimiento de la categoría del espacio como principio de su determinación, mientras que las segundas se articulan en la forma del tiempo o la duración.

Bergson se vale de las diferencias entre estas multiplicidades para hacer patente la naturaleza de un yo que, a pesar de que se le representa según

un espacio por el que se le sujeta a un orden simbólico-social determinado, muestra una forma como duración que es el principio de un desarrollo cualitativo irreductible a la forma misma del espacio.⁵ La conciencia es ante todo cualidad. Ésta no aparece únicamente como un mero agregado de estados externos que, a la manera de las cantidades que encuentran su expresión en los números, se ven reducidos a términos generales, esquemas o símbolos diversos que no reflejan su naturaleza concreta como duración.

Bergson utiliza la terminología derivada del análisis de las figuras de las multiplicidades cuantitativas y cualitativas para señalar la forma del yo como mixto que se manifiesta ya sea como duración o como una pura representación fundada en la categoría del espacio:

Distingamos, por tanto, para concluir, dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo de los estados bien definidos, un yo en el que la sucesión implica fusión y organización. (DI, 85, 95)

La conciencia es para Bergson una intensidad inextensiva, es decir, un flujo constante de pensamientos, sensaciones y emociones que se interpe-

⁵ Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 37: “La reaparición del problema [de la duración] se encuentra en la noción de multiplicidad psíquica; un estado psicológico intenso es aquel que aglutina en una suerte de multiplicidad una multiplicidad de sensaciones representativas y afectivas. ¿En que consiste esta multiplicidad? Bergson consagra páginas muy brillantes y tupidas a una teoría del número. En efecto, para mostrar que la duración es puramente cualitativa, se debe demostrar que no es medible; ahora bien, toda medida es espacialización; se debe demostrar que el número, presupone necesariamente la medida, y es de origen espacial. La teoría del número viene a mostrar la identidad de la multiplicidad numérica y medible (cuantitativa) con el orden del espacio. Porque si todo número, o toda cantidad medible, es espacial, lo que no es cuantificable, a saber, la cualidad, será necesariamente del orden de la duración. El supuesto del razonamiento bergsoniano es que todo lo que no es cuantitativo es cualitativo, y viceversa. Supuesto que no es difícil de asumir”.

netran, produciendo por su interpenetración misma un abanico de estados peculiares que hacen patente la forma misma de la conciencia como despliegue de carácter cualitativo. Para Bergson la conciencia es cualidad y no únicamente una representación en la que el fondo del espacio hace posible una simple simbolización de formas homogéneas.⁶ A pesar de que el espacio implica la refracción del yo en una serie de conceptos que representan estados exteriores entre sí, éste se constituye en una duración que es su naturaleza profunda y, como veremos, el principio de su libertad.

Como venimos diciendo, Bergson ve en la conciencia un mixto entre tiempo y espacio, entre una intensidad que se determina como cualidad, y una representación que le brinda una aprehensión de sí mismo como símbolo o esquema, sujeto al dominio de lo social.⁷

Para acentuar y matizar la diferencia entre las multiplicidades cuantitativas y las multiplicidades cualitativas, y con ella delinear con mayor precisión el doble rostro del yo como espacio y duración, Bergson ofrece el ejemplo de una misma serie de campanadas que es aprehendida desde dos ópticas diferentes, una cualitativa y otra justamente cuantitativa.

6 Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 81: "Querer discernir en este íntimo hacerse, en este devenir puro, en esta duración real una multiplicidad numérica y discontinua de estados yuxtapuestos, es evidentemente falsear la realidad viva de la conciencia. Para hacer ese recuento de estados distintos en mi yo, tendría que salir de mí mismo y mirarme desde fuera, entonces lo que vería no serían ya mis impresiones siendo, sino mis impresiones sidas, pasadas, muertas, desprendidas, como inertes colgajos, del proceso vivo de la conciencia. En una palabra, para contar estados de conciencia necesito objetivarlos, solidificarlos, transformarlos de subjetivos e íntimos en objetivos e impersonales. Mas lo psicológico es lo eminentemente subjetivo".

7 Bergson encuentra en la duración la dimensión fundamental del yo, en la medida que en ésta radica su libertad. Ahora bien, la duración es la forma misma de lo real, a diferencia del espacio que es sólo una mera función adaptativa. En este sentido la duración presenta una densidad ontológica que le da una significación más amplia que la que resulta de su sola oposición a la categoría del espacio. Sin embargo, Bergson en *El ensayo* no realiza reflexiones que se caractericen por un claro y decidido enfoque ontológico, por lo que por ahora nos limitaremos a la sola significación de la duración que se desprende de su oposición misma a la categoría del espacio.

Desde la aprehensión de dicha serie fundada en una óptica cualitativa, se aprecia cómo las campanadas de la misma se subsumen unas en otras, fundiéndose entre sí a medida que la propia tanda que constituyen se despliega, generando así una unidad móvil y dinámica que crea un timbre, un ambiente y un color único que se actualiza y se transforma al paso de su propio desenvolvimiento.

Desde la óptica cuantitativa, se muestra cómo el paso de las campanadas no es más que una retahíla de puntos que se fijan sobre el espacio o, más bien, sobre el *tiempo espacializado*, a la manera de un metrónomo que establece una serie regulada de golpes, según la métrica de un determinado compás.

En la primera serie, la multiplicidad de las campanadas genera cualidad y formas novedosas. En la segunda, nos dice Bergson, esta multiplicidad es negada en tanto cualidad y aparece tan sólo como una suma de partes impenetrables que produce una pura repetición de una misma forma homogénea:

Ciertamente, los sonidos de la campana me llegan sucesivamente, pero de dos cosas, una. O retengo cada una de estas sensaciones sucesivas para organizarlas con las otras y formar un grupo que me recuerda un aire o un ritmo conocido: entonces no cuento los sonidos, me limito a recoger la impresión, por decirlo así, cualitativa [...] bien me propongo explícitamente contarlos, y será preciso entonces que los disocie, y que esta disociación se opere en algún medio homogéneo en el que los sonidos, despojados de sus cualidades, vaciados de alguna manera, dejen huellas idénticas de su paso. (DI, 59, 64)

La diferente apreciación del ritmo en una serie de campanadas ilustra la distinción entre las multiplicidades cualitativas y las multiplicidades cuantitativas, y con ella también, la distinción entre el espacio y la duración en tanto formas en las que el yo se constituye. Cuando las campanadas se ven determinadas como una multiplicidad cualitativa, éstas manifiestan la forma de una conciencia que se articula como un oleaje en el que se funden diversos estados, generando una atmósfera propia con una coloración y una tintura singular, que no puede ser expresada por ningún concepto ni por ningún símbolo. Cuando esta serie de campanadas se articula en una multiplicidad cuantitativa, implica una reducción de todo estado de conciencia a la mera

representación de una monótona repetición carente de todo contenido peculiar, que es resultado de la espacialización de su duración constitutiva.

La doble articulación de una tanda de campanadas en las formas de multiplicidad cuantitativa y multiplicidad cualitativa hace patente la radical diferencia que muestra una conciencia que se actualiza como una duración que genera cualidad, o como una sobreposición de estados homogéneos que se resuelve únicamente como representación.

En la tanda de campanadas articulada en la multiplicidad cualitativa aparece una duración que se manifiesta en un presente *creativo*, pues absorbe en su desenvolvimiento el pasado inmediato que le precede, para lanzarlo a un futuro novedoso en el que afirma su propia forma intensiva. La penetrabilidad móvil de los elementos que constituyen la multiplicidad cualitativa implica la determinación de ésta como un progreso creativo que se actualiza en un desenvolvimiento que genera formas inéditas.

En la multiplicidad cualitativa, destaca Bergson, pasado y futuro inmediatos se funden en un presente que dura creando, por la heterogeneidad y la interpenetración misma de sus componentes, el despliegue de una cualidad:

Una sensación, sólo por el hecho de prolongarse, se modifica hasta el punto de hacerse insoportable. Lo mismo no permanece aquí lo mismo, sino que se refuerza y se agranda con todo su pasado. (DI, 102, 115)

Toda multiplicidad cualitativa muestra una penetración de los elementos en los que se despliega, pues su forma se articula por la apropiación de un pasado inmediato que la nutre y la modifica, y le otorga un carácter dinámico.

La multiplicidad cualitativa, al desenvolverse como duración, presenta una inmanencia por la que los elementos que la constituyen recaen constantemente sobre ella misma, promoviendo su continua transformación y la determinación de su forma como intensidad creativa.⁸

⁸ Cfr., Ignacio Izuzquiza, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, p. 39: "La duración comporta, en su misma estructura, una radical exigencia de heterogeneidad. Es, quizá, este rasgo, lo que

En cuanto a la serie de campanadas que aparece como multiplicidad cuantitativa, Bergson apunta que en ella se establece un tiempo espacializado en el cual el pasado, el presente y el futuro no guardan una relación inmanente y creativa, sino otra que da lugar a múltiples detenciones o inmovilidades que, al adosarse, generan una serie de simultaneidades de las que no se puede desprender ninguna forma inédita. El tiempo espacializado hace que cada campanada no sea interior a las demás y no aparezca como la prolongación de un despliegue creativo. Por el contrario, en esta serie cada campanada resulta una entre múltiples repeticiones que por su adición señalan justamente una simultaneidad que implica una cantidad, un número o en última instancia, un símbolo o esquema determinado. El tiempo para Bergson no opera sobre las multiplicidades cualitativas, pues no produce progreso alguno ni crea nada radicalmente nuevo:

Cuando yo sigo con los ojos, sobre la esfera del reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido la duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, que es muy diferente. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una posición única de la aguja y del péndulo, porque de las posiciones pasadas ya nada queda. (DI, 72, 80)

En las multiplicidades cuantitativas el presente no absorbe su pasado, sino que guarda una relación externa con él, de modo que el presente mismo no se ve enriquecido por la influencia de éste, y no puede por ello generar ningún movimiento que se exprese en la creación de alguna cualidad concreta, sino sólo asegurar la reedición de una misma forma homogénea.

La conciencia en tanto duración se ve negada en el momento en el que se la proyecta en el fondo del espacio, determinándosele tan sólo como múltiples inmovilidades yuxtapuestas o simultaneidades que se resuelven como una representación meramente repetitiva.

hace su pensamiento tan insoportable, y lo que exige una nueva lógica para poder ser entendida. La heterogeneidad es el ámbito de la pura cualidad, de la diferencia, del policentrismo, de la ausencia de referencias privilegiadas que puedan ordenar conjuntos homogéneos. Es el puro reino de la dispersión, de la originalidad”.

Bergson opone dos parejas de conceptos: *tiempo y multiplicidades cualitativas* a *espacio y multiplicidad cuantitativas*. Estas parejas de conceptos expresan dos concepciones, una sobre lo intensivo y otra sobre lo simbólico, que resultan completamente asimétricas. Lo intensivo se determina como una unidad cualitativa, dinámica y creativa en la que la duración implica una penetración recíproca de diversos elementos heterogéneos que se traduce en la producción de formas novedosas. Lo simbólico, en cambio, aparece como una multiplicidad estática en la que la preeminencia del espacio sobre el tiempo posibilita tan sólo la representación de una serie de repeticiones y simultaneidades, que se objetivan en un esquema o un concepto carente de todo contenido peculiar.

El tiempo es la forma natural del despliegue en el que el yo se constituye como tal. Los estados de conciencia se actualizan en el tiempo y es por ello que el yo mismo posee la forma de una unidad múltiple dotada de cualidad. El espacio deforma esta temporalidad natural del yo al disociarla en una sucesión de inmovilidades que no representa justamente su forma cualitativa, sino una multiplicidad cuantitativa que se traduce en diversos términos esquemáticos e impersonales.

Es en este sentido que el yo, debido a su despliegue bajo la forma del espacio, no ve constituida su propia identidad según la orientación creativa de su forma como duración o despliegue inmanente, sino justamente según las representaciones que le brinda un lenguaje que responde a diversas exigencias sociales. La categoría del espacio es el principio del lenguaje⁹ y por ello el principio también de la disociación del yo en múltiples símbolos que a pesar de que niegan su forma como unidad dinámica, aseguran su socialización. La identidad del individuo es fragmentada en múltiples formas exteriores entre sí que se articulan en un lenguaje que tiene como función la inserción del individuo mismo a la sociedad.

⁹ En los capítulos segundo y tercero sobre *Materia y memoria* y *La evolución creadora* veremos cómo Bergson explica la relación entre el espacio, la inteligencia y el lenguaje, a partir de una teoría de la evolución que muestra tanto su génesis, como su relación misma y su intencionalidad.

La proyección del yo como duración sobre el fondo del espacio presenta como consecuencia la génesis de un yo social, es decir, de un yo esquemático que se monta sobre el propio yo fundamental y lo niega, pues lo determina como si fuera un objeto extenso nombrable y manipulable por el común de los hombres.

Bergson nos dice al respecto:

La tendencia en virtud de la cual nos figuramos claramente esta exterioridad de las cosas y esta homogeneidad de su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar. Pero a medida que se realizan más completamente las condiciones de la vida social, en la misma medida se acentúa también más la corriente que se lleva nuestros estados de conciencia de dentro afuera: poco a poco estos estados se transforman en objetos o en cosas; no se separan solamente unos de otros sino incluso de nosotros. No los percibimos entonces más que en el medio homogéneo en el que hemos cuajado la imagen y a través de la palabra que les presta su trivial coloración. Así se forma un segundo yo que encubre el primero, un yo cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se separan unos de otros y se expresan fácilmente por palabras. Y que no se nos reproche aquí el desdoblamiento de la persona e introducir en ella bajo otra forma la multiplicidad numérica que habíamos excluido en primer lugar. (DI, 91, 103)

Gracias a la categoría del espacio el yo se reconoce según el patrón de un lenguaje que fragua su identidad en una serie de conceptos exteriores entre sí. Estos conceptos no expresan la forma natural del propio yo como despliegue cualitativo, sino que lo recubren y lo enfrentan a las exigencias de un orden social ante las que éste se doblega.

El lenguaje penetra al yo y lo divide interiormente, de modo que éste sólo se actualiza como una yuxtaposición de estados sujetos a las normas de lo social y no como una unidad dinámica que presenta un despliegue inmanente. El espacio aparece como un prisma que recibe de un lado la forma intensiva del sujeto como duración y por otro lado la proyecta en un haz de formas homogéneas que se cristalizan en una serie de símbolos que son del dominio de lo social.

El yo se encuentra atado a la sociedad, pues ve objetivada su forma en diversas representaciones impersonales a través de las que no sabría experimentar su forma peculiar como intensidad creativa.

Ahora bien, es en este sentido que la categoría del espacio se opone a la libertad del sujeto en tanto expresión fundamental de su forma como duración.

La libertad es para Bergson la cualidad de un yo que burla la influencia de la categoría del espacio y se desarrolla justo conforme una multiplicidad heterogénea con penetración recíproca y dinámica de sus elementos que refleja su naturaleza intensiva. La inmanencia de los estados de conciencia implica un esfuerzo de autodeterminación por el cual el sujeto se articula en un movimiento creativo que es libre espontaneidad. Para Bergson la libertad es una cualidad peculiar del despliegue de una conciencia que es causa de sí y se constituye en su propia actividad. La libertad es la forma de un yo que en un esfuerzo voluntario de atención concentra todos sus estados de conciencia y los proyecta en un acto novedoso.

A pesar de que el yo social envuelve al yo como duración y lo espacializa hasta negar todo movimiento simple e indivisible que aparezca como un acto libre, nuestro autor apunta que el yo profundo pervive, aguardando la ocasión para manifestarse en una acción voluntaria que no se ve determinada más que por sí misma:

Se forma aquí, en el seno mismo del yo fundamental, un yo parásito que continuamente minará el terreno al otro. Son muchos los que viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Pero la sugestión se convertiría en persuasión si el yo todo entero se la asimilase; la pasión, incluso repentina, no presentaría ya el mismo carácter fatal si aquél reflejase en ella, al igual que en la indignación de Alceste, toda la historia de la persona; y la educación más autoritaria no suprimiría nada de nuestra libertad si nos comunicase tan sólo ideas y sentimientos capaces de impregnar el alma entera. Pues es del alma entera, en efecto, de donde proviene la decisión libre; y el acto será tanto más libre cuanto más tienda a identificarse con el yo fundamental la serie dinámica de la cual se refiere. (DI, 110, 125)

El yo se determina como forma libre en la medida que funde y unifica todos sus estados en un acto simple e indivisible que aparece como despliegue creativo. El yo aparece como autor y principio de su forma, en tanto que se despliega conforme a una voluntad que concentra y resuelve todos

sus estados de conciencia en un movimiento continuo e ininterrumpido que genera formas inéditas.

No obstante que el yo es refractado en el espacio y en el lenguaje para ver castrada su capacidad de autodeterminación, la libertad puede manifestarse haciendo patente la forma profunda del sujeto como una intensidad que se tiene a sí misma como forma y fundamento.

La libertad resulta ajena a una articulación de la conciencia que sustituyera su propia forma como duración por una representación social en la que ésta se reconociera como la yuxtaposición de una serie de estados impersonales que se relacionaran como causas y efectos exteriores entre sí, sin expresar cualidad ninguna. La libertad es el despliegue voluntario y espontáneo de una multiplicidad intensiva, aunque la categoría del espacio tienda a negarla con base en un lenguaje articulado en diversos símbolos que son sólo adecuados para representar una forma extensa.

Para Bergson la voluntad como impulso creador y principio de la libertad se satisface a sí misma en su propio movimiento continuo e indivisible, y no se ve opacada por la influencia de diversos esquemas constitutivos que expresasen la forma de un imperativo social, a la manera de una marioneta que se ve gobernada por los hilos que posibilitan su gesticulación:

Porque la acción cumplida no expresa ya entonces tal idea superficial, casi exterior a nosotros, distinta y fácil de expresar: responde al conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras aspiraciones más íntimas, a esta concepción particular de la vida que es el equivalente de toda nuestra experiencia pasada [...]. Es en las circunstancias solemnes, si se trata de la opinión que hemos de ofrecer a los demás y sobretudo a nosotros mismos, cuando escogemos a despecho de lo que se ha convenido en llamar un motivo; y esta ausencia de toda razón tangible es tanto más sorprendente cuanto que somos más profundamente libres. (DI, 11. 128)

La voluntad según Bergson tiene como forma un resorte que en un movimiento simple expresa la naturaleza del sujeto como libertad. La libertad supone una concentración del pasado del sujeto en un presente creativo irreductible a toda forma esquemática que refleje un imperativo social. El yo libre es un yo que, al resolverse como voluntaria autodeterminación, desbor-

sus estados de conciencia en un movimiento continuo e ininterrumpido que genera formas inéditas.

No obstante que el yo es refractado en el espacio y en el lenguaje para ver castrada su capacidad de autodeterminación, la libertad puede manifestarse haciendo patente la forma profunda del sujeto como una intensidad que se tiene a sí misma como forma y fundamento.

La libertad resulta ajena a una articulación de la conciencia que sustituyera su propia forma como duración por una representación social en la que ésta se reconociera como la yuxtaposición de una serie de estados impersonales que se relacionaran como causas y efectos exteriores entre sí, sin expresar cualidad ninguna. La libertad es el despliegue voluntario y espontáneo de una multiplicidad intensiva, aunque la categoría del espacio tienda a negarla con base en un lenguaje articulado en diversos símbolos que son sólo adecuados para representar una forma extensa.

Para Bergson la voluntad como impulso creador y principio de la libertad se satisface a sí misma en su propio movimiento continuo e indivisible, y no se ve opacada por la influencia de diversos esquemas constitutivos que expresasen la forma de un imperativo social, a la manera de una marioneta que se ve gobernada por los hilos que posibilitan su gesticulación:

Porque la acción cumplida no expresa ya entonces tal idea superficial, casi exterior a nosotros, distinta y fácil de expresar: responde al conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras aspiraciones más íntimas, a esta concepción particular de la vida que es el equivalente de toda nuestra experiencia pasada [...]. Es en las circunstancias solemnes, si se trata de la opinión que hemos de ofrecer a los demás y sobretodo a nosotros mismos, cuando escogemos a despecho de lo que se ha convenido en llamar un motivo; y esta ausencia de toda razón tangible es tanto más sorprendente cuanto que somos más profundamente libres. (DI, 11. 128)

La voluntad según Bergson tiene como forma un resorte que en un movimiento simple expresa la naturaleza del sujeto como libertad. La libertad supone una concentración del pasado del sujeto en un presente creativo irreductible a toda forma esquemática que refleje un imperativo social. El yo libre es un yo que, al resolverse como voluntaria autodeterminación, desbor-

da la categoría del espacio que apunta a promover su constitución social bajo la forma de un mero racimo de estados vaciados de toda cualidad, de los que no se puede seguir ningún acto creativo y espontáneo.

La libertad enfrenta todo condicionamiento social pues el tiempo se opone al espacio y hace patente que éste no resulta la única dimensión en la que el yo se actualiza. El yo no sólo se despliega a través de un espacio que lo sujeta a una serie de disposiciones sociales, sino que presenta también una libertad que es resultado de una voluntad y una duración por los que condensa todos sus estados de conciencia en una forma novedosa.¹⁰

Bergson acude a la paradoja de Zenón de Elea sobre Aquiles y la tortuga, para iluminar cómo el espacio usurpa al tiempo la determinación de la conciencia como intensidad creativa; es decir, para subrayar la forma del desplazamiento psicológico por el que el sujeto, una vez que se ve refractado en el fondo del espacio, es incapaz de ver a través de esa refracción misma la actualización de su despliegue como duración, sino sólo justamente la afirmación de la determinación de su identidad bajo el marco de un orden intersubjetivo que lo niega precisamente como ser libre.¹¹ La paradoja de Aquiles y la tortuga hace patente la relación que presentan las multiplicidades cuantitativas y las multiplicidades cualitativas, en tanto figuras que dan cuenta de un yo fundado en el espacio que no puede manifestar su propia

10 Cfr., Frédéric Worms, “La concepción bergsoniana del tiempo”, *Philosophie*, p. 80: “El tercer capítulo de *El ensayo*, que trata sobre la libertad, puede presentarse como la simple consecuencia del anterior, tanto si se toman en cuenta los análisis más profundos de la acción y de la creación, como aquellos de la voluntad. Es libre el acto que actualiza la sola duración de la persona: no aquel que encara un fin o ‘realiza’ un posible o un motivo exterior, sea éste racional y universal, sino aquel que se ‘desprende’ por un proceso continuo de intención y de esfuerzo, de una duda y un progreso en el tiempo. En este sentido, sólo el acto libre abre verdaderamente un futuro, en el momento mismo donde éste se completa, y jamás en su anticipación. Todos los otros actos se mantienen en el instante de la representación, no producen nada nuevo”.

11 Bergson a lo largo de su obra va haciendo alusión a las diferentes paradojas de Zenón siempre con el fin de hacer patente la sustitución de la duración o tiempo real por un tiempo espacializado. Aquí hemos escogido la de la tortuga pues es a la que Bergson se refiere con mayor frecuencia y quizá resulte una de las más representativas.

forma como duración y libre albedrío, y por el contrario se articula bajo el encadenamiento de una serie de representaciones de carácter social.

Aquiles pretende rebasar a la tortuga y sin embargo no lo logra, pues cada vez que éste la alcanza, aquélla se ha adelantado un paso. ¿Cuál es el secreto de esta paradoja utilizada como argumento por el eleata para probar la tesis de la esencial inmovilidad de lo real?

Aquiles no rebasa a la tortuga porque su movimiento ha sido fraccionado arbitrariamente al ser proyectado sobre el fondo del espacio, negándose así su forma efectiva. Entonces se presenta una reconstrucción del movimiento de Aquiles, con fundamento en una serie de inmovilidades que tienen como regla precisamente el paso también fraccionado de la tortuga: una tortuga llamada Aquiles persigue a otra, y jamás la rebasará, pues tiene un paso como el suyo, pero va detrás de ella.

La movilidad peculiar e indivisible que caracteriza la carrera de Aquiles, la aceleración producto de su brío y su empuje, se substituye por un movimiento indefinidamente divisible sujeto a un plan preestablecido, que no refleja su duración constitutiva y peculiar.

Bergson nos dice al respecto:

De esta confusión entre el movimiento y el espacio recorrido por el móvil han nacido, a nuestro parecer, los sofismas de la escuela de Elea: porque el intervalo que separa dos puntos es divisible infinitamente, y si el movimiento estuviese compuesto de partes como las del intervalo mismo, jamás sería salvado el intervalo. Pero la verdad es que cada uno de los pasos de Aquiles es un acto simple, indivisible, y que después de un número dado de estos actos, Aquiles habrá sobrepasado a la tortuga. La ilusión de los eleatas proviene de identificar esta serie de actos indivisibles y *sui generis* con el espacio homogéneo que los sostiene. Como este espacio puede ser dividido y rehecho según una ley cualquiera, se creen autorizados a reconstruir el movimiento total de Aquiles, pero no ya con pasos de Aquiles, sino con pasos de tortuga: sustituyen en realidad a Aquiles persiguiendo a la tortuga por dos tortugas reguladas la una sobre la otra, dos tortugas que se condenan a hacer el mismo género de pasos o de actos simultáneos, pero de manera que no se alcancen jamás. (DI, 75, 84)

Es vana pretensión reconstruir el movimiento continuo de Aquiles con pesados pasos de tortuga que, como golpes de martillo, resultan in-

movilidades respecto al ligero y veloz trote de aquél. Lo móvil no puede ser reconstruido a partir de la yuxtaposición de lo inmóvil, lo discreto no puede reconstruir lo continuo, ni ningún símbolo puede dar cuenta de una unidad dinámica. Aquiles no alcanza a la tortuga porque su movimiento en tanto acto simple e indivisible ha sido despojado de su forma positiva por un espacio que posibilita subdivisiones arbitrarias, que producen tan sólo su mera imitación. Aquiles no puede rebasar a la tortuga ya que se confunde al tiempo con el espacio, a Aquiles que se desplaza en un movimiento continuo con el paso fraccionado de una tortuga que muestra una forma radicalmente diferente a la de aquél.

En esta confusión entre el tiempo y el espacio cae toda conciencia que es intensidad y poder creativo, y sin embargo busca reconocerse como tal sólo en una serie de estados homogéneos que no presentan ninguna relación dinámica e inmanente.

La naturaleza del yo como mixto posibilita que el yo mismo se pierda en tanto duración y trate de experimentarse y reconocerse vanamente como forma libre sólo a través de múltiples esquemas fundados en la categoría del espacio que falsean y niegan su naturaleza fundamental. El yo, una vez que se refracta en el fondo del espacio, se constituye como un agregado de representaciones impersonales que por sí mismas no pueden recuperar su forma peculiar como despliegue simple y libre espontaneidad. Ninguna suma de representaciones constituye un acto libre, pues éstas sólo encajan como números que se añaden de manera indefinida, pero no dan cuenta de un movimiento indivisible que se actualiza en un despliegue inmanente que es voluntaria autodeterminación.

La paradoja de Aquiles y la tortuga señala cómo el yo social se acerca como una asíntota al yo fundamental y nunca lo toca, pues pertenecen cada uno a dimensiones esencialmente diferentes. El yo social trata de asir al yo fundamental y más bien sólo consigue ahondar la separación entre ambos, pues utiliza conceptos vacíos y fijos, cuando aquél se constituye en una forma dinámica, creativa y peculiar que resulta irreductible al lenguaje y a la categoría misma del espacio.

El yo social no puede expresar la forma fundamental del yo donde radica el acto libre, pues entre el tiempo y el espacio, entre el propio yo fundamental y el yo social no hay una diferencia de grado, sino más bien de naturaleza.¹²

Bergson apunta que entre el movimiento espacializado y la duración, entre la representación de la conciencia y la conciencia misma, hay una completa desproporción que es imposible salvar, ya que los primeros términos de cada pareja, en tanto señalan detenciones exteriores y yuxtapuestas, se refieren a cosas u objetos, mientras que los segundos, al referirse a intensidades creativas, expresan más bien progresos.

La duración es lo que se hace, el espacio se refiere a lo que es. La duración muestra el despliegue de la cualidad como progreso. El espacio representa sólo una sucesión de elementos inmóviles que sólo pueden dar cuenta de las proporciones de una cosa hecha. El yo es progreso y por ello no puede ser dividido sin ver anulada a su vez la cualidad peculiar en la que se manifiesta, la cual es producto precisamente de la interpenetración móvil de sus elementos constitutivos. Las cosas por su parte, pueden ser divididas de manera ilimitada y no sufrir transformación alguna de su naturaleza justo en tanto cosas.

12 Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 84: "Los famosos argumentos de Zenón de Elea contra el movimiento descansan precisamente en esta confusión entre el movimiento mismo y el espacio recorrido. Como el espacio es infinitamente divisible, como además se piensa el movimiento tendido a lo largo del espacio, claro es que la divisibilidad infinita del espacio se aplicará también al movimiento. Pero la verdad es que el movimiento en sí mismo es algo irreductible al espacio, y, por tanto algo simple e indivisible, algo radicalmente dinámico, sin que se pueda cortar, so pena de detenerlo, es decir, de anularlo. Pensar el movimiento desde fuera, como pensar la duración desde fuera, es pensar la inmovilidad, es pensar el espacio. La conciencia mirada, pues, a través de la forma bastarda y extensa del tiempo en general, se deshace en seguida en trozos sólidos, exteriores unos a otros, en eso que llamados estados de conciencia. La verdad es que la conciencia no tiene esos estados. Ya hasta la misma palabra nos avisa de la incorrección. Estado es un participio pasado. La conciencia, empero, prolonga el pasado en el presente; no es algo que ha sido, sino algo que está siendo, un flujo constante en donde no hay modo de distinguir trozos y partes exteriores, a no ser que, congelado el río, cese de correr y se quiebre el hielo en trozos separados".

Para Bergson el yo no puede ser reconstruido con base en una división suya que se tradujera en un aumento o una reducción de ciertos elementos impenetrables, pues estas divisiones equivaldrían a la negación de su forma como unidad dinámica y progreso, y por ello también a la negación de su naturaleza como intensidad creativa y despliegue cualitativo:

Ciertamente, la conciencia pura no percibe el tiempo bajo forma de una suma de unidades de duración; abandonada a sí misma, no tiene ningún medio, ninguna razón incluso para medir el tiempo, pero un sentimiento que durase un número de días dos veces menor, por ejemplo, no sería ya para ella el mismo sentimiento: faltarían a este estado de conciencia una multitud de elementos que han venido a enriquecer y a modificar su naturaleza. Es verdad que, cuando damos a este sentimiento un cierto nombre, cuando lo tratamos como a una cosa, creemos poder disminuir su duración en la mitad, por ejemplo, y también en la mitad de la duración de todo el resto de nuestra historia; esto, parece, sería siempre la misma existencia a escala reducida. Mas olvidamos entonces que los estados de conciencia son progresos y no cosas, y que si los designamos a cada uno por una sola palabra es para mayor facilidad del lenguaje; que viven y que, por eso mismo, cambian sin cesar; que, por consiguiente, no se sabría restarles momento alguno sin privarles de alguna impresión para modificar así la cualidad. (DI, 28, 147)

Los progresos son en tanto se hacen. Los objetos son en la medida que están hechos. Los progresos y los objetos muestran una diferencia de naturaleza y no de grado, pues mientras los primeros se articulan en la duración, los segundos se fundan en el espacio o en un tiempo espacializado que jamás podría identificarse con la duración misma, pues sólo da lugar a simultaneidades con una exterioridad entre sus partes y no a unidades heterogéneas, dinámicas y creativas que se actualizan en un movimiento simple. Los objetos al presentar al espacio como fondo, pueden ser divididos ilimitadamente sin dejar de ser justamente objetos. Los progresos por su parte, no son divisibles sin negar a su vez tanto su naturaleza propia como duración, como la cualidad peculiar en la que se constituyen.¹³

13 Cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*, p. 24: "No ha de confundirse el todo, los 'todos', con *conjuntos*. Los conjuntos son cerrados, y todo lo que es cerrado está

El yo como progreso es incapaz de desplegarse como duración y libre espontaneidad a través de una manifestación mediada por una serie de esquemas inmóviles, pues éstos niegan *a priori* su forma como multiplicidad heterogénea y progreso continuo. En otros términos, la divisibilidad de los pasos de Aquiles equivale a la negación de su naturaleza positiva, pues supone la negación del progreso simple y concreto que deja atrás a la tortuga y su lento caminar.

En este contexto, Bergson subraya que el yo como duración, el yo que late por debajo de aquella serie de capas de determinación simbólica que se fundan en la categoría del espacio, es un *yo vivo*, un yo que es un *impulso* que funde y concentra todo estado de conciencia en una forma novedosa, distinguiéndose tajantemente de cualquier forma extensa que no produce ningún despliegue inmanente, ni ningún proceso creativo. El yo no es una forma inerte y estéril como la extensión incapaz de concentrarse sobre sí misma para dar lugar una forma inédita, sino un *impulso vital* que se satisface justamente en su propia concentración y en la afirmación de su propia forma dinámica.

El yo es impulso creativo que refleja el despliegue de la vida, a diferencia de todo sistema meramente físico-matemático que se determina como tal, en tanto presenta una forma meramente cuantitativa y se constituye en una movilidad espacializada e inorgánica, que sólo produce ilimitadas repeticiones. Vida y duración se identifican, en tanto la propia duración muestra la determinación de todo organismo vivo y la propia conciencia como un impulso creativo que se diferencia de la ciega extensión, al replicar espontánea y adecuadamente frene a los estímulos que recibe de su entorno.¹⁴

artificialmente cerrado. Los conjuntos son siempre conjuntos de partes. Pero un todo no es cerrado, es abierto; y no tiene partes, salvo en un sentido muy especial, puesto que no se divide sin cambiar de naturaleza en cada etapa de la división”.

14 Bergson en *El ensayo* esboza algunas reflexiones que en *Materia y memoria* jugarán un papel de suma importancia en relación a la determinación de la duración como una vida que es memoria y por ello, al *concentrar* el pasado en un *presente dinámico*, hace de la materia un *cuerpo vivo* dotado de una temporalidad creativa que puede adaptarse a su medio.

En este sentido, señala Bergson, la libertad aparece como forma natural de una unidad orgánica y viva en la que todas sus partes se interpenetran y se conjugan en un impulso simple para promover su propia determinación.

La vida se resuelve como libertad, pues es un ímpetu que empuja a la totalidad de la conciencia a manifestarse y concentrarse en un acto creativo y voluntario, el cual no podría ser refractado en el espacio para constituirse como una suma de estados inertes, que no encuentran en sí mismos el principio de su propia forma. El carácter esencialmente activo de la vida implica la determinación de la conciencia como un despliegue creativo que es causa de sí, como una intensidad capaz de expresarse justo como libre espontaneidad.

Bergson apunta al respecto:

En suma, si el punto material, tal como lo entiende la matemática, permanece en un eterno presente, el pasado es quizás una realidad para los cuerpos vivos y, con toda seguridad, para los seres conscientes. En tanto que el tiempo pasado no constituye ni una ganancia ni una pérdida para un sistema que se supone conservativo, si es, sin duda, una ganancia para el ser vivo, e indiscutiblemente para el ser consciente. [...] En resumen, el tiempo no tiene poder sobre él [sistema conservativo]; y la creencia vaga e instintiva de la humanidad en la conservación de una misma cantidad de materia, de una misma cantidad de fuerza, descansa quizá precisamente en que la materia inerte no parece durar, o al menos no conserva ningún rasgo del tiempo pasado. Pero no ocurre lo mismo en los dominios de la vida. (DI, 102, 116)

Asimismo señala:

El sentimiento mismo es un ser que vive, que se desarrolla, que cambia por consiguiente sin cesar; si no fuese a sí, no se comprendería que nos encaminase poco a poco a una resolución: nuestra resolución será tomada inmediatamente. Pero vive porque la duración en la que se desarrolla es una duración cuyos momentos se penetran; al separarse estos momentos unos de otros, al desenvolverse el tiempo en el espacio, hemos hecho perder a este sentimiento su animación y su color. (DI, 88, 99)

Bergson pone énfasis en el carácter vital de la conciencia al distinguirla de la extensión que no muestran ninguna temporalidad y no posee tampoco ningún ímpetu que desemboque en un despliegue creativo. El yo es para

Bergson una forma viva, pues presenta un impulso creativo que es radicalmente diferente a la pura extensión estéril que no genera formas novedosas.

La duración es vida, y por ello la conciencia posee el ímpetu necesario para producir formas que desbordan el funcionamiento de un sistema relativo a la pura extensión que se rige por principios como el de la conservación de la energía. Toda concentración de estados de conciencia que desemboque en la génesis de una forma novedosa implica un esfuerzo creativo, y ese esfuerzo encuentra su principio en la determinación de la conciencia misma como impulso vital.¹⁵

Por ello, como decimos, la vida se encuentra en el origen de la libertad, en tanto la libertad misma supone un impulso que es el principio por el que la serie de elementos que la nutren se funden entre sí, dando lugar a un acto creativo que refleja un proceso de autodeterminación. Bergson realza la forma de la duración al señalar que ésta aparece como un impulso vital que no sólo se distingue de la mera extensión inerte por presentar un poder creativo, sino porque resulta el corazón mismo que al latir por naturaleza impulsa todo progreso y toda forma que se despliega en un acto libre y voluntario.¹⁶

15 Cfr., Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson...*, p. 77: "Orientarse en el Todo de la Vida es ver que la temporalidad es la modalidad fundamental de la totalidad, es percibirse a sí mismo como un 'sistema natural', es decir, como una parte del 'todo real' que es el 'todo del universo'. Los sistemas parciales no pueden en efecto ser cualificados de partes del universo, pues aquí la parte es de hecho un punto de vista diferencial sobre la integridad del todo".

16 Estas reflexiones que aparecen de manera apenas esbozada en *El ensayo*, cobran altura y profundidad en *Materia y memoria*, para proyectarse con decisivo vigor en los planteamientos ontológicos del resto de la obras de Bergson, hasta desembocar en *Las dos fuentes*, donde la vida en tanto libertad y poder creativo se resuelve como un amor que es el hito fundamental que detona la plena divinización del hombre y de lo real.

Cfr., Guy Lafrance, "La libertad y la vida en Bergson", p. 130: "La idea del tiempo y de la duración que ha caracterizado a la filosofía de Bergson desde su primera expresión, y que jamás la ha dejado, está encaminada esencialmente a asir la vida en su dimensión más profunda que se manifiesta por la creatividad y la libertad. En ese sentido, *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, permanece ante todo como una obra consagrada a la búsqueda del verdadero movimiento de la vida y de la libertad".

Con el fin de matizar la forma de la vida, Bergson señala que ésta se caracteriza por articularse justo en un ímpetu que no sólo es creativo y autogenético, sino también irreplicable. La vida se despliega en un impulso que dada su temporalidad peculiar y su carácter heterogéneo, supone una afirmación creativa que no podría repetirse al estar sujeta a una serie de causas externas que pudieran producir siempre los mismos efectos. La vida implica irreplicabilidad, ya que por naturaleza es singular, se resuelve en la producción de formas inéditas y nunca podría ser la misma que ha sido, sin sólo la que es en tanto *lo que se hace*.

Para nuestro autor la vida no es repetible, en la medida que ésta no recorre un mapa predeterminado y ya recorrido, atendiendo a causas específicas que se articularan en una serie de leyes, sino que se constituye justo como siendo en su propia actividad. El presente de la conciencia nunca es idéntico a la forma de un pasado pretendidamente inmóvil, pues lo subsume para constituirse con él como la conquista permanente de un futuro impredecible y siempre novedoso:¹⁷

Aquí la duración parece obrar justamente a la manera de una causa, y la idea de poner las cosas en su lugar al cabo de un cierto tiempo implica una especie de absurdo, ya que parecida vuelta atrás no se efectuó jamás en un ser viviente. (DI, 101, 115)

En vano se argüirá que, si no hay dos estados profundos del alma que sean semejantes, el análisis podrá discernir en el seno de estos estados diferentes elementos estables, susceptibles de compararse entre sí. Esto sería olvidar que los elementos psicológicos, incluso los más simples, tienen su personalidad y su vida propia, y el mismo sentimiento, sólo porque se repite, es un sentimiento nuevo. (DI, 132, 151)

La repetibilidad de la conciencia es una noción fundada en la categoría del espacio que sustituye a la vida como impulso creativo y espontáneo,

17 Bergson realiza una crítica a la noción de causalidad final que, al igual que la paradoja de Zenón, aparece recurrentemente a lo largo de su obra. Cfr. al respecto, el primer capítulo de *La evolución creadora*, "De la evolución de la vida. Mecanicismo y finalidad".

por una representación que muestra una serie de detenciones sobre un plano que pueden ser recorridas indefinidamente, según la pauta de ciertas causas externas o transitivas en las que el yo mismo no aparece como fundamento de su propia forma.

La unidad móvil de la vida, al desplegarse como duración, presenta una irrepetibilidad que le da a la cualidad en la que se manifiesta un carácter singular. En el dominio de la vida el presente atrae al pasado, lo proyecta al futuro y se determina como un proceso único y peculiar que no se tiene más que a sí mismo como forma y causa de la expresión creativa e inédita en la que se constituye como tal.¹⁸

Así, apunta Bergson, la irrepetibilidad de la vida va acompañada de su imprevisibilidad, pues la propia forma móvil de ésta implica un impulso creativo que se constituye como tal sólo en la medida en que se actualiza, y no según una serie de causas primeras o finales que anticiparan el sentido de su desenvolvimiento.

La vida o la duración muestra una singularidad creativa que no podría preverse, pues su previsión supondría la detención del esfuerzo dinámico que la caracteriza, su división interna en una multiplicidad espacializada, y su reconstrucción con base en una causalidad externa, ya sea primera o final, que señalara su futura determinación.

Bergson señala al respecto:

Sin duda, mi estado actual se explica por lo que había en mí y por lo que actuaba en mí hace un poco. No encontraría otros elementos en el análisis. Pero una inteligencia, incluso sobrehumana, no hubiese podido prever la forma simple, indivisible, que da a estos elementos completamente abstractos su organización concreta. Porque prever consiste en proyectar en el porvenir lo que se ha percibido en el pasado,

18 Cfr., Ignacio Izuzquiza, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, p. 36: "La duración es el nombre de una serie fluida, en constante movimiento y de dirección irreversible. Es, por definición, la negación del estatismo o de un orden mecánico en el que hay 'antes' y 'después'. Es el ámbito reservado y lleno por la pura fluidez, para el puro proceso. Bergson utiliza, en su descripción de este rasgo de la duración múltiples ejemplos, que se encuentran cortados por un denominador común: la referencia a los estados de conciencia y la referencia al tiempo".

o en representarse para más tarde una nueva ensambladura, en otro orden, de los elementos percibidos. Pero lo que no se ha percibido nunca y lo que es al mismo tiempo simple, resulta necesariamente imprevisible. Ahora bien, tal es el caso de cada uno de nuestros estados, considerado como un momento de una historia que se desarrolla: es simple, y no puede haber sido percibido ya, puesto que concentra en su indivisibilidad todo lo percibido junto con lo que, además, le añade al presente. Es un momento original de una no menos original historia. (EC, 499, 6)

Desde la perspectiva de Bergson, la previsibilidad de los estados de conciencia responde a la forma de un yo que se aprehende a sí mismo a través de la mediación que supone la categoría del espacio, en la cual se representan formas impenetrables que se relacionan bajo una causalidad no inmanente y creativa, sino externa o transitiva en la que el propio yo no aparece como vida o duración.

La previsibilidad es un aspecto en el análisis de un impulso vital que, al proyectarse sobre el espacio, se ha descompuesto en elementos homogéneos, divisibles y exteriores que implican la negación de su forma misma en tanto intensidad y unidad dinámica.¹⁹

Bergson ve en la categoría del espacio el soporte de las pautas generales a partir de las cuales se explica la sujeción del individuo a una serie de imperativos sociales que niegan su naturaleza profunda como duración: divisibilidad en partes impenetrables y homogéneas, y una causalidad transitiva (ya sea primera o final) que implica repetibilidad y previsibilidad. El yo vivo y creativo, el yo profundo donde reside la libertad del sujeto, se ve enjaulado en una serie de estados huecos y estériles que responden a una sociedad que

19 Cfr., Henri Gouhier, "Introducción" a *Henri Bergson, Obras*, p. XXI: "Aquello que ha asombrado a Bergson, aquello que no ha dejado de asombrarlo es el simple hecho de que hay novedad a cada instante de su vida. [...] Esta novedad, notémoslo bien, es lo radicalmente nuevo, lo que significa la palabra: imprevisible. Esta no es, pues, la pseudo-novedad de lo que era posible antes de ser real, que estaba ahí, oculta, antes de aparecer, que sería imprevisible únicamente porque nuestro entendimiento no tendría la fuerza de verla. La emoción [y la duración] de Bergson no está ligada a alguna falta de nuestro espíritu sino a la plenitud de la existencia: es el ser que se reencuentra con el tiempo".

promueve su manipulación. El yo como vida y duración, al disociarse en el fondo del espacio, se experimenta a sí mismo no como un ímpetu creativo de carácter singular, sino como una forma inerte que recorre hastiada sus propios pasos y tiene determinada de antemano la dirección de un despliegue que ha perdido todo carácter concreto, y toda coloración peculiar.

Como ya hemos señalado, para Bergson el orden social se impone sobre el yo fundamental, pues la forma efectiva de este último como duración, cede ante los patrones de una espacialidad que lo doblega, haciéndolo reconocerse justamente sólo a través de una red simbólica donde reina una disposición repetible y predecible de estados de conciencia nítidamente diferenciados, en la cual no es posible experimentar ningún acto libre:

Es el mismo yo quien percibe estos estados distintos y quien, fijando enseguida más su atención, verá fundirse estos estados entre sí como agujas de nieve al contacto prolongado con la mano. Y, a decir verdad, para facilidad del lenguaje, hay completo interés en no restablecer la confusión allí donde reina el orden, y en no turbar por ningún concepto este ingenioso arreglo de estados en cierto modo impersonales por el cual ha cesado de formar "un imperio en un imperio". Una vida interior de momentos muy distintos, de estados netamente caracterizados, responderá mejor a las exigencias de la vida social. (DI, 92, 103)

El yo ve representada su identidad en un lenguaje por el cual se le amarra a las exigencias y las reglas de un cierto orden social. La forma del yo como duración e impulso vital que es libertad, se ve disuelta en una serie de esquemas que se fundan en una espacialidad que elimina su propio carácter creativo y autogenético. El yo ve refractada su forma como duración en el fondo del espacio, por lo que olvida su libertad fundamental y sólo se aprehende según los conceptos vacíos, predecibles y repetibles que le muestra una representación intersubjetiva e impersonal de sí mismo.

La categoría del espacio implica la constitución de un yo social que anula la emergencia del acto libre en tanto manifestación del yo como duración.

En suma, para Bergson el hombre es un mixto entre tiempo y espacio en el que su conciencia fluctúa entre una manifestación como vida y volun-

taria autodeterminación, y una articulación en un agregado de representaciones que encuentran su punto de gravedad en diversas exigencias sociales.

El sujeto resulta un ser libre en la medida que se despliega conforme a su duración constitutiva, no obstante que generalmente ve negada esta duración debido a su inserción en un orden social que lo impele a perder de vista su yo fundamental y a reconocerse tan sólo en una serie de representaciones que encuentran su forma en mandatos de carácter intersubjetivo.

Para Bergson el hombre es esencialmente libre, a pesar de que su libertad se ve negada en el momento en que éste se experimenta y se concibe a sí mismo según las estructuras de un espacio y un lenguaje que terminan por ser el horizonte predominante en la determinación de su identidad:

En lugar de una vida interior cuyas faces sucesivas, cada una única en su género, resultan inconmensurables con el lenguaje, obtendremos un *yo* recompuesto artificialmente, y estados psíquicos simples que se agregan y se disgregan al igual que se hacen, para formar palabras, las letras del alfabeto. Y esto no será ya solamente un modo de representación simbólica, porque la intuición inmediata y el pensamiento discursivo no son sino una misma cosa en la realidad concreta, y el mecanismo porque nos explicábamos de antemano nuestra conducta terminará por gobernarla. (DI, 154, 178)

El concepto de multiplicidad en sus acepciones cuantitativa y cualitativa es utilizado por Bergson para dibujar su concepción antropológica del yo como un mixto en el que el tiempo y el espacio aparecen como componentes fundamentales. Mientras el tiempo señala la forma fundamental del sujeto como ímpetu vital que florece como progreso creativo y voluntaria autodeterminación, el espacio resulta el principio de la negación de dicha forma, pues promueve la estandarización y la homologación de la misma, bajo diversos patrones de carácter heterónimo.

Tiempo y espacio aparecen como los polos que jalonan a una conciencia que oscila entre la vivencia directa de sí como duración, y una aprehensión mediada por una serie de símbolos estériles en la que ésta se experimenta bajo la forma de la mera repetición. Bergson ve en el hombre un mixto entre duración y espacio, entre una vida y una representación que establecen

una tensión que se traduce en un conflicto entre la libertad del hombre mismo y su adecuación al orden de lo social.

De la crítica a la ciencia moderna y a la filosofía kantiana

Ahora bien, para dar relieve a estas concepciones y profundizar en su significación, Bergson en *El ensayo* inicia una crítica a la ciencia moderna, en tanto que ésta pretende adjudicarse una completa universalidad y legitimidad en la determinación de las formas del ser y del conocer. Esta crítica cobra su forma a través de *Materia y memoria*, *La evolución creadora* y *Las dos fuentes de la moral y la religión*, y culmina tanto en la doble determinación de la intuición como método de la filosofía y principio del binomio vida-hombre como génesis de lo divino; como en la concepción de una ciencia al servicio de la mística; planteamientos éstos que serán los pilares en los que la epistemología y la ontología bergsoniana encuentran su satisfacción, y a partir de los cuales este autor asienta la reflexión capital del diagnóstico sobre el estado de la forma misma del hombre en relación a la plena actualización de su esencia. Baste por ahora apuntar que la crítica a la ciencia moderna resulta un elemento fundamental que contribuye a iluminar la concepción bergsoniana del yo, puesto que señala la estructura de una serie de falsas concepciones que al ser puestas al descubierto, hacen expresa precisamente la forma misma de la conciencia en su despliegue efectivo. La crítica a la ciencia moderna hace patentes no sólo los excesos de dicha ciencia en cuanto a las endebles pretensiones de universalidad de sus concepciones psicológicas, sino que pone de relieve la forma natural de un yo que es duración y libre espontaneidad, a pesar de que ve negada esta dimensión fundamental por una espacialidad que lo determina sólo según los moldes de lo social.

En este sentido, podemos anticipar que Bergson señala que la ciencia moderna ha dado lugar a una psicología que en sus diversas vertientes ha negado a un dinamismo que según este autor es la única doctrina que da cuenta de la conciencia según su forma positiva. Bergson enfrenta la psicología física y determinista al dinamismo para mostrar la forma misma de

la conciencia como una forma que no obstante se ve sujeta a una serie de imperativos sociales, es esencialmente libre.

Bergson apunta que la ciencia moderna, al tener como paradigmas fundamentales al mecanicismo y a la matemática, da lugar a una psicofísica y a un determinismo asociacionista que buscan tanto escamotear al dinamismo la justa concepción de los estados de conciencia, como establecer una falsa demostración y una negación de la libertad al atraer a su espectro de comprensión el debate sobre la forma y la existencia de la misma. Psicofísica y determinismo se oponen al dinamismo, ya que mientras éste ofrece una concepción de la libertad fundada en el dato inmediato de la duración, aquellos presentan una concepción de ésta fundada en una serie de patrones matemáticos y mecanicistas que conducen inexorablemente a su rechazo. El dinamismo apela a la realidad concreta de la conciencia para fundar su concepción del yo como libre espontaneidad; la psicofísica y el determinismo suponen en cambio que sus propios marcos analíticos fundados precisamente en la categoría del espacio son el único criterio para dar cuenta de la propia libertad, y por ello establecen nociones que aunque aparentemente pueden servir para dar cuenta de ésta, terminan por asegurar su negación.

Ahora bien, antes de ahondar en estos planteamientos y mostrar cómo Bergson se vale de ellos para nutrir su concepción del yo, es conveniente rastrear el análisis que este autor lleva a cabo de la raigambre doctrinal y de la orientación metafísica y epistemológica en la que se apoyan la psicofísica y el propio determinismo asociacionista. Este autor critica aquellas concepciones metafísicas y epistemológicas que, al seguir de cerca los supuestos metodológicos y los procedimientos de la matemática y el mecanicismo, sirven a la psicología física y al determinismo de báculo para llevar a cabo una dogmática y arbitraria determinación del yo, que concluye en la negación de su forma justo como intensidad creativa y libertad.

Según Bergson, el mecanicismo que articula interiormente a la psicología física y al determinismo, es una de las expresiones fundamentales de una ciencia moderna que se ha fundado en una metafísica y en una epistemología en la que la materia en tanto extensión, no es más que una presenta-

ción físico-metafísica de la forma matemático-geométrica del espacio puro: el mecanicismo en el que se apoyan la psicofísica y el determinismo asociacionista, resulta consecuencia natural de un cartesianismo que ha cortado a la *res extensa* a la medida de la propia *res pensante* para darle sustancialidad a las leyes de la naturaleza.

La psicología determinista y la psicofísica se apoyan en un mecanicismo que supone una metafísica y una epistemología que ven una materia que se proyecta en el espacio, y por ello se determina como extensión. La psicofísica y el determinismo asociacionista cobran fundamento en una metafísica y una epistemología que le han dado completa densidad ontológica a la forma del espacio puro.

La metafísica y la epistemología modernas promueven un desplazamiento de la matemática y la geometría que va de un plano meramente lógico-epistemológico hacia otro metafísico. De este modo, dichas perspectivas filosóficas garantizan que la verdad, en tanto coherencia interna entre las ideas, muestre una correspondencia con las cosas, pues las cosas mismas se han cortado a la misma medida que las propias ideas: el patrón del cuadro de la representación se desplaza a lo real y por ello se hace posible la introducción de lo real en el cuadro de la representación. Las consideraciones lógicas sobre el espacio son proyectadas a la materia, de manera que la metafísica y la epistemología modernas adquieren un referente ontológico que salva del solipsismo a la representación.

Bergson considera que este planteamiento acepta múltiples matices y reelaboraciones, en la medida que el desplazamiento de los conceptos matemático-epistemológicos hacia el plano metafísico, encuentra todos los grados que van del racionalismo al empirismo por un lado, y del realismo al criticismo, por otro. Este autor apunta que el espacio aparece como el eje que articula toda concepción teórica moderna, ya sea que ponga énfasis en el dominio ontológico o subraye y privilegie exclusivamente la perspectiva misma de la epistemología.

En otros términos, Bergson lleva a cabo una larga batalla contra una espacialidad que disfrazada con el atuendo de la matemática y la mecánica

ha usurpado a la duración como principio de las formas del ser y del conocer, ya sea a través de las funciones lógicas de la deducción o la inducción, o ya sea mediante los debates metafísico-epistemológicos que van de la propia sustancialización de las leyes de la física, al establecimiento del sujeto y las formas puras del conocimiento como horizonte constitutivo de la naturaleza. Bergson rechaza todo planteamiento metafísico o epistemológico que se valga de la categoría del espacio como principio para dar cuenta tanto de lo real, como de la naturaleza del yo, y en este rechazo es que funda su crítica a una psicología que se apoya en estas concepciones ontológico-epistemológicas para desconocer el dato inmediato de una duración en la que resplandece la libertad.

Es en esta dirección que Bergson dialoga con Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y con las escuelas del empirismo inglés, entre otros, en la medida que le parece que todos, en el fundamento de sus consideraciones metodológicas, epistemológicas y ontológicas, omiten la forma fundamental de la duración, y colocan en cambio precisamente a la categoría misma del espacio.

Ahora no cabe seguir el detalle de este diálogo que Bergson entabla con los filósofos que tutelan a la ciencia moderna o la conciben como un paradigma fundamental a tener en cuenta en la edificación de sus doctrinas.²⁰ Sea suficiente por el momento señalar un ejemplo de la postura crítica bergsoniana respecto a la metafísica y la epistemología modernas, con el caso de Kant, quien resulta un autor con el cual Bergson dialoga recurrentemente a lo largo de su obra y contra quien enfla sus críticas más severas y significativas.

Para Bergson, Kant, con el fin de garantizar la validez del conocimiento científico, elabora una doctrina del sujeto trascendental en la que el espacio juega un papel eminente. El sujeto trascendental filtra todo dato a

20 Este análisis se llevará a cabo en “Recapitulación y conclusiones”, capítulo final de este trabajo, con base en una perspectiva general de la doctrina de Bergson y tomando en cuenta el capítulo IV de *La evolución creadora*, “El mecanismo cinematográfico del pensamiento y la ilusión mecanicista. Examen de la historia de los sistemas. El devenir real y el falso evolucionismo”.

través de unas formas puras de la sensibilidad que no son más que presentaciones de la categoría del espacio: el tiempo espacializado (que es principio de la aritmética y no es el tiempo real o duración) y el espacio (principio de la geometría); para subsumirlos en una serie de conceptos (entre los que está la causalidad externa o transitiva, que se hace posible por un espacio que es el fondo de la relación entre la causa y el efecto); dándole contenido así a una serie de leyes en las que se constituye la naturaleza. Las nociones kantianas de naturaleza y conocimiento están fundadas en el espacio, en la medida que éste es la raíz común tanto de las intuiciones y los conceptos en los que la naturaleza misma se constituye, como de la estructura del propio sujeto trascendental que garantizan el conocimiento objetivo de ésta.

En este marco, Kant presenta al espacio como fundamento no sólo de la naturaleza física, sino también del yo, de un yo que no se conoce inmediatamente como duración, sino precisamente como naturaleza, es decir, como un fenómeno aprehendido a través de las formas puras de la sensibilidad y sujeto a las leyes que encuentran su asiento en los conceptos del entendimiento.

Desde la perspectiva kantiana, el yo se conoce sólo mediatamente, ya que tiene como referencia de sí mismo tan sólo la representación necesariamente fundada en el espacio que le brinda el sujeto trascendental.

Bergson apunta al respecto:

El error de Kant consistió en tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haber advertido que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros, y que cuando reviste la forma de un todo homogéneo es que se expresa en el espacio. Así la distinción misma que él establece entre el espacio y el tiempo viene nuevamente, en el fondo, a confundir el tiempo con el espacio y la representación simbólica del yo con el yo mismo. Juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distingue unos de otros es necesariamente espacio y no duración. (DI, 151, 174)

Kant, según Bergson, al colocar al sujeto trascendental como horizonte constitutivo de la naturaleza, proyecta la forma del espacio a la naturale-

za misma. Por ello, el sujeto, en tanto naturaleza, sólo puede determinarse según la forma misma que el espacio le impone. Para Kant el yo se conoce sólo como representación, de manera mediata, y no puede aprehender directamente su forma como duración e impulso vital.²¹

Kant, a los ojos de Bergson, sigue en la esfera del cartesianismo, pues haber arrastrado el umbral de la objetividad de la *res extensa* hacia el sujeto, es tan sólo realizar un movimiento interior en el ámbito de la propia representación que va de una concepción en la que el espacio mismo está presente tanto en el plano epistemológico (claridad y distinción), como en el plano metafísico (*res extensa*), hacia otra en la que el espacio está presente en un plano epistemológico que ha ganado toda primacía (sujeto trascendental). Según Bergson, Kant, como punto de intersección de las vertientes racionalista y empirista de la filosofía moderna, refleja con su criticismo el proceso de fundamentación de una ciencia que no sólo reclama total universalidad, sino que niega todo carácter cualitativo no sólo a la naturaleza, sino al sujeto mismo, pues lo explica también según una espacialidad que ha negado su duración constitutiva.²²

21 Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 38: “Kant establece entre el tiempo y el espacio un paralelismo que aborda el tiempo homogéneo, pero que no es un verdadero paralelismo, porque el tiempo homogéneo es espacio [...]. Kant carece de una crítica del tiempo [...]. ¿Cómo Kant habría podido hacer esta experiencia [de la duración], sino en la apercepción del sentido íntimo? Ahora bien, le ha faltado el yo, o al menos no ha percibido más que el aspecto empírico, fenomenal, determinado, es decir, el aspecto más superficial. El resto, no lo ha juzgado accesible. Parece que Bergson reprocha a Kant carecer de un verdadero ‘sentido’ [interno]”.

Cfr., asimismo, Gabaude, Jean Marc, “Opposition de Bergson a *La critique de la raison pure*”, Kairos, 1990, 1.

22 Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 84: “Bergson considera esta dirección en la que Kant ‘no se compromete’ [la de la duración], como un cartesianismo revivificado [...]. Dos enseñanzas kantianas vale la pena retener: la autonomía de lo sensible y de la existencia, y el valor y la eficiencia del acto por el cual el sujeto liga, ordena y construye lo real. Por estos dos descubrimientos Kant fue un innovador, [pues] contra el empirismo, afirmaba el valor de lo *a priori*, el acto del espíritu que es la forma; contra el dogmatismo, el poder del

Desde la perspectiva de Bergson, Kant y todos los filósofos que marchan al lado de la ciencia moderna, introducen al espacio como principio de las formas del ser y el conocer, por lo que no pueden ver en el yo más que lo que señala la representación necesariamente espacial de éste y no su forma concreta en tanto proceso creativo y despliegue cualitativo.

La psicofísica y el determinismo asociacionista por su parte, toman del marco general de la propia ciencia moderna tanto el método como sus supuestos metafísicos, para desplazarlos al ámbito del análisis y de la determinación de la conciencia. Así, la geometría y la matemática realizan un itinerario que va de la lógica y la epistemología a la metafísica, y de la metafísica, asumiendo la forma de la física mecanicista, a la psicología, estableciendo una correspondencia entre estos dominios al someterlos a su categoría fundamental: el espacio. El determinismo asociacionista y la psicofísica presentan una filiación cartesiano-kantiana a partir de la cual ven en la conciencia un domino de fuerzas físicas que rigen, según una serie de leyes, múltiples átomos psicológicos, y no una serie de procesos inextensos que, al estar articulados en la duración, se constituyen en su propia manifestación y generan justamente formas de carácter cualitativo.

La psicofísica y el determinismo asociacionista son presentaciones de una psicología que es una transposición del mecanicismo físico de raigambre cartesiano al dominio de la conciencia. La psicología, ya sea física o determinista, concibe a la conciencia en términos análogos a los que la mecánica utiliza para concebir un objeto extenso, puesto que asume la determinación que la metafísica moderna le ofrece de lo real bajo la forma misma del espacio. Al fundarse en el mecanicismo, la psicología física y determinista otorga

espíritu humano, la organización de la experiencia, y la especificidad de lo sensible. A cambio, el debió, por ello, restringir el contenido del conocimiento a lo fenomenal, es decir, admitir la relatividad. Es precisamente sobre este acto del sujeto y sobre la naturaleza propia de lo sensible que podrá insertarse la innovación bergsoniana, que define propiamente lo que Kant podría haber hecho y no ha hecho. Entre los noúmenos inaccesible y los fenómenos relativos a la conciencia, lo real falta de una manera deliberada. Es tarea pues de Bergson recontrarlo”.

a la metafísica moderna la legitimidad para llevar a cabo la concepción y la explicación de la forma de la conciencia.

En cuanto a la psicofísica, Bergson señala que ésta ve en los objetos materiales causas de carácter extenso y cuantitativo que resultan el principio para producir y medir la percepción intensiva e inextensa que el propio sujeto experimenta gracias a la sensibilidad.

Según Bergson la psicofísica no advierte que una causa extensa no puede generar un efecto que se define por su carácter cualitativo e intensivo. La psicofísica hace de la representación de una causa extensa el principio para llevar a cabo la representación de la percepción como si fuera pura extensión, dejando así a un lado el carácter peculiar de esta percepción en tanto duración. La psicofísica proyecta arbitrariamente la percepción en el cuadro de la representación, de modo que justifica la explicación de ésta con fundamento en causas de carácter transitivo y cuantitativo, cuando la naturaleza positiva de la percepción misma se articula en una duración que es un progreso inmanente e inextenso que resulta inexpresable por alguna cantidad.

Por ello, Bergson apunta que la psicofísica se sostiene tan sólo en una petición de principio, pues omite la forma concreta de la percepción intensiva y avala las explicaciones que realiza de ésta en un supuesto metafísico que carece de fundamento, pero que se otorga a sí mismo legitimidad gracias a esas mismas explicaciones.

Bergson critica a una psicofísica que se cobija en una metafísica que proyecta arbitrariamente el espacio a lo real y ve en esa proyección misma el principio para encontrar los hechos que justifican su propia perspectiva teórica:²³

23 Para Bergson la percepción presenta un carácter intensivo e inextenso, pues así lo muestra la experiencia inmediata. Ésta se constituye como tal, gracias a una memoria que la hace principio de una reacción específica. Estos planteamientos cobran toda su significación justamente con base en las reflexiones sobre la memoria que Bergson lleva a cabo en *Materia y memoria*.

En suma, toda psicofísica está condenada por su origen mismo a recaer en un círculo vicioso, porque el postulado teórico sobre el que descansa la condena a una verificación experimental, y no puede ser verificada experimentalmente si no se admite en primer lugar su postulado. Y es que, en realidad, no hay contacto alguno entre lo inextenso y lo extenso, entre la cualidad y la cantidad. Puede interpretarse lo uno por lo otro, incluso erigir lo uno en equivalente de lo otro; pero, más pronto o más tarde, al principio o al fin, será preciso reconocer el carácter convencional de esta asimilación. (DI, 48, 52)

Según Bergson la psicofísica se apoya en el horizonte del espacio para llevar a cabo la determinación de la materia como una extensión que a su vez será el principio para determinar la forma de una serie de percepciones de carácter intensivo. La psicofísica no toma en cuenta que no se puede reducir lo intensivo a lo extenso, la cualidad a la cantidad, sin eliminar la naturaleza peculiar y no cuantificable de cualquier forma que aparece como progreso continuo.

La psicofísica hace de la representación de una causa extensa el principio para llevar a cabo la determinación de una percepción intensiva en términos cuantitativos, cuando no sólo esta arbitraria determinación carece de fundamento, sino que la concepción de la causa misma justamente en términos de pura extensión carece de un sostén empírico que le de una adecuada fundamentación.²⁴

24 En este punto es pertinente señalar que Bergson no ve en la materia un domino extenso, que se constituye en la forma del espacio, sino un domino extensivo, es decir, una intensidad negativa. Asimismo para Bergson la sensibilidad no es extensión, sino un mixto producto del vínculo de la memoria y la materia, y por ello posee un carácter intensivo. Aunque materia y percepción son diferentes, no se reducen a la forma del espacio. La noción de materia no es analizada por Bergson en *El ensayo*. Estos planteamientos encuentran su complemento y su cabal significación en los análisis del paralelismo entre mente y cuerpo, y del problema del vínculo entre el alma y el cuerpo, que se realizan en el próximo capítulo sobre *Materia y memoria*. Baste por ahora acogernos a la determinación de la percepción como intensidad irreductible a la mera extensión.

Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 77, en relación al procedimiento metodológico que caracteriza a la psicofísica: "Pero, además, cuando decimos que una sensación aumenta, siempre tenemos más o menos presente en la conciencia la causa material productora

La psicofísica, como el lenguaje social, proyecta la forma peculiar de una percepción que es duración en el fondo de espacio, asegurando así su simbolización, su comunicabilidad y su manipulación. La psicofísica, con el fin de dominar y hacer comunicables los estados de conciencia, los hace calca de una serie de objetos extensos, como si estos objetos dejaran su huella física sobre la conciencia y fueran por ello el principio de su determinación como cantidad. Para la psicofísica las percepciones no poseen un carácter y una tintura singular, sino que se ven determinadas únicamente en términos cuantitativos y se expresan en una serie de conceptos numéricos.

Bergson señala que la psicofísica coloca causas extensas y cuantificables en efectos intensivos e inextensivos, y por eso reconstruye la forma de dichos efectos, los propios estados de conciencia que resultan incuantificables, justamente con una dimensión simbólico-espacial que no es la suya original:

A decir verdad, la psicofísica no ha hecho más que formular con precisión y llevar a sus consecuencias extremas una concepción familiar al sentido común. Como hablamos antes que pensamos, como también los objetos exteriores, que son del dominio común, tienen para nosotros más importancia que los estados subjetivos por los que pasamos, tenemos el máximo interés en objetivar estos estados introduciendo en ellos, en la mayor medida posible, la representación de su causa exterior. Cuanto más aumenten nuestros conocimientos, más percibiremos la extensión detrás de lo intensivo y la cantidad detrás de la cualidad, y tenderemos a poner el primer término en el segundo, y a tratar nuestras sensaciones como magnitudes. La física, cuyo papel consiste precisamente en someter al cálculo la causa exterior de nuestros estados internos, se preocupa lo menos posible de estos estados mismos: sin cesar, y decididamente, los confunde con su causa. (DI, 49, 52)

La psicofísica, paralelamente al lenguaje común, lleva a cabo una explicación de la percepción que implica la negación de su carácter cualitativo.

de esa sensación. Esa causa material sí podemos evaluarla y determinar su cantidad. Mas como esa causa está enlazada con mi sensación en relación de causa a efecto, sucumbo a la invencible tentación de aplicar a la sensación las mismas evaluaciones matemáticas que aplico a su causa material. Así, inconscientemente, introduzco en mi visión de mi mismo una idea previa, un concepto preconcebido de magnitud. Pero ese concepto de magnitud pertenece a la física y es aplicable a la materia, no al espíritu, no al estado de conciencia”.

Esta explicación se funda en la determinación del carácter extenso de las causas que la constituyen y la consiguiente concepción de ésta como cantidad. De esta manera, la percepción misma se ve sujeta no sólo a una serie de causas físicas, sino también a múltiples símbolos que facilitan su dominio y su instrumentalización.

La psicofísica camina al lado de un lenguaje fundado en la categoría del espacio por el que se elimina la forma peculiar de los estados de conciencia, a cambio justamente de promover una homogeneización y una cuantificación que permite su simbolización y su manipulación.²⁵

La psicofísica toma la conciencia por su representación, de modo que no ve inconveniente en señalar las causas extensas que la determinan como si fuera un objeto extenso, a pesar de que se niegue con ello su forma peculiar en tanto unidad dinámica e intensidad creativa. La psicofísica obvia la justificación del paso de lo extenso a lo inextenso, y por ello hace arbitrariamente de lo inextenso una forma articulada en el espacio que ve su rostro en el espejo de la propia extensión.

Bergson reclama una consideración efectiva de la forma cualitativa que presenta la percepción. Este carácter cualitativo no puede ser negado *a priori* a costa de un cuadro de la representación en el que la cantidad haya negado todo carácter intensivo y en su lugar haya colocado al juego mecánico que establecen una serie de formas necesariamente espacializadas.

Para hacer expresos estos planteamientos, este autor se refiere a la experiencia directa que la conciencia tiene de un dolor que cambia de cualidad por el hecho de que su causa aumenta progresivamente. El cambio de cualidad que presenta el dolor a medida que aumenta su causa, no puede ser reducido al aumento (pretendidamente) cuantificable de la causa misma,

25 Bergson hace expreso el carácter esencialmente utilitario del conocimiento científico en la medida que da cuenta de su génesis a la luz del proceso evolutivo. Por ahora baste señalar que este autor ve en la psicofísica un afán utilitario paralelo al del lenguaje social. Así como los planteamientos relativos al carácter utilitario de la ciencia se encuentran desarrollados en *La evolución creadora*, aquellos relativos al carácter utilitario del lenguaje ganan su completo desenvolvimiento en *Las dos fuentes de la moral y la religión*.

pues se negaría así su propia forma positiva justamente como una duración que genera formas inéditas e irrepetibles a medida que se despliega.

La radical diferencia de naturaleza entre el progreso cualitativo del dolor y el aumento cuantitativo de su causa extensa, pone de manifiesto según nuestro autor que la psicofísica comete un absurdo al introducir precisamente una causa extensa en la determinación de un efecto que dura:

Asociamos entonces a una cierta cualidad del efecto la idea de una cierta cantidad de la causa; y finalmente, como ocurre con toda percepción adquirida, ponemos la idea en la sensación, la cantidad de la causa en la cualidad del efecto. En ese preciso momento, la intensidad, que no era mas que un cierto matiz o cualidad de la sensación, se convierte en una magnitud. Nos daremos cuenta fácilmente de este proceso si disponemos de un alfiler, por ejemplo, en la mano derecha, y nos pinchamos con él cada vez más profundamente la mano izquierda. Se sentirá primero como un cosquilleo, luego un contacto al que sucede un pinchazo, en seguida un dolor localizado en un punto, y por último una irradiación de este dolor en la zona circundante. Y cuanto más reflexionemos, más nos daremos cuenta que lo que ahí se produce son unas veces sensaciones cualitativamente distintas, otras veces variedades de una misma especie. (DI, 31, 31)

La psicofísica establece una concepción errónea de la relación entre la percepción y sus objetos, en la medida que introduce a la categoría del espacio como principio de la determinación de las propias percepciones, de dichos objetos y de las relaciones entre ambos, cuando éstos, por naturaleza, resultan irreductibles justamente a toda determinación espacial. La proyección de la causas extensas en efectos puramente cualitativos como principio de la determinación de los estados de conciencia equivale a hacer una ampliación ilegítima del dominio de la física al ámbito de la psicología. Esta ampliación ilegítima termina por anular la naturaleza peculiar del yo y los propios estados de conciencia en los que se constituye, pues niega su forma en tanto duración y despliegue creativo y singular.²⁶

²⁶ Recordemos que Bergson hace expreso el vínculo entre la materia y la percepción en *Materia y memoria*, justamente con base en un análisis de la memoria como principio de la percepción.

La psicofísica es un ejemplo de una metafísica que ha dotado a la ciencia moderna de marcos espaciales para determinar formas que por su propia naturaleza son irreductibles a la categoría misma del espacio.²⁷

El determinismo asociacionista, a su vez, ve el principio físico que constituye los estados de conciencia, no sólo como la psicofísica en términos de un mundo extenso que produce percepciones cuantificables, sino también como una serie de leyes como la de la causalidad, la de la inercia o la de la conservación de la energía, que ordenan los elementos homogéneos e impenetrables en los que la propia conciencia se determinaría como tal. El yo, al ser concebido por el determinismo asociacionista como una yuxtaposición de formas inertes, se presta para ser sometido a un orden físico-mecánico en el que ciertos estados tendrían el papel de causa y otros de efectos, y en el cual no se puede verificar el despliegue de una unidad dinámica.

Bergson señala que el determinismo asociacionista no alcanza a dar cuenta del carácter simple y continuo de los procesos de conciencia, pues no se instala en la duración que los constituye, sino que los explica con una representación fincada en el espacio que presenta como una de sus estructuras fundamentales una causalidad de carácter transitivo:

Sea suficiente por ahora señalar que a los ojos de Bergson la arbitraria espacialización de la percepción a través de la espacialización de sus causas resulta el fundamento de la psicofísica.

27 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 33: “Bergson comienza por constatar que el sentido común, seguido por la psicofísica, admite que los estados psicológicos son susceptibles de variar de intensidad, de devenir más o menos intensos, de manera que no cambian de naturaleza, sino solamente de cantidad [...]. Esta es una ilusión completa, que consiste a confundir lo intensivo y lo extenso, mientras que de hecho la intensidad es del orden de la cualidad, y no tiene nada que ver con la extensión. Pero la ilusión del sentido común y de la ciencia es espacializar los hechos de conciencia, lo que conduce a desconocer la naturaleza del yo, de la duración y de la libertad”.

De igual modo, cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 203: “La crítica de la noción de intensidad en *El ensayo sobre los datos inmediatos* es ya sobre este punto esclarecedora. El sentido común mecanicista pretende que un dolor que se intensifica va realmente de menos a más y de poco a mucho; éste se inflaría, por así decir, o se contraería en el espacio. El análisis psicológico demuestra, al contrario, que nuestras sensaciones no se transforman en cantidad, sino en cualidad: nuestras sensaciones se modulan sin cambiar en magnitud”.

El determinismo psicológico, bajo su forma más precisa y más reciente, implica una concepción asociacionista del espíritu [...]. El determinismo asociacionista se representa el *yo* como una ensambladura de estados psíquicos, el más fuerte de los cuales ejerce una influencia preponderante y arrastra consigo a los otros. Esta doctrina distingue pues claramente unos de otros los hechos psíquicos coexistentes. (DI, 103, 117 y 119)

El *yo* fincado en la duración es un impulso que articula en un movimiento simple a la totalidad de los estados heterogéneos en los que se constituye. Este proceso, analizado desde un punto de vista exterior a la duración, fundado en el determinismo asociacionista, tiene como consecuencia la fragmentación de la duración real del *yo* mismo en momentos que no se funden entre sí, sino que se adosan, se asocian por contigüidad y se relacionan como causas y efectos impenetrables, negando la creatividad y la espontaneidad que supone la orientación peculiar y único de su despliegue.

El determinismo asociacionista hace de los estados de conciencia átomos inextensos que, como números, desconocen el carácter dinámico del *yo*, pues lo reducen a un agregado de elementos que únicamente cambian de orden, pero no generan ningún despliegue de carácter cualitativo.²⁸

El determinismo asociacionista se queda encerrado en los patrones conceptuales y en los diversos símbolos que se derivan de la categoría del espacio y el cuadro de la representación, y en esa medida no puede abordar la forma efectiva de una conciencia que se constituye como proceso creativo.

28 El determinismo asociacionista no alcanza a dar cuenta de un *yo* profundo que no ve articulada su forma en una serie de estados exteriores entre sí, como si fueran objetos que se enfrentan en el espacio, sino que se despliega como un proceso continuo que se constituye en su propia manifestación indivisible y singular: “El *yo* toca al mundo exterior por su superficie; y como esta superficie conserva la impresión de las cosas, asociará por contigüidad los términos que haya percibido yuxtapuestos: la teoría asociacionista conviene en enlaces de este género, enlaces de sensaciones completamente simples y por decirlo así impersonales. Pero a medida que se ahonda por debajo de esta superficie, a medida que el *yo* vuelve a ser él mismo, en esa medida también cesan de yuxtaponerse sus estados de conciencia para penetrarse, fundirse juntamente y teñirse cada uno con la coloración de todos los demás. Así tiene cada uno de nosotros su manera de amar y de odiar, y este amor, este odio, reflejan la personalidad entera”. (DI, 108, 123)

Bergson se vale de la distinción misma entre las multiplicidades cuantitativas y las multiplicidades cualitativas para subrayar el carácter meramente simbólico-esquemático de un determinismo asociacionista que ve en la conciencia estados adosados incapaces de generar cualidad ninguna, en lugar de reconocer la forma orgánica e intensiva de ésta producto de su forma como vida y duración:

Ahora bien, cuando consideramos los objetos materiales en sí mismos, renunciamos a este compromiso, ya que los tenemos por impenetrables y divisibles, es decir, por indefinidamente distintos unos de otros. Será preciso por consiguiente renunciar a esto cuando nos estudiemos a nosotros mismos. Precisamente por no haberlo hecho han caído los asociacionistas en errores a veces burdos, tratando de reconstruir un estado psíquico por la adición entre sí de hechos de conciencia distintos y sustituyendo por el símbolo del yo el yo mismo.

Estas consideraciones preliminares nos han permitido abordar el objeto principal de este trabajo, el análisis de las ideas de duración y de determinación voluntaria. ¿Qué es la duración en nuestro interior? Una multiplicidad cualitativa, sin semejanza con el número; un desenvolvimiento orgánico que no es, con todo, una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en el seno de la cual no hay cualidades distintas. En suma, los momentos de la duración interna no son exteriores los unos a los otros. (DI, 147, 170)

Los estados de conciencia se articulan en un movimiento voluntario que es un progreso creativo. El asociacionismo es incapaz de asir este movimiento voluntario y lo sustituye en cambio por la forma de una representación que no puede más que señalar una suma de estados yuxtapuestos que se relacionan como objetos extensos.

El asociacionismo no ve en el yo una multiplicidad cualitativa que se caracteriza por articularse en una unidad dinámica, sino que se conforma con una determinación simbólica de éste bajo el marco de las relaciones que se establecen entre los elementos inertes que constituyen justamente una multiplicidad cuantitativa.²⁹

29 Cfr., Jacques Étienne, "Bergson y la idea de causalidad" donde se realiza un análisis de la noción de causalidad a través del despliegue de la filosofía bergsoniana, p. 591: "Bergson intenta defender

La psicofísica y el determinismo asociacionista resultan a los ojos de Bergson expresiones de una ciencia moderna que ha introducido en los fenómenos de la conciencia la estructura extensa de una materia que ha sido concebida con base en la forma del espacio. La psicofísica y el determinismo tratan su objeto, la conciencia, en los mismos términos que la física trata una materia que ha sido determinada como extensión y se ve sujeta a una serie de leyes. La psicofísica y el determinismo asociacionista son expresión de una psicología que no es más que un desplazamiento de la física al ámbito de la conciencia.³⁰

Como decíamos, el cuadro de la representación realiza un recorrido que va de la lógica a la psicología (pasando por la metafísica y la física), de modo que la conciencia misma, tanto en lo referente a la percepción, como al puro desenvolvimiento de los estados en los que se constituye, aparece como si fuera un objeto puramente extenso que se comporta bajo los patrones de la mecánica: divisibilidad, impenetrabilidad y causalidad transitiva, resultan las formas de una conciencia que se ve constituida a la luz de una psicofísica y un determinismo asociacionista que no atienden a su forma peculiar como intensidad inextensiva.

Desde esta perspectiva, la libertad se ve negada por el determinismo asociacionista y por la propia psicofísica, pues la conciencia misma se encontraría sujeta precisamente a una serie de leyes y principios físico-mecáni-

vigorosamente los derechos, según él desconocidos, de la vida psíquica. Fascinados por los éxitos de las ciencias de la naturaleza, numerosos psicólogos están persuadidos que su disciplina sólo accede a la dignidad de la ciencia en la medida que los acontecimientos psíquicos son expresados de manera cuantitativa; de la sensación remontan al excitante, el cual es cuantificable y se esfuerzan por encontrar en el mundo psíquico una correspondencia, igualmente cuantificable [...]. La categoría de la cantidad no se encuentra en su lugar en el mundo de la conciencia. Cuando la conciencia se expresa en términos matemáticos, lejos de hacerle derecho, se regresa al mundo físico con el cual, cierto, ellos encuentran relaciones, pero al cual es irreductible”.

30 En este punto reiteramos que el concepto de materia en el pensamiento de Bergson será analizado en los próximos capítulos. Por ello la crítica bergsoniana a la noción de cuerpo como parte de la *res extensa* y con ella, las doctrinas del paralelismo entre mente y cuerpo y del epifenomenismo, serán también tratadas posteriormente.

cos que regularían de manera necesaria la relación interna de sus elementos constitutivos. En un yo que se concibe desde los patrones del determinismo asociacionista no puede florecer la libertad, pues ésta es resultado justo de una intensidad que es causa de sí misma y no un mecanismo que se ve gobernado según determinadas leyes físicas inquebrantables que son adecuadas sólo para un objeto extenso.

La libertad es negada por el determinismo, pues el yo se ve sujeto a las leyes físicas que rigen los propios elementos cuantitativos en los que se determinaría como tal.

Bergson en este sentido apunta:

Sin embargo, *a posteriori*, se invocan contra la libertad hechos precisos, unos físicos, otros psicológicos. Unas veces se alega que nuestras acciones están exigidas por nuestros sentimientos, nuestras ideas y toda la serie anterior de nuestros estados de conciencia; otras veces se denuncia la libertad como incompatible con las propiedades fundamentales de la materia, y en particular con el principio de la conservación de la fuerza. (DI, 94, 107)

La psicofísica y el determinismo asociacionista someten a la conciencia a los esquemas de la mecánica y por ello niegan toda manifestación suya que aparezca como un despliegue de libertad. De una conciencia que no se concentra voluntariamente para desarrollarse en un progreso simple, sino que se refracta en ilimitadas partes impenetrables reguladas por una causalidad transitiva y por el principio de la conservación de la fuerza, no puede surgir ningún acto libre que sea expresión justamente de un proceso de autodeterminación. El determinismo niega la emergencia de todo movimiento voluntario y espontáneo, pues al concebir la conciencia en términos de una pura extensión, corta de tajo la posibilidad de seguir el despliegue de su forma como causa de sí y poder creativo.

La psicofísica y el asociacionismo, al proyectar la percepción y la forma del yo en su conjunto en el fondo del espacio, representan la perspectiva teórica de un mecanicismo que ha extendido su influencia al dominio de la conciencia y ha negado por ello la manifestación de todo acto libre.

El dinamismo, por el contrario, apunta Bergson, reconoce en la conciencia el carácter intensivo, continuo y espontáneo de la propia duración, y en ese sentido también su determinación como una fuerza libre que se tiene a sí misma como causa. El dinamismo ve en el despliegue de la conciencia la actualización de un proceso creativo que es libertad, pues no encuentra una causa de carácter transitivo (ya sea sensible o psicológica) que fuera principio de su constitución como mera repetición previsible, gobernable y cuantificable. El dinamismo, según Bergson, asume la forma de los datos inmediatos de la conciencia y por ello señala que el yo se articula como una unidad dinámica que es libre espontaneidad.

El dinamismo se opone al mecanicismo que resulta el fundamento de la psicofísica y del determinismo asociacionista, pues mientras éste coloca el énfasis en una noción de libertad fundada en la duración, el propio mecanicismo pretende negar a la libertad misma al sujetarla justamente a una serie de principios como el de la conservación de la energía o el de la inercia, que no reflejan su carácter espontáneo y voluntario. El dinamismo aprehende la forma voluntaria y libre del despliegue de la conciencia, y también el carácter necesario en el que se orientan los fenómenos de la física. El mecanicismo y el determinismo asociacionista en cambio, sólo conciben leyes físicas como la de la inercia por la que se sujeta al yo a una serie de relaciones causales que lo determinan de manera necesaria.

Bergson señala al respecto:

No es difícil comprender por qué la cuestión de la libertad pone en disputa estos dos sistemas opuestos de la naturaleza: mecanicismo y dinamismo. El dinamismo parte de la idea de actividad voluntaria, suministrada por la conciencia, y llega a la representación de la inercia vaciando poco a poco esta idea: concibe pues sin dificultad, de un lado la fuerza libre, y de otro una materia gobernada por leyes. Pero el mecanicismo sigue la marcha inversa. Los materiales con los que opera la síntesis, los supone regidos por las leyes necesarias, y aunque aboque a combinaciones cada vez más ricas, cada vez más difíciles de prever, cada vez más contingentes en apariencia, no sale del círculo estrecho de la necesidad, en el que se había encerrado primeramente. (DI, 93, 105)

Bergson ilumina las diferencias entre el dinamismo y el binomio mecanicismo/determinismo psicológico en tanto horizontes teóricos para llevar a cabo la determinación del yo. Del dinamismo se sigue la posibilidad de acompañar el despliegue concreto de la conciencia en su forma libre y voluntaria, mientras que el mecanicismo y el determinismo toman de este despliegue sólo una serie de detenciones y su simbolización, para fijarlo, explicarlo causalmente según leyes, señalar su previsibilidad y su repetibilidad, y eliminar su carácter dinámico y su forma misma como libre albedrío.

Dinamismo y determinismo se enfrentan y el primero le ofrece al segundo un rostro que este último no sabría reconocer. Para el dinamismo la extensión se rige según las leyes de la física y el yo se articula en una duración que es espontánea autodeterminación. Para el determinismo en cambio, no sólo la materia, sino que también la conciencia misma, aparecen como un conglomerado de elementos homogéneos que se asocian de manera necesaria según ciertas leyes de carácter físico. Mientras que para el dinamismo la conciencia implica una voluntad que es espontánea autodeterminación, para el determinismo la conciencia se resuelve en la inercia, la causalidad y la necesidad que son propias de la extensión.

En este marco, con el fin de subrayar estos planteamientos, cabe repetir que Bergson señala que el determinismo se apoya en el mecanicismo para legitimar la explicación que lleva a cabo del yo. El mecanicismo le brinda al determinismo una metafísica de la extensión que éste proyecta a lo intensivo para llevar a cabo su determinación conforme a una serie de formas derivadas de la categoría del espacio. Este apoyo del mecanicismo al determinismo asociacionista es retribuido al propio mecanicismo en el reconocimiento tanto de su universalidad, como de la legitimidad de sus concepciones físico-metafísicas.

De este modo, apunta Bergson, el mecanicismo y el determinismo asociacionista entran en un juego de recíproco apoyo y mutua convalidación a partir del cual el determinismo mismo, cobijado por la universalidad y la legitimidad del propio mecanicismo, presume llevar a cabo una explicación de la conciencia conforme a su estructura original, cuando en realidad lleva a cabo tan sólo su falsificación, pues no reconoce su forma positiva:

Pero el determinista, engañado por una concepción de la duración y la causalidad [inadecuada], estima como absoluta la determinación de unos hechos de conciencia por otros. Así nace el determinismo asociacionista, hipótesis en apoyo de la cual se indicará el testimonio de la conciencia, porque no puede con todo pretender un rigor científico. Parece natural que este determinismo en cierto modo aproximativo, este determinismo de la cualidad, trata de apoyarse en el mismo mecanicismo que sostiene los fenómenos de la naturaleza: éste presentaría a aquél su carácter geométrico, y la operación beneficiaría al mismo tiempo al determinismo psicológico, que saldría más riguroso, y al mecanicismo físico, que se haría universal. Una circunstancia feliz favorece este acercamiento. (DI, 98, 112)

El determinismo asociacionista, al apoyarse en el mecanicismo, explica todo estado de conciencia con base en un fondo del espacio que tiene como objeto una multiplicidad homogénea sin penetración recíproca que se regula a través de una serie de leyes físicas. Dicho apoyo, como decimos, es retribuido en universalidad a la teoría mecanicista de la naturaleza de modo que, entre ambos, entre el mecanicismo y el determinismo, se establece una cíclica, progresiva y recíproca relación de apoyo y legitimación a partir de la cual, como veremos, el determinismo pretende que toda discusión sobre la libertad se lleve a cabo en sus propios términos y sólo en ellos, pues se concibe a sí mismo justamente como una doctrina con absoluta validez que cree poseer una fundamentación metodológica y metafísica incuestionable.

Mecanicismo y asociacionismo determinista se hermanan y se refuerzan mutuamente, pues aparecen como expresiones de una metafísica moderna que ha hecho de la ciencia la vía para llevar a cualquier dominio de lo real una determinación fundada exclusivamente en la categoría del espacio homogéneo.

Aquí, en relación al diálogo que Bergson establece con los filósofos modernos, cabe apuntar que nuestro autor señala que bajo una rigurosa aplicación de los principios de sus doctrinas, el yo se encuentra sujeto a los mismos criterios de análisis que la extensión y por ello la libertad aparece ya sea como un producto de la imaginación, como resultado de un análisis falto de claridad y distinción o como un falso poder de elección sometido a las leyes naturales. De una concepción teórica fundada en el espacio no puede

explicarse la forma de un acto que se determine como libre espontaneidad, en la medida que el espacio no brinda las condiciones para dar cuenta un progreso simple y continuo que sea causa de sí mismo, y que sea expresión de un esfuerzo creativo.

Las doctrinas de los filósofos modernos ven negada la posibilidad de dar cuenta cabalmente de la forma de la libertad, justo en la medida en que el espacio ocupa un lugar privilegiado en sus concepciones ontológicas y epistemológicas.

En el específico caso de la filosofía kantiana, Bergson apunta que la libertad aparece como una forma relegada al dominio inasible de los *nómenos* que se ha desplazado subrepticamente a la esfera de la ética, en términos de una mera antinomia de la razón que posibilita de manera arbitraria una moralidad fundada en leyes heterónomas. Según Bergson en la doctrina kantiana la libertad es impensable, pues ésta necesariamente se reduce a ser un producto de un falso análisis que no muestra al sujeto trascendental como su principio constitutivo y por lo tanto no supone un horizonte que señale las leyes que dan cuenta de las relaciones de causalidad transitiva entre los elementos que la determinarían. No obstante este rechazo de la existencia positiva de la libertad, acota Bergson, Kant la requiere para fundamentar la ética, por lo que la determina negativamente como *nómeno* y le permite de manera injustificada una función regulativa en el dominio de la ética en términos de una mera antinomia de la razón, que da pie a imperativos que resultan indiferentes a la voluntad.

A los ojos de Bergson, la doble determinación kantiana de la libertad como *nómeno* que carece de una determinación positiva y a la vez como antinomia de la razón que soporta sin fundamento una ética fundada en leyes heterónomas del tipo del imperativo categórico; refleja una precaria concepción de la misma que se funda en una preeminencia del espacio para la determinación de todo horizonte epistemológico-metafísico: la libertad no es un *nómeno* inaccesible a la conciencia, sino que el sujeto la aprehende directamente. Ésta no es una antinomia de la razón, pues su propia forma como duración se resiste a ser reducida a todo esquema impersonal.

Ésta expresa la naturaleza del sujeto como causa de sí, por lo tanto no es el principio de una ética fundada en imperativos heterónomos independientes y ajenos a la voluntad del propio sujeto.

La libertad como resplandor de una duración que es *causa sui* se revela según Bergson a un sujeto que la aprehende como un dato inmediato de la conciencia, por lo que la arquitectura kantiana que niega su forma positiva pero que recupera débilmente su función, hace patente la incapacidad de toda concepción epistemológico-metafísica fundada en el espacio para dar cuenta de objetos que presentan no un carácter cuantitativo, sino cualitativo:

[Kant] Juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distinguen unos de otros es necesariamente espacio y no duración. Por ello se vio llevado a creer que los mismos estados son susceptibles de reproducirse en las profundidades de la conciencia, como los mismos fenómenos físicos en el espacio; es, al menos, lo que él admite implícitamente cuando atribuye a la relación de causalidad el mismo sentido y el mismo papel en el mundo interno que en el mundo exterior. Desde ese momento la libertad se convertía en un hecho incomprensible. Y, sin embargo, por una confianza ilimitada, pero inconsciente, en esta percepción interna cuyo alcance se esforzaba en restringir, creía firmemente en la libertad. La elevó pues a la altura de los *nóúmenos*; y como había confundido la duración con el espacio, hizo de este yo real y libre, que es en efecto extraño al espacio, un yo igualmente extraño a la duración, inaccesible por consiguiente a nuestra facultad de conocer [...]. Desde este momento queda anulada toda diferencia entre la duración y la extensión, entre la sucesión y la simultaneidad; ya no nos queda más que proscribir la libertad, o, si se la respeta por escrúpulo moral, introducirla con muchas consideraciones en el dominio intemporal de las cosas en sí, cuyo umbral misterioso no traspasa nuestra conciencia. (DI, 151, 174)

Kant, a pesar de que requiere a la libertad como condición de posibilidad de la ética, no ve la forma de aprehenderla en su despliegue positivo (pues no asume como real a la duración), por lo que, sin negarla por completo, la relega al oscuro y frío armario de los *nóúmenos*, y le permite asomarse en la poco confortable e indigna antesala de las antinomias de la razón que, de una manera un tanto artificiosa, legitiman a la razón práctica. Bergson señala a Kant una ambigüedad en su comprensión de la libertad que radica

en la simultánea determinación de ésta como nóumeno por un lado y en principio de la ética por otro. Esta ambigüedad le parece que está originada en la exclusión de la duración y en la primacía del espacio como principio de la determinación del yo. Dicha exclusión imposibilita una cabal fundamentación de la libertad en la experiencia inmediata de la autodeterminación, y legitima tan sólo una ética fundada en normas heterónomas (indiferentes a la voluntad), que encuentra inexplicablemente su pilar y su acicate en el nóumeno mismo de libertad, el cual sólo alcanza a manifestarse a la conciencia justamente como una pura antinomia.³¹

Desde la perspectiva de Bergson, el cartesianismo se prolonga en un criticismo que no veía en el yo más que una representación u otro fenómeno que se realiza como naturaleza al recibir la forma que dicta el espacio y las leyes de la causalidad, excluyendo de su forma una libertad que aparece inmediatamente a la conciencia como un despliegue intensivo y creativo que se tiene a sí mismo como causa.³²

31 Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 39: “En fin, si no ha sentido la duración, Kant tampoco ha sacado la lección y las consecuencias de su hipótesis. Estas habrían debido revelarles su error [...]; la libertad lanzada a los nóúmenos, el regreso de la cosa en sí que el criticismo parecía haber exorcizado (poco tiempo antes); toda la moral buscando y recusando a la vez el ‘orden completamente otro’, y la metafísica y el conocimiento puestos en duda por lo ‘práctico’ [...]. Todo esto no lo ha aclarado Kant con base en el error inicial de su hipótesis”.

Cfr., Pardo Martínez, J., “La propuesta ética de H. Bergson y su crítica del formalismo kantiano”, *Estudios filosóficos*, 1994, 43 (123), 207-221.

Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, “Método y temas recurrentes. Aspectos negativos del método”, *Bergson*, pp. 101-104.

32 Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 127: “Así, dos críticas en una encaran la concepción kantiana de la libertad: por un lado, lo que Kant no ha visto (aspecto negativo, privativo); por otra, la teoría que Kant a debido construir para llenar esta laguna y la inverosimilitud de esta construcción. La ‘cosa en sí’, parece arbitraria a Bergson, y la libertad le parece inexistente. Desde el punto de vista de una filosofía que tiene por criterio lo ‘percibido’, la ‘cosa en sí’ no puede ser más que arbitraria, puesto que su fundamento es una necesidad lógica. Una libertad que no se percibe es para Bergson como si no existiera, mientras que para Kant hay otras maneras de garantizar la realidad distintas a la de una aprehensión directa. No

La doctrina kantiana hace de la epistemología un derivado de una categoría del espacio que ha ganado un lugar eminente en la determinación de las formas del ser y el conocer, y por ello termina por negar tanto la forma del yo como duración, como la emergencia positiva de todo acto libre.³³

El mecanicismo por su parte, como decíamos, con el asentimiento de la vertiente de la metafísica moderna que coloca al espacio como su criterio fundamental, nutre con su forma al determinismo asociacionista, pues éste trata su objeto, la conciencia, como si fuera extenso.

En este sentido, retomando justo los planteamientos anteriores a la crítica a la doctrina de Kant, Bergson pone énfasis en que el principio mismo de la conservación de la fuerza del que hacen uso la física, la mecánica y en general las ciencias de la naturaleza, se extiende y se impone de manera infundada a la psicología y a la teoría de la libertad, de modo que la propia libertad en tanto espontánea autodeterminación, se ve sometida a dicho principio y negada en cuanto a su existencia efectiva.

El rechazo de la existencia de la libertad debido a la aplicación del principio de la conservación de la fuerza, pone de manifiesto según Bergson el vínculo de complicidad y mutua validación que establecen la física y el determinismo para llevar a cabo una arbitraria determinación de los estados en los que la conciencia se constituye:

Desde entonces [el determinismo asociacionista] no duda ya en considerar la obra que se representa en el teatro de la conciencia como una traducción, siempre literal y servil, de algunas escenas que ejecutan las moléculas y átomos de la materia organizada. El determinismo, al cual se aboca así, no es justamente otra cosa que el determinismo psicológico, que trata de verificarse a sí mismo y de fijar sus propios contornos haciendo un llamamiento a las ciencias de la naturaleza [...]. Sin embar-

se pueden soñar dos lenguajes más opuestos el uno al otro, dos climas más incompatibles: una filosofía caracterizada por el exilio ante el Ser y el formalismo, y la filosofía de la presencia y de la plenitud”.

³³ La crítica a la moral racional como moral heterónoma es elaborada por Bergson en *Las dos fuentes*. Aquí sólo nos limitamos a señalar el aspecto meramente epistemológico de la crítica bergsoniana de la filosofía práctica de Kant.

go, es preciso reconocer que la parte de libertad que nos queda después de una aplicación rigurosa del principio de la conservación de la fuerza es bastante reducida. (DI, 99, 112)

El yo en tanto capacidad de autodeterminación se ve negado por una concepción psicológica que se sostiene al haber tomado de la física principios que son válidos para la sola extensión. Debido a estos principios físicos, la forma del yo se articula necesariamente en una causalidad transitiva en la que la propia relación entre el efecto y sus causas garantiza tanto la conservación misma de la fuerza, como la imposibilidad de pensar un acto libre y espontáneo que se viera impulsado por su propio despliegue, sin una causa en el cual se tuviera que apoyar y por la cual fuera determinado.

El principio de la conservación de la energía, al aplicarse sobre una transposición gratuita e injustificada del orden de la física al dominio de los estados de conciencia, niega tanto la forma del yo como duración, como la capacidad de éste para constituirse en un acto libre y voluntario.

La comprensión determinista de la propia noción de fuerza en tanto esfuerzo subjetivo viene a iluminar estos planteamientos.

El yo, en la medida que se experimenta directamente a sí mismo, aprehende como el esfuerzo voluntario constituye justo su propia forma en un progreso simple y espontáneo, que se articula en la duración. Sin embargo, este esfuerzo es tomado por el determinismo, filtrado y reconstruido según los esquemas propios de una espacialidad que es el fundamento del mecanicismo, y reimplantada en el interior del sujeto. De este modo, el sujeto mismo es orillado a ver en la noción de esfuerzo no un ímpetu que se tiene a sí mismo como causa y fundamento, y que brilla como libertad, sino una fuerza atada a una ley física que señala una relación necesaria entre una serie de causas y efectos impenetrables.

El mecanicismo se disfraza con el atuendo de la psicología para reconocer en el sujeto no un ímpetu autosuficiente y creativo que aparece como un ejercicio voluntario de autodeterminación, sino un entramado de fuerzas que presentan una férrea necesidad, pues se encuentran sometidas a diversas leyes causales.

Bergson nos dice al respecto:

La idea de fuerza, que excluye en realidad la de determinación necesaria, ha contraído por decirlo así el hábito de mezclarse a la de necesidad, como consecuencia incluso del uso que se hace del principio de causalidad en la naturaleza. De un lado, no conocemos la fuerza más que por el testimonio de la conciencia, y la conciencia no afirma, ni siquiera comprende la determinación absoluta de los actos futuros: he aquí pues todo lo que la experiencia nos enseña, y si nos atuviésemos a la experiencia deberíamos decir que nos sentimos libres, que percibimos la fuerza, con razón o sin ella, como una libre espontaneidad. Pero por otra parte, esta idea de fuerza, transportada a la naturaleza y habiendo caminado al lado de la idea de necesidad, vuelve corrompida de este viaje. Vuelve justamente impregnada de la idea de necesidad; y a la luz del papel que le hemos hecho representar en el mundo exterior, percibimos la fuerza como determinando de una manera necesaria los efectos que quieren salir de ella. (DI, 142, 162)

El determinismo psicológico toma del yo un dato concreto, en este caso el del esfuerzo, lo filtra en el molde de una ontología de corte mecanicista, y lo reintroduce en el yo mismo con la estructura que dicho molde le ofrece. Así, la serie de leyes derivadas del análisis de la extensión terminan por ser atribuidas al sujeto, negándole a éste toda forma que, en tanto principio para dar cuenta de su naturaleza, fuera el horizonte de la manifestación de un acto libre.

La voluntad en tanto ímpetu vital, desde el punto de vista determinista, se ve reducida a una serie de magnitudes inertes que no generan ningún movimiento espontáneo y creativo. La necesidad suplanta a la libertad en la medida que el mecanicismo brinda al determinismo las herramientas para sustituir a la duración como principio constitutivo del yo.

Bergson distingue claramente el trabajo científico en su adecuado dominio, el de la extensión, de una duración que por su propia forma no puede ser representada por la categoría de espacio sin ver desvirtuada su naturaleza peculiar. De esta manera, nuestro autor evita un fenómeno de endósmosis por el cual la teoría misma del yo tomara características propias de la extensión y se las atribuyera a éste arbitrariamente hasta hacerle perder su forma peculiar.

Bergson ve en la duración una intensidad creativa y en la extensión una materia que se ve proyectada en la categoría del espacio. Entre ellos no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza.

En este sentido, para hacer evidente la completa asimetría entre la forma peculiar del yo y la forma de la extensión sobre la cual el determinismo realiza sus análisis, Bergson contrasta la forma irrepetible e imprevisible del acto voluntario, con la propia concepción física de la conservación de la energía, concepción según la cual el yo mismo estaría sujeto a diversas causas de carácter transitivo y presentaría justamente una repetibilidad y una previsibilidad, que supondrían la propia negación de su libre albedrío.

Según Bergson el yo como duración y el espacio resultan completamente diferentes y es indispensable mantener en vigor esta distinción para rechazar cualquier desplazamiento ilegítimo de los conceptos provenientes de la pura extensión, hacia el dominio de la psicología, que impidiera obtener una adecuada comprensión del yo mismo en su despliegue concreto y singular:

De ahí proviene que no veamos absurdo, una vez pasado el tiempo, en traer las cosas a su lugar, en suponer que los mismos motivos obran de nuevo sobre las mismas personas, y en concluir que estas causas producirían todavía el mismo efecto. Nos proponemos mostrar un poco más adelante que esta hipótesis es ininteligible. Limitémonos por el momento, a comprobar que una vez introducidos por esta vía, se concluye fatalmente en erigir en ley universal el principio de la conservación de la energía. Y es que, precisamente, se ha hecho abstracción de la diferencia fundamental entre el mundo exterior y el mundo interno que nos revela un examen atento: se ha identificado la duración verdadera con la duración aparente. Desde entonces habrá absurdo en considerar para siempre el tiempo, incluso el nuestro, como una causa de ganancia o pérdida, como una realidad concreta, a su manera como una fuerza. Y también, una vez hecha abstracción de toda hipótesis sobre la libertad, nos limitaríamos a decir que la ley de conservación de la energía rige los fenómenos físicos esperando que los hechos psicológicos los confirmen, con lo cual se rebasa infinitamente esta proposición y, bajo la influencia de un prejuicio metafísico, se adelanta que el principio de la conservación de la fuerza habrá de aplicarse a la totalidad de los fenómenos mientras los hechos no lo presenten como irrazonable. La ciencia propiamente dicha nada tiene que ver aquí; estamos en presencia de una asimilación arbitraria de concepciones de la duración que, según nosotros, difieren profundamente. (DI, 102, 116)

Bergson rechaza todo fenómeno de endósmosis por el que esquemas provenientes del dominio de la física se impriman ilegítimamente en la forma peculiar que el yo en tanto duración presenta. Bergson limita el trabajo de la ciencia a su adecuado dominio, que es la extensión, y reclama para la psicología un análisis que responda a los datos que la conciencia misma ofrece a toda mirada atenta dispuesta a captarla inmediatamente.

El yo en tanto intensidad inextensiva no ve en las leyes de la física el principio de su determinación, sin ver también negada la forma que constituye su desenvolvimiento positivo en tanto impulso singular, voluntario y creador.³⁴

El determinismo asociacionista, al valerse de la categoría del espacio para analizar sus objetos, sólo puede ver justamente objetos, esto es, una serie de inmovilidades que por su carácter homogéneo e impenetrable no pueden producir ningún despliegue de carácter cualitativo. El determinismo psicológico no es capaz de aprehender el progreso continuo en el que se articula

34 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 38: “El espacio, que labra nuestro pensamiento habitual a su medida, no es el espacio vivido intuitivamente, sino ‘la concepción de un medio homogéneo’. Se comprende mejor, por diferenciación, qué es la duración. El corazón de *El ensayo* está en las páginas que exponen la diferencia radical entre el espacio y el tiempo, y muestran en seguida cómo la ciencia elimina el tiempo de la duración, y el movimiento de la movilidad; para analizar al fin la naturaleza de la duración real, multiplicidad cualitativa donde todos los elementos son heterogéneos. Todos los análisis precedentes convergen en la exposición de la naturaleza misma de la conciencia en función de la duración concreta”.

Asimismo, cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 230, quien, al referirse a la forma de la duración en toda su pureza, señala: “Porque ‘complejo’ y ‘complicado’ son dos cosas distintas: complicados los poliedros de poliedros y los racimos de moléculas de la química orgánica; [...] complicadas en fin la relaciones de relaciones, mediaciones, relaciones y correlaciones a la segunda potencia que asume un logos que llega a ser logicismo. Lo compleja simplicidad en la que Bergson exige nos instalemos de golpe, reúne los predicados contradictorios de lo uno y de lo múltiple –mejor aun: está más allá de toda categoría [...], además de unidad se la llamara totalidad porque, como el organismo, hace mención de particularidades y porque ella supone, con la armonía de fuerzas antagonistas, toda la rica composición de la síntesis, la inmanencia de la coexistencia –el todo reviviendo a cada parte– que colabora con la inmanencia de la sucesión, la cual hace al pasado sobrevivir en el presente por la memoria y el presente anticipar el futuro por preformación”.

la conciencia, ni la interpenetración móvil de la multiplicidad heterogénea que la constituye, es decir, aquellos *intervalos* que en tanto síntesis de dicha multiplicidad, resultan el horizonte donde ésta expresa su carácter dinámico y creativo. El determinismo toma una serie de esquemas de la física y la matemática, y fracciona con ellos el movimiento continuo que caracteriza al yo como duración. Por ello, no aprehende cómo la cualidad misma en la que se expresa el propio yo no se puede reconstruir con una yuxtaposición de partes exteriores entre sí, pues esta cualidad radica en los propios intervalos donde estas partes mismas se interpenetran y se articulan en una forma intensiva.

El determinismo no advierte que un adosamiento de inmovilidades no genera movilidad, ni una suma de simultaneidades, una cualidad o un intervalo creativo, pues no reconoce tampoco que lo continuo no es producto de la suma de indefinidas repeticiones, ni que el tiempo es radicalmente diferente de la pura extensión.

Para Bergson la matemática, en tanto análisis de la categoría del espacio, hace de sus objetos simultaneidades impenetrables, de modo que no puede servir de fundamento a la psicología para llevar a cabo una aprehensión de un yo que es duración, o sea, un despliegue simple, heterogéneo e ininterrumpido que es causa de sí y que se traduce en voluntaria autodeterminación:

Pero la matemática rebasa este papel cuando pretende reconstruir lo que tiene lugar en el intervalo de dos simultaneidades; o al menos, es empujada fatalmente, incluso entonces, a considerar todavía simultaneidades, simultaneidades nuevas, cuyo número indefinidamente creciente debería advertirle que no se produce movimiento con inmovilidades, ni tiempo con espacio [...]. Más, precisamente por esta razón, la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento sino a condición de eliminar primero de ellos el elemento esencial y cualitativo –del tiempo, la duración, y del movimiento, la movilidad–. (DI, 76, 83)

La conciencia en tanto despliegue continuo resulta una forma de carácter cualitativo que no es reconstruible con base en una retahíla de inmovilidades adosadas. Esta serie de inmovilidades es producto de una espacialidad que no expresa el movimiento simple en la que la conciencia misma

se articula, es decir, la penetración dinámica entre sus elementos o aquellos intervalos que constituyen su forma como un despliegue continuo y heterogéneo que se resuelve como ímpetu creativo.

En la duración toda supuesta detención participa inmediatamente de los intervalos de los que se destaca, de modo que la duración misma adquiere la forma de una multiplicidad cualitativa y no de una cantidad. El determinismo sólo toca lo inmóvil, no los intervalos por los cuales las simultaneidades mismas aparecen como momentos de un despliegue sostenido de cualidad que es tiempo y creación de formas inéditas.³⁵

Bergson es cuidadoso en poner énfasis en que el determinismo asociacionista no da lugar a un análisis de la conciencia que tuviera como preocupación su duración concreta y singular, sino que es el principio de una apreciación artificiosa de ésta que se apoya justamente en una serie de simultaneidades o inmovilidades impenetrables de las que sólo se puede derivar una concepción de carácter cuantitativo. Para ello, concibe la hipótesis de una duplicación de la velocidad con la que transcurren los fenómenos astronómicos y lleva a cabo una serie de reflexiones respecto a la aprehensión inmediata que la conciencia pudiera tener de la misma.

Una duplicación de la velocidad con la que transcurren los fenómenos astronómicos no modificaría en absoluto la relación que éstos guardan entre

35 Cfr., José L. González-Recio, "La doble naturaleza de la naturaleza y la cultura de las dos culturas", p. 79: "La ciencia es para Bergson, por su esencia misma, teoría de la inmovilidad, incluso cuando estudia el movimiento. Bergson respondería a Koyré que la cinemática pudo constituirse bajo el modelo matemático de la estática, porque aprendió a mirar el movimiento como suma indefinida de reposos. La movilidad real, la variabilidad auténtica, permaneció desconocida por la ciencia. El tipo de variabilidad más simple y homogénea es el movimiento en el espacio. La ciencia ha podido representarse el movimiento espacial a través de sus paradas virtuales: lo que denomina posiciones del móvil o puntos por los que pasa. No obstante, aun cuando emplee la idea de posiciones infinitas, pierde la genuina movilidad. Ni la geometría analítica cartesiana, que permite la representaciones de las trayectorias por funciones, ni el cálculo infinitesimal modifican el fondo de cuestión. Las posiciones no forman parte del movimiento y el movimiento no está realmente en ninguno de esos puntos. La ciencia proyecta por detrás del movimiento el espacio, los lugares donde encontraríamos al móvil si éste se detuviese; mas entre posición y movimiento hay una relación sólo negativa".

sí, porque sus movimientos seguirían conservando las mismas proporciones en relación al conjunto y el orden mismo que constituyen. Sin embargo, apunta Bergson, la duplicación misma de la velocidad de dichos fenómenos modificaría profundamente la experiencia que el sujeto tiene de éstos, ya que la aceleración de los fenómenos en unidades menores de tiempo produciría otro tipo de interpenetración entre sus elementos constitutivos y por ello su expresión en formas e intervalos cualitativamente novedosos.

Bergson señala que la duplicación de velocidad en el movimiento de los fenómenos astronómicos necesariamente generaría una modificación de carácter cualitativo que para la aprehensión inmediata de la conciencia sería innegable, pero que un puro análisis matemático resultaría incapaz de rastrear:

Para hacer ver palpablemente esta diferencia capital, supongamos por un instante que un genio maligno, aun más poderoso que el genio maligno de Descartes, ordenase a todos los movimientos del universo que marchasen con doble velocidad. Nada se cambiaría en los fenómenos astronómicos o, al menos, en las ecuaciones que nos permiten preverlos, porque en estas ecuaciones el símbolo t no designa una duración sino una relación entre dos duraciones, un cierto número de unidades de tiempo, o en fin, en último análisis, un cierto número de simultaneidades; estas simultaneidades, estas coincidencias se produciría todavía en número igual; únicamente habrán disminuido los intervalos que las separan, pero estos intervalos no entran para nada en los cálculos. Ahora bien, estos intervalos son precisamente la duración vivida, la que la conciencia percibe: también la conciencia nos advertiría aquí en seguida de una disminución de la jornada si, entre la salida y la puesta del sol, hubiésemos durado menos. No mediría sin duda esta disminución e incluso no la percibiría quizás al instante bajo el aspecto de un cambio de cantidad; pero comprobaría, bajo una u otra forma, un descenso en el enriquecimiento ordinario del ser, una modificación en el progreso que tiene costumbre de realizar entre la salida y la puesta del sol. (DI, 127, 145)

La cualidad se constituye en el progreso y la concentración que presenta toda intensidad en tanto multiplicidad simple y heterogénea. Acelerar el movimiento mismo de la intensidad necesariamente cambiaría dicha cualidad, porque el despliegue y la interpenetración de los elementos que la conforman se modificarían dando lugar a la generación de formas totalmente inéditas.

Bergson critica una psicología que no toma en cuenta la naturaleza específica de un yo que se determina como intensidad y por el contrario la reemplaza con una serie de elementos adosados. Estos elementos podrán sucederse con diferentes velocidades, pero no expresarán jamás la cualidad peculiar misma que caracteriza al yo en tanto duración e impulso vital. Para Bergson la ciencia no puede brindar a la psicología ningún instrumental teórico para dar razón del despliegue efectivo de yo, pues éste, al aparecer como una intensidad inextensiva, resulta inasible por la categoría del espacio en el que la ciencia misma funda sus concepciones. La matemática, la física o la mecánica no pueden aparecer como paradigmas de una psicología que pretende dar cuenta del yo atendiendo a un estudio de su despliegue efectivo, pues el yo mismo se articula en una duración que resulta independiente a la categoría del espacio en el que estas disciplinas se fundan.³⁶

Bergson determina al yo como un mixto entre tiempo y espacio, y en esa medida la psicofísica y el determinismo asociacionista pueden iluminar una perspectiva sobre éste, pero una perspectiva sólo parcial que se refiere a la propia categoría del espacio, pues la dimensión temporal, que es su dimensión capital, escapa a sus análisis.

36 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 96: "Bergson toca inmediatamente lo esencial en la aplicación, suponiéndola posible, de la causalidad: se supone que una misma causa entrañará los mismos efectos. Es decir que la causalidad supone la homogeneidad de determinaciones psicológicas, en lugar de ver ahí, conforme a los datos entregados por la descripción razonable, hechos esencialmente heterogéneos, sumergidos en 'una historia' que los tiñe a cada momento de un color particular, que hace vana toda comparación sobre la cual se podría apoyar la relación causal".

Cfr., Pessina A., "Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà", *Vita e Pensiero* 1988, 43.

Cfr., Ricot, Jacques, *Leçon sur la perception du changement de Bergson*, PUF, Paris, 1988.

Asimismo, cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 94: "La verdadera revolución copernicana en filosofía, admitiendo que la filosofía no sea solamente un saber que se añade a las ciencias, consistiría en retornar de la astronomía a la conciencia como saber del sentido interno. No es fuera de nosotros que se encuentra la libertad, sino más bien en nosotros mismos. No tenemos que leer en la astronomía nuestra verdad y menos en ella elegir el método para conocernos. Nosotros somos a la vez el *telos* y el *arché*, la verdad y el camino, el fin y el método".

Este autor rechaza la soberbia de una psicología determinista que pretende dar cuenta de la totalidad de la conciencia, cuando la conciencia misma presenta un área –la duración– que se resiste a caer en sus cuadros y a sufrir una reducción por la cual se desconozca su actualización como libre albedrío.

Para Bergson el yo es libre pues es duración, aunque presente un perfil espacial que se preste al enfoque del determinismo asociacionista y sea como decíamos el principio de su inserción en un orden simbólico-intersubjetivo que tiende a negar justamente toda capacidad de autodeterminación.

Del determinismo y el planteamiento del problema de la libertad

Ahora bien, a pesar de estas consideraciones, el determinismo asociacionista se obstina en seguir negando a la libertad como expresión característica del yo. Esta negación se funda por un lado en una concepción espacializada de la temporalidad constitutiva de la conciencia y, por otro, en la infundada pretensión (originada en la íntima relación que sostiene con el mecanicismo, la cual le brinda una falsa legitimidad) de que la discusión sobre la forma y la existencia de la libertad misma se debe llevar a cabo en sus propios términos y sólo en ellos.

El determinismo asociacionista atrae a su esfera de reflexión el debate sobre la forma de la libertad, de modo que incita a los defensores de ésta a que en ese debate se valgan de los propios argumentos que él mismo les brinda, y terminen por ello por presentar una forma de ella que contenga en su seno el principio de su negación.

Bergson promueve una crítica al determinismo no únicamente en relación al fundamento de los criterios a partir de los cuales lleva a cabo un rechazo de la libertad, sino también en relación a su estrategia de hacer plantear a los partidarios de ésta su demostración desde una perspectiva, –la de la espacialidad–, que conduce necesariamente a su rechazo. Bergson subraya la forma de la libertad como expresión de la duración no sólo al negar los

planteamientos de la psicología determinista, sino al hacer patente una falsa demostración de la misma que conduce inexorable a su ocultamiento y a su refutación.

Como decíamos, el determinismo desconoce el tipo de temporalidad que goza el yo en tanto despliegue simple y autocreativo, y en cambio ve en éste una temporalidad espacializada por la cual aparecen estados exteriores entre sí que, en una reacción en cadena sobre el fondo del espacio, lo determinan de forma necesaria. Desde la perspectiva determinista el yo no se constituye como un presente que dura, esto es, que es en la medida que se hace en un progreso espontáneo, sino como un presente estático que es producto necesario de un pasado inmóvil y que apunta por ello, irrevocablemente, a un futuro establecido de antemano.

El determinismo, señala Bergson, no concibe al yo como duración, sino como un mecanismo que tiene que actuar siempre de un modo previsible y no puede no hacerlo:

Pero el determinista, dándose perfecta cuenta que esta posición [la de la autodeterminación que entraña la duración] se le escapa, se refugia en el pasado o en el porvenir. Unas veces se transporta con el pensamiento a un periodo anterior y afirma la determinación necesaria, en este momento preciso, del acto futuro; otras veces, suponiendo de antemano la acción cumplida, pretende que ésta no puede producirse de otro modo. (DI, 114, 130)

El yo fundado en la duración se articula en la acción inmediata del pasado sobre un presente móvil que se asoma sobre un futuro imprevisible. Es gracias a esta duración que el yo promueve su propia determinación y la actualización de la libertad que su forma reclama. Sin embargo, el determinismo rechaza esta duración constitutiva del yo y la sustituye por una temporalidad espacializada y discontinua en la que el pasado, el presente y el futuro no guardan una relación dinámica e inmanente, sino otra estática y transitiva que implica tan sólo una inflexible necesidad.

Ahora bien, con fundamento en esta última postura, y con el apoyo y la legitimación que recibe del mecanicismo en tanto teoría físico-metafí-

sica, el determinismo atrae a su órbita de comprensión la discusión sobre la libertad y pretende, como recién apuntamos, que los que buscan defenderla se planteen su explicación con sus mismos criterios, de modo que se vean orillados a promover una tímida y lánguida demostración de la misma, que desemboque justo en su negación.

Así, los partidarios de la libertad, engañados por el determinismo, buscarían mostrar en el yo un *poder de elección* que como causa transitiva libre a su vez de ser determinada, oriente tras cierta oscilación mecánica entre motivos diversos la formación de la cadena causal y la resolución en la que el yo mismo se manifestaría precisamente como libre autodeterminación. Sus adversarios los deterministas, satisfechos por este débil argumento, objetarían que este supuesto poder de elección, al aparecer como una forma inmóvil e impenetrable, necesariamente se encontraría determinado en algún sentido por alguna forma externa que fuera la causa eficiente de su realización, por lo que no podría ser el principio mismo de la propia libertad.

La libertad como poder de elección es una falsa concepción adoptada por quienes pretenden demostrar la existencia de la misma con herramientas del determinismo, ya que todo poder de elección que es una forma inmóvil e impenetrable supone un motivo que como causa transitiva la orienta de manera inexorable y resulta su condición de posibilidad. La libertad no es una causa transitiva entre otras, pues ésta a su vez encontraría el principio de su forma en una causa anterior a ella misma que la determinaría de manera necesaria.

Bergson señala que tanto los deterministas como los defensores de la libertad que utilizan las herramientas conceptuales del propio determinismo no piensan a la libertad como expresión de un yo que es en tanto se despliega, sino como forma de un yo ya desplegado que se proyecta sobre el espacio para verse reconstruido con base en una serie de elementos exteriores entre sí. La libertad en tanto duración es en la medida que se hace en un acto simple e indivisible, no un poder de elección que aparece como una forma inmóvil y hecha que es determinada por algún motivo que en forma de mecanismo de asociación resulta su principio constitutivo.

Bergson se vale de la ruta M-O y de la bifurcación O-X/O-Y, para mostrar la espacialización y la simbolización de la libertad como poder de elección, cuando es en el progresivo, indivisible e impredecible MOY que ésta encuentra su cabal satisfacción:

E incluso aunque no se construya sobre el papel una figura geométrica, se piensa en ella involuntariamente, casi inconscientemente, desde el momento que se distinguen en el acto libre varias fases sucesivas, representación de los motivos opuestos, duda y elección –disimulando así el simbolismo geométrico bajo una especie de cristalización verbal–. Ahora bien, es fácil ver que esta concepción verdaderamente mecanicista de la libertad concluye, por una lógica natural, en el más inflexible determinismo [...]. En resumen, defensores y adversarios de la libertad están de acuerdo en hacer preceder la acción de una especie de oscilación mecánica entre los puntos X e Y. Si opto por X, los primeros me dirán: has dudado, deliberado, pues Y era posible. Los otros responderán: has escogido X, pues tenías alguna razón para hacerlo, y cuando se declara Y igualmente posible, se olvida esa razón [...]. (DI, 116, 133)

Una libertad que se funda en un poder de elección inmóvil e impenetrable, es una libertad que puede ser refutada por el determinismo, en tanto éste señala la causa por la cual la elección específica se ha constituido como tal. Toda espacialización del acto libre culmina en su negación, en tanto admite la posibilidad de su determinación a partir de los motivos y las razones que actúan como las causas de carácter transitivo que son el principio de su realización necesaria.

El determinismo atrae a su horizonte de comprensión la discusión sobre la forma de la libertad, de modo que el defensor de la misma utilice argumentos que el propio determinismo podrá rebatir. Los falsos defensores de la libertad introducen la categoría del espacio como estructura fundamental de ésta, y en esa medida confunden a la libertad misma con su representación, al acto espontáneo con un objeto inerte que no se mueve por sí mismo, y terminan por ello por corroborar la postura de los propios deterministas.

En este contexto Bergson señala que los que defienden al libre albedrío, al atenerse a los planteamientos del determinismo, justifican su noción de libertad como poder de elección en la existencia de opciones ya hechas,

que existen inmóviles antes de la elección misma y que existirán una vez realizada ésta, frente a un sujeto también inmóvil que opta por una de ellas apoyándose en un poder predictivo. Para Bergson la libertad como una libre elección entre caminos preexistentes, inmóviles y permanentes, así como la propia noción de un sujeto inmóvil e idéntico a sí mismo que es principio de la elección, son tan sólo figuras producto justamente de una representación en el espacio que no tiene en cuenta a la duración, y convierte a lo que se hace en lo hecho, y al presente móvil en un pasado, en un presente y en un futuro estáticos e impenerables.

La forma del yo como objeto así como la de su supuesta libertad fundada en un poder de previsión y de elección de objetos fijos, son símbolos externos de un mismo movimiento continuo que, en tanto articulado en la duración, se constituye sólo en su propia manifestación creativa. La elección y lo elegido dan lugar a un continuo móvil que se constituye en su propio despliegue indivisible y no por su proyección en un mapa que señalara rutas ya hechas e inmutables, con orígenes y destinos marcados de antemano.

Las opciones que supuestamente elige el yo no existen inmóviles ni antes ni después de la elección, sino, apunta Bergson, se determinan como tales en tanto son elegidas en un movimiento simple que es libre espontaneidad:

Los adversarios del determinismo no dudan en seguirle por este terreno y en introducir en su definición el acto libre –no sin algún peligro quizá– la previsión de lo que podría hacerse y el recuerdo de algún otro partido por el que hubieran podido obrar [...]. No hay pues precisamente dos estados contrarios, sino mejor una multitud de estados sucesivos y diferentes en el seno de los cuales discierno, por un esfuerzo de imaginación dos direcciones opuestas. Nos acercaremos más a la realidad conviniendo en designar por los signos invariables X e Y, no estas tendencias o estados mismos, ya que cambian sin cesar, sino las dos direcciones diferentes que nuestra imaginación les asigna para una mayor facilidad del lenguaje. Quedará claro, por lo demás, que se trata de representaciones simbólicas y que, en realidad, no hay dos tendencias, ni incluso dos direcciones, sino más bien un yo que vive y se desenvuelve por el efecto de sus mismas vacilaciones hasta que la acción libre se desgaja a la manera de un fruto en sazón. (DI, 114, 130 y 116, 133)

La concepción del acto libre como una posible elección que se apoya en una predicción de formas inmóviles y permanentes, no advierte que el yo se manifiesta en una duración por la cual su forma no puede ser dividida para ser explicada causalmente y con base en elementos impenetrables, sino que se satisface en un movimiento continuo en el que la elección y lo elegido resultan expresiones de un mismo desenvolvimiento simple. Lo elegido no existe independientemente de la elección en términos de una opción fija, sino que resulta parte sustancial del proceso creador en el que el yo se despliega como libre albedrío.

La libertad, al fundarse en la duración, no implica un poder de elección de formas estáticas que aparezca como una causa transitiva determinable a su vez por otra causa de idéntica forma, sino que es un progreso continuo que funde a la elección con lo elegido en el progreso simple y autónomo de la autodeterminación.³⁷

Para hacer más claras estas reflexiones, Bergson señala que la propia vacilación que puede experimentar el yo en el momento mismo de su resolución hace patente cómo la libertad no es producto justamente de un sujeto inmóvil que elige opciones también inmóviles, sino reflejo de un yo que hace de lo elegido sólo un momento del despliegue continuo en el que se actualiza como duración y progreso creativo.

El movimiento oscilatorio que expresa el sujeto al dudar no responde a una serie de formas exteriores entre sí que se disputan la paternidad y la determinación de la elección sobre un objeto específico, como si el yo mismo

37 Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 106: "Los problemas metafísicos, ciertos problemas metafísicos son insolubles, porque se ha querido realizar lo imposible: se ha querido detener una corriente, solidificar un proceso; en vez de penetrar dentro del objeto mismo para adquirir de él una intuición integral, se ha permanecido fuera y se ha tomado una visión externa, un cliché que de antemano puede predecirse ha de ser falso. Así ocurre en el problema de la libertad del hombre. Deterministas por un lado, partidarios de la libertad por otro, ambos adversarios convienen en un proceder común en querer reconstruir y no revivir la acción humana. Pero si en vez de buscar la libertad o la determinación en el acto humano ya hecho, la buscásemos en el acto humano haciéndose, veríamos quizá desaparecer en cierta manera hasta el problema mismo".

fuera una maquinaria que se ve forzada por una mala o insuficiente articulación de las palancas y los tornillos que la constituyen. Cada vez que el yo duda y planea sobre las opciones virtuales que lo acosan ya no es el mismo, sino que se nutre y se enriquece constantemente con ellas, de modo que va creciendo y se va elevando en una espiral ascendente para desembocar en un acto simple, espontáneo y creativo, que será el cumplimiento del acto libre, como el águila que cae de súbito sobre su presa.

La duda enriquece a la acción libre, pues resulta parte del proceso indivisible por el cual la conciencia se concentra en una cualidad peculiar que es un acto voluntario. El yo progresa continuamente con la duda que lo embarga antes de elegir, de modo que alcanza la madurez por la que el acto libre se actualiza en un movimiento impredecible que se identifica con la opción elegida.

Bergson en este sentido señala:

Pero el determinista, incluso cuando se abstiene de erigir en fuerzas las emociones graves o estados profundos del alma, los distingue, sin embargo, unos de otros y aboca sí a una concepción mecanicista del *yo*. Nos mostrará este *yo* oscilando entre dos sentimientos contrarios, yendo de aquí para allá y optando por fin por uno de ellos. El yo y los sentimientos que lo agitan se encuentran de esta manera asimilados a cosas bien definidas, que permanecen idénticas a sí mismas durante todo el curso de la operación. Pero si es siempre el mismo yo el que delibera y si los dos sentimientos contrarios que le conmueven no cambian ya, ¿cómo se decidirá jamás el yo, en virtud incluso de este principio de la causalidad que invoca el determinismo? [...] Verá entonces, de un lado un yo siempre idéntico a sí mismo, y del otro sentimientos contrarios, no menos invariables, que se los disputan; la victoria corresponderá necesariamente al más fuerte [...]. La verdad es que el yo, sólo por haber experimentado el primer sentimiento, ha cambiado ya un poco cuando el segundo sobreviene: en todos los momentos de la deliberación, el yo se modifica y modifica también, por consiguiente, los dos sentimientos que le agitan. Se forma así una serie dinámica de estados que se penetran, se refuerzan unos a otros y terminan concluyendo en un acto libre por una evolución natural. (DI, 113, 128)

El yo se determina en un movimiento continuo que es el principio de la elección en la que retoña la libertad. Este movimiento continuo subsume toda vacilación y toda duda en una concentración y un progreso por los que

la deliberación brota en un acto simple e indivisible que funde justamente la forma creativa del yo con su objeto elegido. El determinismo no reconoce la naturaleza dinámica de un yo en el que tiene lugar la emergencia del acto libre como voluntaria autodeterminación, pues la concibe justamente como una forma estática que se ve condicionada por los propios elementos impenetrables en los que se articula.

El determinismo hace al yo esclavo de su propia forma, ya que las dudas que lo carcomen y las decisiones en las que se actualiza lo arrastran en una dirección determinada de antemano. Para Bergson por el contrario, el yo ve en sus dudas y sus decisiones la promoción y la prolongación de su forma como duración, y por ello también aspectos de la manifestación de su libre albedrío. El tiempo es acumulación de experiencia que desemboca en libertad, no sometimiento a la invencible necesidad.³⁸

Bergson completa esta serie de planteamientos al subrayar el carácter meramente simbólico-esquemático de toda explicación de la propia libertad que se apoye en el fondo del espacio.

El acto libre se constituye en su propio despliegue simple y creativo, y no por la suma de una serie de momentos exteriores que encuentran su forma en un sistema simbólico determinado. El sujeto que elige, las disyuntivas que enfrenta, las dudas que lo embargan, así como los objetos sobre los que recae su elección; son tan sólo cortes sobre una conciencia que es progreso simple y creativo, y se manifiesta como libre espontaneidad, pero que ve

38 Bergson en *El ensayo* hace de la duración acumulación de experiencia y por ello, tácitamente, memoria. Es sólo hasta *Materia y memoria* que este autor hace expreso este último planteamiento y señala que la acumulación misma de experiencia que supone la memoria se traduce en indeterminación y en libertad.

Cfr., Michel Johaud, "Bergson y la creación de sí para sí", p. 203, respecto a la emergencia de una conciencia que actualiza su forma: "Condensación del presente por una memoria que no olvida nada, renovación constante de la forma de esta experiencia acumulada, porque el pasado vivido no se agrega numéricamente, sino la penetra y la colorea toda entera; es así que se debe representar la existencia en la duración, que coincide con la autocreación".

reconstruida su forma con una visión retrospectiva fundada en una representación que atiende solamente a ciertos momentos aislados y yuxtapuestos, que no dan cuenta de su forma efectiva.

El acto libre es duración, no un movimiento divisible producto de una simbolización que le atribuyera detenciones adosadas sujetas a una causalidad transitiva. Bergson señala que el determinismo, a la vez que es incapaz de reconocer el carácter puramente esquemático de sus planteamientos, hace de esa incapacidad el principio de una infundada y endeble explicación de la libertad:

No me preguntéis pues si el yo, que ha recorrido el camino MO y se ha decidido por X, podía o no podía optar por Y: responderé que la cuestión carece de sentido, porque no hay línea MO, ni punto O, no camino OX, ni dirección OY. Plantear una cuestión semejante es admitir la posibilidad de representar adecuadamente el tiempo por el espacio y una sucesión por una simultaneidad. Es atribuir a la figura que se ha trazado el valor de una imagen y no ya solamente el de un símbolo; es creer que se podría seguir sobre esta figura el proceso de la actividad psíquica, como la marcha de un ejército sobre un mapa. (DI, 118, 135)

El determinismo psicológico no puede pensar la forma del yo en su despliegue peculiar, en la medida que la simbolización en la que articula sus reflexiones le impide concebir un proceso simple y continuo que se constituye sólo en su propia forma activa. El determinismo no reconoce que los símbolos de los que se vale para realizar sus explicaciones no son más que meros esquemas rígidos e impersonales, y por ello tampoco puede asir y dar cuenta de la forma singular y creativa de la propia libertad que en éstos se objetiva.

Tanto los falsos defensores de la libertad como los deterministas confunden al yo con su simbolización, y a la libertad con una serie de detenciones inmóviles y yuxtapuestas por las que no es posible aprehender su forma como intensidad y unidad dinámica.³⁹

39 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 42: “Esta concepción de la libertad como emanación del yo, y como no siendo en el fondo más que el yo profundo obrando, descansa en la crítica de las ilusiones voluntaristas del sentido común. Confundir libertad y poder de elección,

En este sentido, añade Bergson, la libertad resulta indefinible, ya que ésta es simple e indivisible, y toda definición supone la concepción de una forma compuesta y divisible que puede ser ordenada y clasificada por sus elementos constitutivos, en las casillas preestablecidas de un marco conceptual determinado.

Para Bergson la libertad es manifestación de una duración que sólo desde una representación que tenga al espacio como principio, podría descomponerse en una serie de elementos estáticos e impenetrables para ser simbolizada, ordenada y clasificada, definida, débilmente explicada, criticada al ser atada a ciertas causas de carácter transitivo y, en última instancia, refutada.

Toda concepción fundada en el espacio da cuenta de objetos y no progresos, de lo hecho y no de lo que se hace, de tal manera que la propia libertad escapa a toda definición que la reduzca a la representación y la simbolización de determinadas formas inmóviles que sujetaran su naturaleza concreta a una causalidad transitiva, y con ella a patrones como los de la inercia y la necesidad.

Bergson nos dice al respecto:

Podemos ahora formular nuestra concepción de la libertad.

Se llama libertad la relación del yo concreto con el acto que él cumple. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres. Se analiza, en efecto, una cosa,

es hacer residir la libertad en la elección. Ahora bien, la elección entre dos o más posibilidades no existe más que si el acto se coloca al exterior de la conciencia por una ilusión retrospectiva. Vista desde el interior, el acto es el fruto del dinamismo del yo que lo experimenta como necesidad psicológica interna”.

Cfr., también Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 91: “Por otro lado, entre más la conciencia se retira de las profundidades del mundo para dirigirse a la naturaleza [en sentido kantiano] y el espacio, más ella es capaz –como lo muestra la astronomía– de previsión, de proyección, de predicción, y al mismo tiempo se aleja más de la personalidad. El mayor error de los partidarios del determinismo y de aquellos del [falso] libre albedrío, consiste en confundir mundo y naturaleza, o más bien en confundir la dirección del mundo y la de la naturaleza, y en sustituir la personalidad por el sujeto anónimo. Ahora bien, es claro que el sujeto y la personalidad pertenecen a órdenes distintos”.

pero no un progreso; se descompone la extensión, pero no la duración. O bien, aunque nos obstinemos en analizarla, se transforma inconscientemente el progreso en cosa y la duración en extensión. Sólo porque se pretende descomponer el tiempo concreto, se desenvuelven sus momentos en el espacio homogéneo; en lugar del hecho que se cumple, se introduce el hecho cumplido, y como se ha comenzado por congelar en cierto modo la actividad del yo, se ve resolverse la espontaneidad en inercia y la libertad en necesidad. Es por lo que toda definición de la libertad dará la razón al determinismo. (DI, 143, 165)

La libertad es indefinible, pues resulta un progreso simple que se sustrae a una ordenación y a una clasificación que recaiga sobre ciertos elementos constitutivos. La simplicidad intensiva de la libertad no puede tratarse como si fuera un objeto extenso y divisible sometido a ciertas leyes de pretendido carácter universal y necesario, ya que entre ambos, entre los objetos y la libertad, entre la extensión sujeta a la inercia y la duración que es espontaneidad, no hay una diferencia de grado, sino justamente de naturaleza.

El determinismo define a la autodeterminación, como un taxónomista que pincha con un alfiler mariposas muertas en una vitrina y coloca sobre ellas una etiqueta con su género y especie, y con los datos de la morfología que condiciona sus movimientos, en lugar de aprehender directamente como éstas se realizan en una metamorfosis que va del capullo, al resplandor de ser papeletas de colores que flotan y reverberan bajo los rayos del sol. Siempre que el acto libre es proyectado sobre el fondo del espacio, se define con fundamento en un análisis y una recomposición que, en última instancia y a pesar de todo poder de elección que considere opciones inmóviles y realice previsiones específicas, desemboca en el determinismo, pues señala una serie de causas transitivas que apuntalan su constitución y niegan su forma como movimiento espontáneo y voluntario.⁴⁰

40 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 43: "Negar la libertad, es confundir el tiempo con el espacio, es rechazar la duración en beneficio del tiempo homogéneo. El problema de la libertad se desvanece ante una aproximación correcta de la conciencia individual; una comprensión justa de la vida psicológica del yo que fluye, muestra la libertad como un dato inmediato de la conciencia. Pero, al mismo tiempo, Bergson muestra que esta libertad no es traducible a

Para Bergson la libertad es un dato inmediato de la conciencia que se resiste a ser negado por una explicación fundada en el espacio y en una simbología determinada que omite todo carácter cualitativo. El yo vive, pulsa y experimenta directamente una voluntaria autodeterminación por la que satisface su forma como libertad. Como ya hemos señalado, la conciencia presenta un impulso por el que concentra todos sus estados en un movimiento simple y espontáneo, y en esa medida se articula en una autonomía que constituye la expresión de su libre albedrío.

La libertad según nuestro autor es manifestación de un yo concreto y peculiar que se determina a sí mismo en la actualización de su forma como impulso vital, y no por la suma artificial de una serie de estados de conciencia, que constituyen un falso e impersonal poder de elección:⁴¹

ningún concepto filosófico, a ningún lenguaje, porque esto sería hacerla alguna cosa ya hecha, y por consiguiente explicable por toda clase de razones”.

De igual modo, cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 111: “Así el problema de la libertad se desvanece en cierto modo, cuando vemos que adversarios y defensores lo plantan en términos que implican *a priori* una materialización de la conciencia. El determinista tendrá siempre razón, mientras pensemos el espíritu como si fuera materia. El error de los partidarios de la libertad ha sido seguir a los deterministas en ese terreno. En cambio, cuando nos colocamos en medio de la conciencia misma y la aprehendemos en una intuición, entonces la libertad es sentida también inmediatamente como la esencia misma de la conciencia y hasta de la vida. Si la materia es determinación absoluta, la conciencia y la vida son indeterminación, duración pura, movimiento indivisible. No intentemos definir la libertad. Definir es encerrar una realidad en un concepto, es solidificar lo fluente e inmovilizar el movimiento. Toda definición será espacial, material, porque los conceptos con que definimos no son intuiciones internas, sino visiones exteriores. Toda definición de la libertad deberá fatalmente expresarse en términos de espacio y de materia, y sucumbirá por tanto ante el mecanicismo y el determinismo geométrico de la materia”.

41 Cfr., Michel Johaud, “Bergson y la creación de sí para sí”, quien a través de un análisis de las formas de la causalidad a lo largo de la obra de Bergson, hace expresa la forma de la libertad en tanto ‘emergencia’ de un poder creativo, que resulta ajeno a todo ‘poder de elección’ sujeto a una causalidad mecánica, p. 197: “Me parece en efecto que en *El ensayo* la libertad es descrita menos como un fenómeno de elección que como un fenómeno de emergencia [...]. Por otra parte, diremos que hay emergencia siempre que una realización, de cualquier naturaleza que ésta sea, resulte cualitativamente diferente de la suma de sus elementos o de la serie de sus antecedentes”.

Más si por el contrario, [se] toma estos estados psicológicos con la coloración particular que revisten en una persona determinada y que viene a cada uno del reflejo de todos lo demás, entonces justamente no hay necesidad de asociar varios estados de conciencia para reconstruir la persona: ella está toda entera en uno solo de éstos, con tal que se sepa escogerlo. Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se llama un acto libre, ya que sólo el yo habrá sido su autor, visto que aquella expresa el yo todo entero. (DI, 109, 124)

El yo encuentra en el acto libre el cumplimiento de su forma, pues es en éste que se despliega como duración. El yo se articula como libertad, pues se constituye en una duración por la cual concentra sus estados de conciencia, dando lugar a un poder creativo que es voluntaria autodeterminación. El sujeto es vida que como impulso creador se tiene a sí mismo como causa y por ello se resuelve como libre espontaneidad.

Bergson realiza una crítica contra una psicología que al apoyarse en los esquemas de la matemática y el mecanicismo, ha negado la forma de la libertad. Bergson refuta a una psicofísica y a un determinismo asociacionista que no sólo tratan al sujeto como si fuera un objeto extenso, sino que pretenden que aquellos quienes defienden a la libertad misma lo hagan con sus propios términos, de modo que estén de antemano condenados a encontrarse de frente con su fracaso.⁴²

Bergson señala la falsa legitimidad que presenta el determinismo asociacionista al asumir incondicionalmente la perspectiva físico-metafísica que le ofrece el mecanicismo. Este autor muestra que el determinismo, al avalar gratuitamente la perspectiva mecanicista como único horizonte para determinar la forma del yo, se reviste arbitrariamente de una supuesta autoridad para guiar la discusión sobre la forma y la existencia de la libertad.

42 Bergson en *El ensayo* adelanta de manera tácita uno de sus principios metodológicos fundamentales: el adecuado planteamiento de los problemas filosóficos. Este principio contribuye decididamente a la determinación de la intuición como principio de una ontología experimental, como veremos en el tercer capítulo referente a *La evolución creadora*.

De este modo, Bergson alcanza un doble fin. Por un lado, pone al descubierto los excesos de una metafísica y una ciencia modernas que al colocar al espacio y al cuadro de la representación como paradigmas del ser y el conocer, terminan por ceder a la pretenciosa tentación de proclamarse a sí mismas como único umbral de conocimiento, negando por ello toda forma que se caracterice por tener una naturaleza cualitativa.

Bergson denuncia la injustificada homologación de los dominios de la lógica, la metafísica, la física y la psicología bajo el dogmático edicto de una espacialidad que no reconoce la forma positiva de sus objetos y los niega en cuanto a su estructura peculiar.

Así, Bergson cumple con su otro cometido, que es resaltar la forma de un yo profundo que se sustrae tanto a los diversos patrones de la física, como a todos aquellos esquemas y símbolos que se derivan de una ampliación irrestricta e ilegítima del cuadro de la representación a dominios donde no tiene una adecuada aplicación.

Bergson, mediante la crítica al determinismo y a la ciencia y a la metafísica de orientación cartesiano-kantiana en las que éste se apoya, pone de relieve la naturaleza de un yo que es duración, y que ve la actualización de su libertad en la voluntaria manifestación de su propia forma creativa. Al analizar los planteamientos de la psicología determinista, Bergson pone en evidencia sus excesos y los de los planteamientos científicos y metafísicos que ésta supone, para subrayar de este modo la forma del dato inmediato de la conciencia de una duración que se traduce en libre espontaneidad.⁴³

43 Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 234: "Como el bergsonismo en general se piensa bergsonianamente y como se demuestra el movimiento andando, así la libertad se encuentra probándola, es decir, decidiendo, sin traducciones ni transposiciones de ninguna clase; el acto, al expresarse en su propia lengua, presupone siempre la libertad; al igual que la intuición toma al tiempo temporalmente, es en la opción gratuita que la voluntad se confiesa 'automotiva'. Las aporías gordianas y el escrúpulo de Zenón son fracturados en su conjunto por la espontaneidad atenta de una apuesta que es libertad. En lugar de prever indirectamente un libre arbitrio problemático, Bergson se instala de golpe y de manera simple en la evidencia de lo inmediato".

Bergson, no obstante que reconoce las determinaciones de hecho que limitan el despliegue de la libertad, exige para ésta una consideración que respete su forma efectiva. A pesar de que acepta la influencia de la categoría espacio y el orden social como aspectos fundamentales en la constitución del yo, ve en éste precisamente una capacidad de autodeterminación que no se puede negar por aquellos. Bergson en *El ensayo* analiza el yo conforme a sus elementos constitutivos con el fin de reintegrarlos según su forma peculiar, desmantelando las falsas concepciones ya sea de una libertad que presenta un carácter puramente formal o de un determinismo que se otorga a sí mismo de manera arbitraria el derecho de pensarla, para concluir con su negación.

En este sentido, la doctrina de Bergson asentada en *El ensayo* resulta un proyecto para establecer el horizonte de manifestación y la naturaleza de un libre albedrío, que el ascenso de la categoría del espacio como principio del ser y del conocer, había terminado por anular. *El ensayo* aparece como un texto que hilvana una serie de reflexiones que tienen como principio vertebrador la intención de hacer expresa la forma de un yo que, aunque ve constituida su identidad por su proyección en el fondo del espacio, aparece también como una intensidad creativa que es causa de sí:

Considerados en seguida en su multiplicidad, [los estados de conciencia] se desenvuelven en el tiempo, constituyen la duración. En fin, en sus relaciones entre sí y en tanto se conserva una cierta unidad a través de su multiplicidad, parecen determinarse unos a otros. Intensidad, duración, determinación voluntaria, he aquí las tres ideas que se trataba de purificar, limpiándolas de todo lo que deben a la intrusión del mundo sensible y, para decirlo todo, a la obsesión de la idea de espacio. (DI, 146, 168)

Para este autor la filosofía moderna desconoce la forma del yo como mixto,⁴⁴ toma de éste sólo uno de sus componentes —el espacio— lo absolu-

⁴⁴ El análisis de mixtos, como el adecuado planteamiento de los problemas filosóficos, aparece como un aspecto de las consideraciones relativas al método que se harán expresos en el capítulo tercero sobre *La evolución creadora*.

tiza, y niega precisamente la dimensión fundamental de la libertad. Según Bergson, el cuadro de la representación desconoce los datos inmediatos de la conciencia que revelan la forma del yo mismo como impulso vital y espontánea autodeterminación.

Bergson rechaza la unidimensionalidad que implica la ampliación irrestricta de un racionalismo moderno que es válido para la fundamentación de la ciencia, pero no para la fundamentación de la metafísica y de la antropología, pues no toma en cuenta el dato inmediato de la duración. A pesar de que el sujeto se encuentra sometido a la necesidad que implica la categoría del espacio, presenta una duración que es el principio de su libertad, y es justamente esta libertad el dato que impulsa y orienta las reflexiones antropológicas bergsonianas.

Bergson sitúa el problema de la libertad según lo que la experiencia inmediata apunta, y no sólo sobre lo que una explicación mecanicista o un yo ofuscado por su propia pasividad y su socialización presentan. La concepción antropológica bergsoniana coloca como criterio fundamental una duración inmediatamente aprehendida que señala el horizonte adecuado para pensar al hombre desde la experiencia misma de la libertad:

Es que se pasa por grados insensibles de la duración concreta, cuyos elementos se penetran, a la duración simbólica, cuyos elementos se yuxtaponen, y de la actividad libre, por consiguiente, al automatismo consciente. Es que, si somos libres todas las veces que queremos entrar en nosotros mismos, raramente nos acontece que lo queramos. Es en fin que, incluso en los casos en que la acción se cumple libremente, no se sabría razonar sobre ella sin desplegar sus condiciones en el espacio, exteriormente unas a otras, y no ya en la pura duración. El problema de la libertad nació pues de un malentendido: ha sido para los modernos lo que fueron, para los antiguos, los sofismas de la escuela de Elea, y como estos mismos sofismas, tiene su origen en la ilusión por la que se confunde sucesión y simultaneidad, duración y extensión, cualidad y cantidad. (DI, 156, 180)

Bergson concibe la forma del yo a través de la aprehensión inmediata de una duración que se había negado debido a la perspectiva de una serie de análisis fundados únicamente en la categoría del espacio. Este autor realiza

una crítica a una metafísica y una psicología modernas que se atribuyen una falsa legitimidad en la determinación de la conciencia y a la vez señala la dimensión fundamental del yo mismo como libertad.

Este autor ofrece una visión del hombre en la que éste es raramente libre, pero tampoco totalmente esclavo. Es cierto, del tiempo espacializado a la pura duración hay un tránsito insensible como una enfermedad que deja su lugar a la salud y, sin embargo, como el mismo Bergson apunta, entre ellos no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza. Bergson descompone la forma del yo para recomponerla según su dinámica propia, la del conflicto entre la libertad y la esclavitud, y no según una razón que gusta de la mecánica, ni tampoco según una sociedad que reparte antifaces y borra rostros expresivos.⁴⁵

La noción de *dato inmediato de la conciencia* aparece como el pilar de una antropología que, a la vez que recoge *la forma originaria* de la duración, establece una concepción de la libertad que escapa a los cuadros de la ciencia moderna y la metafísica racionalista. Bergson hace de la aprehensión de lo *dado directamente en la experiencia*, la pauta metodológica para inaugurar una antropología y una concepción de la libertad que se habían visto anquilosadas por una *re-presentación* que, al ahogarse en su propio simbolismo, resulta incapaz de abordar la forma positiva del yo que se *muestra y se presenta directamente* como vida o despliegue creativo.

La concepción de los datos inmediatos de la conciencia es para Bergson el instrumento para abrir un análisis de lo cualitativo e intensivo que se constituye como la fuente de una doctrina sobre el hombre y la libertad

45 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 36: "La tarea de la filosofía no consiste solamente en hacer abstracción de los sentidos (*abstrahere mentem a sensibus*), sino, siendo esta determinación insuficiente, hacer el esfuerzo de hacer abstracción de la inteligencia (*abstrahere mentem ab intelligencia*). Bergson señala que la conciencia llegará a sí misma si este esfuerzo es logrado. Resolver la cuestión de la filosofía al recobrar una verdad verdaderamente para sí, y no sumisa a las exigencias del esquematismo trascendental del espacio, es liberarse de la inteligencia y del simbolismo (que entrañan el verbalismo), es conocerse a sí mismo".

en la que éstos aparecen según su forma concreta y peculiar, y no según la lente opaca y distorsionada de una razón que no accede de ningún modo a lo *experencial y vivencial*, sino que se conforma con la pobreza característica de la serie inagotable y repetitiva de conceptos que se resuelven como mera esquematización.

Las formas de la duración y un hombre libre son expresión de una aprehensión de lo dado inmediatamente a la conciencia, que el velo de la razón no puede más que ocultar.

Bergson en *El ensayo* sienta una serie de planteamientos de corte antropológico que resultan el núcleo fundamental y la hélice que orienta e impulsa el despliegue de su doctrina a través de *Materia y memoria*, *La evolución creadora* hasta las reflexiones capitales de *Las dos fuentes de la moral y la religión*.⁴⁶

La determinación del yo como mixto, a la vez que es el principio para sostener el sentido del diagnóstico que aparece en *Las dos fuentes* sobre la forma del hombre en relación a la completa actualización de su esencia, muestra la noción de duración, la cual, al alcanzar su completo sentido en

46 Henri Gouhier, en la "Introducción" a *Henri Bergson, Oeuvres*, Édition du Centenaire, apunta: "Henri Bergson nació el 18 de octubre de 1859; murió el 3 de enero de 1941. Su filosofía toda entera se encuentra en cuatro obras:

Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, 1889.

Materia y memoria, 1896.

La evolución creadora, 1907.

Las dos fuentes de la moral y la religión. 1932".

Nosotros coincidimos con Henri Gouhier en que la totalidad de la filosofía de Bergson se encuentra contenida en los textos mencionados, por lo que un análisis de los mismos se ha constituido como objeto fundamental de este estudio. No obstante, en múltiples ocasiones hemos acudido a otras obras como *El pensamiento y lo moviente*, *La energía espiritual* o *Duración y simultaneidad*, cuando lo hemos considerado pertinente. Asimismo, compartimos con Henri Gouhier y la gran mayoría de los estudiosos de Bergson, que su filosofía presenta un progreso que se expresa en la sucesión cronológica de estos textos, por lo que nos hemos acogido a esta consideración, para dedicar cada uno de los capítulos de este trabajo a cada uno de ellos.

la noción del amor como caridad y en la determinación del binomio vida-hombre como génesis de lo divino, otorga no sólo a la propia antropología bergsoniana su completo vuelo, sino también a los planteamientos ontológicos en los que este autor endereza sus concepciones filosóficas capitales.

El ensayo presenta la noción de duración que resulta la forma de una realidad que se despliega y madura paulatinamente, hasta manifestarse como una conciencia de sí y un amor que se expresa cabalmente sólo en el hombre creador capaz de amar. *El ensayo* muestra en estado virtual aquellas nociones que al actualizarse en el transcurso de la doctrina de Bergson y confluir en *Las dos fuentes*, le otorgan a la metafísica y a la antropología de este autor su orientación y su significación principales.

De igual modo, las nociones de memoria, tensión de la conciencia y vida como impulso creativo que aparecen en *Materia y memoria*; la crítica al conocimiento racional y a la ciencia moderna, los planteamientos metodológicos que acompañan a la intuición como principio de una ontología experimental y la figura del superhombre intuitivo que se encuentran en *La evolución creadora*; así como las concepciones referentes al individuo enajenado y la sociedad cerrada que presenta *Las dos fuentes*; son planteamientos que se muestran esbozados en *El ensayo* y que se irán delineando y coloreando a lo largo del transcurso de la obra bergsoniana, para entroncarse y nutrir las concepciones fundamentales ya señaladas de la duración como amor, como principio del binomio vida-hombre como génesis de lo divino y como marco del propio diagnóstico sobre el estado del hombre en relación a la cabal manifestación de su naturaleza amorosa y creativa.

Las concepciones antropológicas que sienta *El ensayo* aparecen como la vela y el timón de una ontología y una epistemología que se irán constituyendo a medida que se despliega la doctrina bergsoniana, hasta culminar en los planteamientos ontológico-antropológicos capitales de *Las dos fuentes de la moral y la religión*.

Todas las reflexiones de *El ensayo*, al desenvolverse a lo largo del despliegue de la obra bergsoniana, se resuelven en una concepción del hombre en la que éste sostiene en vilo su valentía y su ímpetu para atreverse a amar,

reteniendo de este modo el cumplimiento de un libre albedrío, que es el principio de su divinización y la de la vida que en él se manifiesta.

En este sentido, podría decirse de *El ensayo* que es un texto que invita a ser caminado y a ser atravesado para revelar así en su propia proyección el fruto de una reflexión que, aunque se mueve en el dominio de la metafísica, presenta también una perspectiva enraizada profundamente en el dominio de la ética, pues es el carácter del hombre su preocupación fundamental.

La materia creadora. El problema del dualismo

De la materia como conciencia virtual y repetición.
Hacia un monismo metafísico

Bergson, en *Materia y memoria*, lleva a cabo diversas consideraciones sobre la forma justo de los términos que dan título a este texto, sentando así algunos de los marcos más generales sobre los que posteriormente, en *La evolución creadora* y en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, dibujará sus consideraciones metafísicas capitales.

En cuanto a la naturaleza de la materia, Bergson, establece una serie de nociones que esbozan una concepción provisional de la misma. La determinación de la materia como *conciencia virtual o imagen desplegada como repetición*, aparece como la primera presentación de este término.

La materia es conciencia, pero una conciencia virtual. La materia es un medio móvil y continuo que se realiza en un dominio de ilimitadas imágenes ciegas y translúcidas. En la materia no hay pasado ni futuro, pues las imágenes que la constituyen se suceden instantáneamente en un presente que se repite indefinidamente. La materia es una conciencia negra, una imagen móvil y oscura, como el fondo de un río subterráneo.

Bergson, al hacer de la materia una conciencia virtual o potencial, la determina como un conjunto de ilimitadas imágenes que se caracterizan como pura repetición e instantaneidad, pues sólo continúan ciegamente el movimiento homogéneo que las recorre y las constituye como tales:

Deducir la conciencia sería una empresa llena de atrevimiento, pero esto aquí no es verdaderamente necesario, porque al constituir el mundo material nos hemos representado un conjunto de imágenes y es por lo demás imposible representarse otra cosa. Ninguna teoría de la materia escapa a esta necesidad. Reducid la materia a átomos en movimiento: estos átomos, incluso desprovistos de cualidades físicas, no se determinan sin embargo más que en relación a una visión y a un contacto posibles. Aquélla sin luminosidad y éste sin materialidad. Condensad el átomo en centros de fuerza, dispersadle en torbellinos que evolucionan en un fluido continuo: este fluido, estos movimientos, estos centros no se determinan ellos mismos más que por relación a un tacto impotente, a un impulso ineficaz, a una luz descolorida; pero se trata todavía de imágenes. (MM, 185, 31)

La materia es un domino móvil y homogéneo que no puede más que dar lugar a un presente repetitivo, pues resulta incapaz de generar progreso ni creación alguna. La materia aparece no como una duración que se traduce en una unidad dinámica y, como veremos, en conciencia actual y libertad, sino que resulta una imagen muda, una luz opaca, una visión ciega que sólo repite y continúa el movimiento hueco que la atraviesa y la determina.

La materia es una conciencia virtual, pues las imágenes que son su forma se pierden en un puro movimiento homogéneo y en una monótona repetición.⁴⁷

47 Para Bergson la materia se caracteriza como repetición. Sin embargo, aparece también como intensidad extensiva o negativa que se distiende y apunta justamente a la pura repetición. Esta noción se aclara y cobra sentido en el tránsito de los planteamientos de *Materia y memoria* a aquellos de *La evolución creadora*.

Cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*, p. 92, respecto a la naturaleza de la materia como imagen y conciencia virtual: "Por ahora tenemos tan sólo movimientos, llamados imágenes para distinguirlos de todo lo que todavía no son. Sin embargo, esta razón negativa todavía no es suficiente. La razón positiva es que el plano de inmanencia es enteramente luz. El conjunto de los movimientos, de las acciones y reacciones, es luz que se difunde, que se propaga 'sin resistencia y sin pérdida'. La identidad de la imagen y el movimiento tiene por razón la identidad de la materia y la luz. La imagen es movimiento como la materia es luz [...]. En la imagen movimiento no hay todavía cuerpos o líneas rígidas, sin tan sólo líneas o figuras de luz. Los bloques de espacio-tiempo son figuras de este tipo. Son imágenes en sí. Si no se le aparecen a alguien, es decir, a un ojo, es porque la luz todavía no es reflejada ni detenida, y, 'propagándose siempre, nunca [es] revelada' [...]. Las cosas son luminosas por sí mismas, sin nada que las alumbré: toda conciencia es algo, se confunde con la cosa, es decir, con la imagen de luz. Pero se trata

Ahora bien, este primer planteamiento es incompleto y provisorio, pues la intuición⁴⁸ revela que la materia se condensa en imágenes privilegiadas que no sostienen un puro movimiento repetitivo. Estas imágenes son los *cuerpos en tanto centros de acción*.

La determinación de la materia como repetición, imagen ciega y conciencia virtual es una concepción parcial que no toma en cuenta todo lo dado en la experiencia inmediata. Ésta muestra que la movilidad homogénea de la materia misma sufre una fragmentación que da lugar a un dominio de ilimitados cuerpos que se sustraen justamente a la mera repetición.

El cuerpo recibe el movimiento homogéneo que cruza y determina a la materia, pero, en lugar de dejarse atravesar por éste al continuarlo y repetirlo indefinidamente, lo recorta, lo absorbe, y lo refleja. En este sentido el cuerpo actúa simultáneamente como pantalla y como espejo. Pantalla, en tanto retiene algo del movimiento homogéneo de la materia al subsumirlo en su propia dinámica. Espejo, ya que lo devuelve a través de una reacción específica.

El cuerpo como centro de acción retiene un momento del movimiento continuo de la materia como imagen. Al retener ese momento absorbe de él una parte y refleja otra. Este doble movimiento de absorción y reflejo recorta del continuo de la materia misma una silueta que tiene como forma la figura que el propio cuerpo posee, precisamente en tanto centro de acción. El cuerpo se destaca del continuo de la materia porque le roba sus imágenes y las devuelve en forma de reacciones específicas.

Los cuerpos son imágenes privilegiadas del continuo de la materia, pues se han sustraído a la repetición y a la homogeneidad que la caracteriza, y han hecho patente una capacidad de acción que produce una discontinuidad en el dominio mismo de la propia repetición material.

de una conciencia de derecho, difundida por todas partes y que no se revela; se trata cabalmente de una foto ya tomada y sacada en todas las cosas y para todos los puntos, pero 'translúcida'."

48 La intuición como principio de una ontología experimental será objeto de análisis en el próximo capítulo. Baste por ahora decir que se determina como un conocimiento inmediato.

Este es el contexto en el que se hace posible la teoría de la percepción. La percepción es una imagen del mundo material, sólo que recortada, condensada e iluminada por el cuerpo que actúa justamente como placa o pantalla sobre la que se proyecta. El cuerpo impide que las imágenes de la materia continúen indefinidamente su movimiento repetitivo pues las retiene, las limita y las traduce en percepciones que se aclaran debido a su forma misma, que es el fondo sobre el que se plasman:

Cuando un rayo de luz pasa de un medio a otro, lo atraviesa generalmente cambiando de dirección. Pero las densidades respectivas de dos medios pueden ser tales que, para un cierto ángulo de incidencia, no haya refracción posible. Entonces se produce la reflexión total. Se forma una imagen virtual del punto luminoso que simboliza, en cierto modo, la imposibilidad en que están los rayos luminosos de proseguir su camino. La percepción es un fenómeno de este género. (MM, 187, 34)

El cuerpo es el principio de la percepción, en la medida que retiene las imágenes del continuo de la materia, las recorta y las ilumina. La percepción está dada en la materia en tanto ésta aparece como imagen. Sólo hace falta que un cuerpo actúe como fondo sobre el cual la propia percepción se proyecte y se constituya como tal. La percepción no es una creación del cuerpo, de una masa cerebral o de un sistema nervioso que diera lugar a una serie de reacciones químicas que fueran su causa. Por el contrario, ésta es más bien una imagen destacada y aclarada del continuo de la materia, gracias a la naturaleza activa del cuerpo mismo que le sirve de pantalla.

El cuerpo tan sólo recorta las imágenes al iluminarlas, no agrega nada a las mismas. Como frecuentemente señala Bergson, entre la imagen y la percepción no hay una diferencia de naturaleza, sino de grado. La percepción es una imagen disminuida.

A manera de metáfora, para dar cuenta de la naturaleza misma de la percepción, Bergson apunta que la fotografía (o la percepción) universal ya está tomada, y sólo se requiere del cuerpo para que venga a revelarla en la medida que le brinda el fondo sobre el que se proyecta, se define y cobra nitidez:

Toda la dificultad del problema que nos ocupa proviene de que se representa la percepción como una vista fotográfica de las cosas, la cual se tomaría desde un punto determinado con un aparato especial, como el órgano de la percepción y se desenvolvería en seguida en la sustancia cerebral por no sé qué proceso de elaboración física o química. ¿Pero cómo no ver que la fotografía, si es que la hay, está ya tomada, obtenida ya, en el interior mismo de las cosas y por todos los puntos del espacio? (MM, 188, 35)

Para Bergson la materia es imagen, y esa imagen deviene percepción en la medida que el cuerpo como centro de acción aparece como fondo sobre el que se plasma y se aclara. El cuerpo revela las percepciones contenidas en la materia en tanto las retiene y las ilumina, pues actúa como pantalla sobre la que se proyectan.

En el continuo de la materia se destacan una serie de discontinuidades, los cuerpos, que hacen de las imágenes percepción. El cuerpo, al absorber una parte de la materia como imagen, no la transforma en algo radicalmente diferente, tan sólo la reduce y la filtra determinándola como percepción.

La fotografía o percepción del universo está contenida en la naturaleza de la materia como imagen, pero es en el cuerpo donde se proyecta para revelarse y alcanzar su actualización.

Ahora bien, aun cuando la percepción es esencialmente material y no deja de caracterizarse como imagen, hace patente una profunda alteración en el orden de la materia, ya que supone al cuerpo mismo que dejar de estar sujeto a la mera repetición, pues aparece justo como principio de actividad. La existencia de la percepción necesariamente se encuentra fundada en la existencia del cuerpo, pues éste la constituye como tal al hacerla un estímulo para realizar una reacción específica.

Percepción y reacción son momentos de una misma forma simple que es el cuerpo en tanto centro de acción. El cuerpo devuelve la imagen que recibe como percepción a través de una reacción específica, y por ello se sus trae al movimiento homogéneo característico de la materia.

En este punto el segundo término fundamental de la concepción ontológica bergsoniana expuesta en *Materia y memoria* viene a completar y a hacer inteligibles estos planteamientos, en la medida que da cuenta de cómo

y por qué es que los cuerpos filtran y aclaran percepciones, y se destacan como centros de acción, en lugar de verse arrastrados por la forma propia de la materia como repetición.

El cuerpo es una imagen privilegiada en el dominio del movimiento homogéneo de la materia, pues la vida que lo constituye le permite retener los movimientos que recibe, no para reproducirlos ciegamente incorporándose a su cauce, sino para apropiárselos y reaccionar ante ellos. La vida, bajo la forma de la memoria, es el principio de la constitución del cuerpo como pantalla y como espejo, pues gracias a ella éste absorbe y reduce una parte del continuo de la materia en tanto imagen, para devolverlo a manera de una reacción que promueve la conservación y el aumento de su propia forma activa.

La memoria posibilita al cuerpo llevar a cabo una apropiación del continuo de la materia para promover una reducción de la misma que da lugar a la percepción. La percepción como producto de la memoria, es el motivo que estimula al cuerpo o al organismo a desatar una reacción adecuada para enfrentarse al medio en el que se desenvuelve, preservar su propia forma, afirmarse como centro de acción o, como dirá Bergson en múltiples ocasiones, garantizar la atención a la vida.

La memoria es el principio que hace del cuerpo el fondo y el foco que recorta e ilumina el continuo de la materia en tanto imagen, pues gracias a ella éste absorbe y determina a la materia misma como percepción y la devuelve en forma de reacción específica.⁴⁹

Bergson apunta al respecto:

Nuestra percepción, decíamos, está originariamente en las cosas antes que en el espíritu, fuera de nosotros antes que en nosotros [...]. En la percepción concreta interviene la memoria, y la subjetividad de las cualidades sensibles reside justamente

49 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 50: “En efecto, tratar separadamente la percepción es metodológicamente necesario; pero esta ‘percepción pura’, no existe. Nuestra percepción es actual en tanto que ella es *actividad*, mientras que el pasado es por esencia *lo que no obra más* (216/71); ella se distingue pues radicalmente del recuerdo, pero, al mismo tiempo, le es inseparable (219/76). Una buena comprensión de la percepción muestra la necesidad de la memoria”.

en que nuestra conciencia, que comienza por no ser más que memoria, prolonga unos en otros, para contraerlos en una intuición única, una pluralidad de momentos. (MM, 352, 246)

Asimismo señala:

La percepción, entendida como la entendemos nosotros, mide nuestra acción posible sobre las cosas y por ello, inversamente la acción de las cosas sobre nosotros. Cuanto mayor es el poder de obrar del cuerpo, más amplio es el campo que abarca la percepción. (MM, 205, 57)

La vida o la memoria recorta y condensa las imágenes de la materia para convertirlas en cuerpos capaces de percibir y de reaccionar conforme a esas percepciones. El cuerpo se destaca del dominio de la repetición material ya que la memoria que lo constituye le permite retener una parte del movimiento continuo en el que ésta se articula, para traducirlo en una reacción eficaz que garantiza su propia adaptación a un medio específico. El cuerpo es una imagen vivificada que hace de la materia percepción y de la percepción una reacción que afirma la forma activa en la que se determina como tal.

Percepción y reacción aparecen como momentos del movimiento simple por el que el cuerpo se destaca de la repetición material y se constituye como centro de acción.⁵⁰

En este sentido, la memoria actúa también como el principio que posibilita el nexo inmediato que hace de la percepción y la reacción un proceso simple. Este nexo se encuentra en la afección que impulsa al organismo justamente a reaccionar de una manera determinada, tras haber recibido una imagen material constituida como percepción.

50 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 129: “Tan corta que se suponga una percepción [...] ella ocupa siempre una cierta duración, y exige por consecuencia un esfuerzo de la memoria [...]. De esta hipótesis, Bergson desgaja dos conclusiones fundamentales. Por un lado, la introducción de la memoria en el universo de la percepción será el verdadero principio de ‘la aportación de la conciencia individual’. Tomada en su pureza, desembarazada de todos los recuerdos, la percepción pura es impersonal; pero reubicada en el esfuerzo de la conciencia viviente en su singularidad, es sólo por la intervención de la memoria que ella se singulariza”.

La afección es el momento mismo de la reflexión en el cual el cuerpo absorbe una percepción y la devuelve como reacción para destacarse del continuo de la materia y promover su forma como principio de actividad. Percepción y reacción según Bergson se identifican ahí donde la materia es constituida por la memoria como afección:

Pasad ahora al límite, suponed que la distancia se hace nula, es decir, que el objeto a percibir coincide con nuestro cuerpo, esto es, en fin, que nuestro propio cuerpo sea el objeto a percibir. Entonces ya no se trata de una acción virtual, sino que es una acción real lo que expresará esta percepción enteramente especial: la afección consiste en esto mismo. (MM, 205, 57)

El cuerpo resulta un nudo de afecciones pues las percepciones que en él se constituyen se traducen en una serie de reacciones específicas. La afección impulsa al cuerpo a actuar en tanto reconduce lo dado en la percepción en términos de una reacción eficaz. La afección es la percepción de la imagen absorbida en el cuerpo que se refleja como acción determinada.

Percepción, afección y reacción son momentos del movimiento simple en el que se articula una materia que deja la pura repetición y aparece como cuerpo vivo o centro de acción.⁵¹

Ahora bien, la memoria, justamente por la acumulación de percepciones que supone, se despliega como un horizonte de indeterminación que hace del cuerpo no sólo un centro de acción capaz de percibir y reaccionar automáticamente y siempre de la misma manera al articularse en una serie de afecciones fijas e inmutables, sino también un organismo complejo capaz de modificar, depurar e incrementar precisamente sus propias percepciones, afecciones y reacciones, con el fin de asegurar una completa adaptación a su medio o una cabal atención a la vida.

51 Cfr., Ignacio Izuzquiza, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, p. 205: "El cuerpo mismo es, él mismo, un centro de acción. El mismo es fuente de acción y, como un centro dinámico, estructura de percepciones y representaciones. Nada hay más distinto al cuerpo que un mero punto matemático donde se refleje, de modo estático, la realidad. Todas las analogías de la reflexión activa, de intercambio dinámico, de interacción que Bergson utiliza encuentran su aplicación en este carácter dinámico del cuerpo".

El concepto de indeterminación posee una honda significación pues condensa en una forma simple una serie de nociones como la de la tensión de la memoria y la de la penetración recíproca de las imágenes-recuerdo, y sólo encuentra su completo sentido como aspecto de una materia viva actualizada como duración que ha revelado su forma como conciencia actual y libertad. Realicemos por ahora tan sólo una primera aproximación al mismo.

La memoria, al acumular imágenes-percepción bajo la forma del recuerdo, se constituye como un fondo de contenidos diversos que contrasta con la repetición del movimiento homogéneo de la materia, pues produce una indeterminación que le permite al cuerpo mismo desatar una serie de percepciones, afecciones y reacciones inéditas que le posibilitan promover su forma como centro de acción y órgano adaptativo.

La indeterminación de la memoria aparece como una forma completamente asimétrica a la ciega materia, ya que mientras la primera presenta un carácter selectivo y creativo que da lugar a un progreso que se concreta en las percepciones, las afecciones y las reacciones novedosas del cuerpo, la segunda, la materia, se encuentra atada a la necesidad y la repetición que implica su puro movimiento homogéneo.

Bergson apunta al respecto:

Ahora bien, si los seres vivos constituyen en el universo 'centros de indeterminación', y si el grado de esta indeterminación se mide por el número y la elevación de sus funciones, se concibe que su sola presencia pueda equivaler a la supresión de todas las partes de los objetos con los cuales no están interesadas estas funciones. Se dejarán atravesar, en cierto modo, por aquellas acciones exteriores que les son indiferentes; las otras, aisladas, se convertirán en 'percepciones', por su mismo aislamiento. Todo sucede entonces para nosotros como si reflejásemos sobre las superficies la luz que de ellas emana, luz que, al propagarse siempre, jamás sería revelada. Las imágenes que nos rodean parecerán tornar hacia nuestro cuerpo, pero iluminada esta vez la parte que nos interesa; ellas separarán de su sustancia lo que nosotros hemos detenido de paso, lo que somos capaces de influir. (MM, 186, 33)

La memoria es el principio de un progreso que permite a la materia organizarse en cuerpos que tienen como forma constitutiva la atención a

la vida, pues la indeterminación que ésta implica les posibilita a aquéllos desarrollar un espectro perceptivo, afectivo y reactivo de carácter creativo y selectivo para hacer frente al medio en el que se desenvuelven. La indeterminación de la memoria permite al cuerpo filtrar percepciones novedosas, de modo que genera un fondo del cual se crean afecciones y reacciones inéditas que apoyan su forma como centro de acción.

La indeterminación de la memoria sustrae al cuerpo de un puro automatismo invariable pues le posibilita modificar y ampliar el movimiento simple de la percepción-afección-reacción en el que se determina como tal.

Todo cuerpo, aun los átomos y las moléculas, o el hombre mismo, presenta una atención a la vida –un perseverar en el ser, como diría Spinoza–, que es producto de una memoria que como principio de indeterminación le posibilita a través de la percepción filtrar y acumular imágenes inéditas, así como traducir esas percepciones en afecciones y reacciones novedosas y eficaces, que son el principio de su adaptación a un medio determinado.⁵²

52 Cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*, p. 95: “Pero, por otro lado, las reacciones ejecutadas ya no se encadenan inmediatamente con la acción padecida: en virtud del intervalo, son reacciones retardadas, que tienen tiempo para seleccionar sus elementos, organizarlos o integrarlos en un movimiento nuevo, imposible de concluir por simple prolongación de la excitación recibida. Reacciones de este género, que presentan algo de imprevisible o de nuevo, se llamarán ‘acción’ estrictamente hablando. Así, la imagen viviente será ‘instrumento de análisis por lo que respecta al movimiento recogido, e instrumento de selección por lo que respecta al movimiento ejecutado’. Al no deber este privilegio más que al fenómeno de la desviación o del intervalo entre un movimiento recogido y un movimiento ejecutado, las imágenes vivientes serán, ‘centros de indeterminación’ que se forman en el universo acentrado de las imágenes-movimiento”.

Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 119: “Esta noción de imagen por la cual Bergson trata de dar cuenta del objeto que pertenece al mundo y no está reducido a la naturaleza material por el esquematismo espacializante, ha sido mal comprendida, mientras que ésta es muy simple: regresemos a las cosas mismas [...] y reconozcamos que entre todas las imágenes, que se podrían llamar *Bild*, o ícono en el sentido original griego y ruso, imágenes en relación de interacción, según leyes constantes de la naturaleza (*Wechselwirkung*), hay una que se distingue de las demás [...]. De ahí, desde la afección, hasta la percepción entendida como la acción de la imagen que es mi cuerpo sobre las otras imágenes, [aparece] una franja de movimientos esbozados e indeterminados, que introduce en el mundo o universo posibilidades nuevas, elecciones, orientaciones.

Aquí las teorías de la *complejización corporal* y del *reconocimiento* resultan fundamentales pues iluminan y amplían estos planteamientos.

La memoria, por la indeterminación que promueve, es el principio de una depuración perceptiva y un incremento afectivo y reactivo que aseguran la forma del cuerpo como centro de acción. Esta depuración perceptiva va acompañada y se ve propiciada por una complejización corporal que se manifiesta en el desenvolvimiento de una serie de órganos que posibilitan facultades como la nutrición y la locomoción, las cuales expresan precisamente el carácter activo del cuerpo mismo y la indeterminación de la propia memoria.

El binomio percepción-afección-reacción/indeterminación, se ve fortalecido por la complejización del cuerpo mismo, que tiene como función garantizar precisamente la forma de éste como centro de acción y la promoción de su atención a la vida.

La memoria crea un centro de indeterminación que posibilita al cuerpo determinarse como tal al sustraerse a la necesidad y a la repetición material. La indeterminación se traduce en la posibilidad de construir percepciones novedosas que serán el estímulo de afecciones y reacciones determinadas, así como aparatos diversos que apoyan la cadena misma de percepciones, afecciones y reacciones. A mayor memoria e indeterminación, mayor complejidad del cuerpo, mayor percepción y también un espectro más amplio de afecciones y reacciones adecuadas que asegurarán justamente la afirmación del propio cuerpo frente al medio en el que se tiene que desenvolver:

Nos colocamos pues de una vez en el conjunto de las imágenes extensas, y en este universo material percibimos precisamente centros de indeterminación, característicos de la vida. Para que las acciones iluminen estos centros, es preciso que los movimientos o influencias de las otras imágenes sean por una parte recogidas, por otra utilizadas. La materia viva, en su forma más simple y en estado homogéneo, cumple ya esta función, al mismo tiempo que se alimenta o repara sus fuerzas. El progreso de esta materia consiste en repartir este doble trabajo entre dos categorías

Desde el inicio de *Materia y memoria*, Bergson introduce una definición de la sensación que desborda la simple determinación elemental utilitarista: la sensación es el signo de un peligro y la amenaza forma parte de la esencia de la percepción”.

de órganos, de los cuales los primeros, llamados órganos de nutrición, están destinados a sustentar a los segundos: estos últimos están hechos para obrar; tienen por tipo simple una cadena de elementos nerviosos, tendida entre dos extremos, uno de los cuales recoge impresiones exteriores y otro cumple movimientos. (MM, 211, 65)

La indeterminación de la memoria genera no sólo una serie de percepciones, afecciones y reacciones inéditas que se oponen a la repetición de la materia, sino también una complejización corporal que apoya precisamente estas percepciones y afecciones, y toda reacción específica. La nutrición y la locomoción aparecen como resultado de la indeterminación de la memoria que dota al cuerpo de una estructura y una serie de órganos que le permiten satisfacer su capacidad perceptiva y de reacción, y por ello, también su forma como imagen privilegiada que se destaca del continuo de la materia.

La complejización corporal expresa la forma de una memoria que promueve la atención a la vida, pues favorece la promoción de las percepciones y las reacciones en las que el cuerpo despliega su carácter activo y se adapta a un medio determinado.

Ahora bien, los términos del doble binomio indeterminación/percepción-afección-reacción e indeterminación/complejización corporal se engarzan en una relación continua, circular y progresiva, y dan lugar al proceso del reconocimiento.

El proceso del reconocimiento vincula en un movimiento simple los momentos del progreso por el cual la materia como conciencia virtual va revelando las imágenes en las que se constituye, amplía la indeterminación de la memoria, asegura la forma del cuerpo como centro de acción y, como veremos, se despliega precisamente como libertad.

El proceso de reconocimiento hace expresa la forma de la indeterminación en la que se articula la memoria, pues muestra cómo ésta se ordena en un fondo de imágenes-recuerdo que se proyectan a la percepción presente para delimitar y constituir el perfil en el que se constituye como tal (pantalla), otorgándole así a la misma el carácter inédito y eficaz que detona la reacción adecuada (espejo), que garantiza la forma del cuerpo justo como centro de acción.

diversas e inéditas, que serán la información y el acicate para crear percepciones y respuestas novedosas y adecuadas del cuerpo frente a un medio específico, con el apoyo justamente de la creciente complejización corporal.

El proceso del reconocimiento no aparece como un mecanismo en el que los momentos del mismo se yuxtaponen y encuentran su inicio en un punto determinado. Por el contrario, este proceso es continuo y funciona como una suerte de circuito en ascenso o una espiral creativa: la percepción, al verse determinada y enriquecida por la memoria, se traduce en una reacción novedosa que se fomentará y se perfeccionará por nuevas percepciones cada vez más agudas apoyadas por la complejización corporal, que justamente también es reflejo de la indeterminación de la propia memoria que se amplía precisamente con toda percepción.⁵⁴ La indeterminación de la memoria aumenta en la medida que apoya al binomio percepción-afección-reacción/complejización que la fortalece a ella misma y es por ello capaz de penetrar, aclarar y revelar cada vez de forma más lúcida la naturaleza de la materia en tanto imagen.

El despliegue del movimiento circular del reconocimiento expresa según Bergson una memoria que adquiere un mayor contenido, una mayor indeterminación y grados más elevados de concentración, que le permiten al cuerpo un progreso y una afirmación que se manifiesta en la creación y la selección más depurada de sus percepciones y en la promoción de reacciones más eficaces para asegurar la atención a la vida:

Si la percepción exterior provoca, en efecto, por nuestra parte movimientos que diseñan sus grandes líneas, nuestra memoria dirige sobre la percepción recibida las

54 Cfr., Alicia Rodríguez Serón, "Bergson: duración psicológica y acto libre", p. 250: "Cada nuevo recuerdo está enriquecido por la percepción, cada nueva percepción está suscitando el esfuerzo de la memoria. De tal manera que, ente el objeto y la percepción, se establece un verdadera 'circuito', donde se intercambian recuerdos y movimientos [...]. Lo que aquí nos interesa es la idea de que no hay un único circuito, sino una serie de círculos cada vez más extensos cuya visión es ampliada por nuestra percepción a medida que nuestra memoria se fija más lejos en el pasado, integrando el mismo efecto en sistemas cada vez más amplios, de tal modo que 'a una mayor expansión de la memoria' corresponden 'capas más profundas de la realidad'."

antiguas imágenes que se le parecen y de las cuales nuestros movimientos han trazado su diseño. Ella crea así de nuevo la percepción presente, o mejor desdobra esta percepción devolviéndole bien su propia imagen, bien alguna imagen-recuerdo del mismo género. Si la imagen retenida o rememorada no alcanza a cubrir todos los detalles de la imagen percibida, se dirige un llamamiento a las regiones más profundas y más alejadas de la memoria hasta que otros detalles conocidos vienen a proyectarse sobre los que se ignora. Y la operación puede continuarse indefinidamente, fortaleciendo y enriqueciendo la memoria a la percepción, que, a su vez, desenvuelta cada vez más, atrae hacia sí un número creciente de recuerdo complementarios [...]. Un acto de atención implica una solidaridad tal entre el espíritu y su objeto, es un circuito tan bien cerrado, que no sabríamos pasar de estados de concentración superior sin crear de una vez otros tantos circuitos nuevos que envuelven al primero y que no tienen de común entre sí más que el objeto percibido. (MM, 247, 110 y 250, 114)

La percepción, la memoria y la reacción se articulan en un movimiento circular y continuo que desata un proceso de reconocimiento y complejización corporal, gracias al cual el organismo vivo crea una serie de reacciones cada vez más depuradas para afirmar su forma como imagen privilegiada, que se destaca del continuo de la repetición material. Este reconocimiento se hace posible por una memoria que, al acumular imágenes, produce indeterminación y, con ello, la posibilidad de generar una complejización corporal que apoya la creación de nuevas percepciones que la nutren y amplían justamente la indeterminación misma en la que se constituye.

La proyección de las imágenes-recuerdo a la percepción presente que procura la indeterminación de la memoria (pantalla), es la expresión de una materia viva que se distingue de la pura repetición, pues posee un carácter creativo.

La indeterminación de la memoria no es un mecanismo que actúe siempre por igual y que muestre la misma forma y la misma intensidad en cada percepción que condensa y en cada reacción que genera. Por el contrario, la indeterminación de la memoria es, por decirlo así, elástica, y muestra diferentes niveles e intensidades de aplicación. Es desde una profundidad y una tensión determinada de la memoria que se determina a su vez tanto el contenido de la percepción que genera como el tipo de afección y respuesta que promueve.

La tensión de la memoria permite a las imágenes-recuerdo acudir a la delimitación y a la determinación de las imágenes-percepción de tal modo que se traduzcan en las afecciones y las reacciones peculiares y adecuadas para garantizar la cabal afirmación del cuerpo y su atención a la vida:

La misma vida psicológica se repetirá pues un número indefinido de veces, en los escalonamientos sucesivos de la memoria, y el mismo acto del espíritu podría representarse a alturas diferentes. En el esfuerzo de la atención, el espíritu se entrega siempre por entero, pero se simplifica o se complica según el nivel que escoge para cumplir sus evoluciones. Ordinariamente es la percepción presente la que determina la orientación de nuestro espíritu; pero según el grado de tensión que nuestro espíritu adopta, según la altura a la que se coloca, así desarrolla esta percepción en nosotros un mayor o menor número de recuerdos-imágenes. (MM, 250, 115)

La memoria presenta una indeterminación que permite la construcción de percepciones novedosas que son el detonante de la promoción de múltiples afecciones y reacciones que aseguran la determinación del cuerpo como centro de acción. Esta indeterminación de la memoria va acompañada de una tensión que le brinda una completa eficacia y precisión, pues le permite nutrir al proceso del reconocimiento con las síntesis apropiadas de los recuerdos requeridos para constituir las percepciones y las reacciones adecuadas que garantizan la adaptación del cuerpo a su medio.

La memoria muestra una penetración recíproca de sus imágenes-recuerdo, y la forma y el tipo de penetración de estas imágenes está dada por la propia tensión en la que la memoria misma se articula. La tensión de la memoria permite enfocar con un grado de profundidad e intensidad variable diversas regiones del orden material, de modo que desata aquellos procesos de reconocimiento que permiten al cuerpo reaccionar exitosamente en situaciones diversas.⁵⁵

55 Cfr., Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre el cine 2*, p. 136, respecto a la naturaleza de la memoria y su papel en el proceso del reconocimiento: "La memoria no está en nosotros, somos nosotros quienes nos movemos en una memoria-Ser, en una memoria-mundo. En resumen, el pasado aparece como la forma más general de una ya-ahí, de una preexistencia en general que nuestros recuerdos suponen, incluso nuestro primer recuerdo –si lo hubiera–, y que nuestras per-

Bergson ve en la indeterminación de la memoria y en la repetición de la materia polos opuestos del proceso del reconocimiento. La memoria se articula en una forma elástica y creativa por la que la totalidad de las imágenes en las que se despliega puede recaer sobre una cualquiera para fundirse con ella, dotarla de contenido, transformarla, y generar así el soporte de una percepción completamente novedosa que será el estímulo para generar afecciones y reacciones inéditas y eficaces, que garantizan una cabal atención a la vida. La tensión y la indeterminación de la memoria se traduce en una concentración y en un poder creativo que la mera materia no posee pues sólo produce

cepciones, incluso la primera, utilizan. Desde este punto de vista el propio presente no existe más que como un pasado infinitamente contraído que se constituye en la punta más extrema del ya-hí. Sin esta condición el presente no pasaría. No pasaría si no fuera el grado más contraído del pasado. En efecto, llama la atención que lo sucesivo no es el pasado, sino el presente que pasa. El pasado se manifiesta, por el contrario, como la coexistencia de círculos más o menos dilatados, más o menos contraídos, cada uno de los cuales contiene todo al mismo tiempo y de los que el presente es el límite extremo (el más pequeño círculo contiene a todo el pasado). Entre el pasado como preexistencia en general y el presente como pasado infinitamente contraído están, pues, todos los círculos del pasado que constituyen otras tantas *regiones, yacimientos, capas estiradas o encogidas*: cada región con sus rasgos propios, sus 'tonos', sus 'aspectos', sus 'singularidades', sus 'puntos brillantes' sus, 'dominantes'. Según la naturaleza del recuerdo que busquemos, debemos saltar a tal o cual círculo”.

Cfr., Alicia Rodríguez Serón, “Bergson: duración psicológica y acto libre”, p. 250, donde señala al proceso del reconocimiento y la tensión de la memoria como aspectos de una forma simple: “Cada nuevo recuerdo está enriquecido por la percepción, cada nueva percepción está suscitando el esfuerzo de la memoria. De tal manera que, ente el objeto y la percepción, se establece un verdadera ‘circuito’, donde se intercambian recuerdos y movimientos [...]. Lo que aquí nos interesa es la idea de que no hay un único circuito, sino una serie de círculos cada vez más extensos cuya visión es ampliada por nuestra percepción a medida que nuestra memoria se fija más lejos en el pasado, integrado el mismo efecto en sistemas cada vez más amplios, de tal modo que ‘a una mayor expansión de la memoria’ corresponden ‘capas más profundas de la realidad’.”

Asimismo, cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 58: “El pasado es de naturaleza contráctil: según en el nivel en el que me coloco, éste es susceptible de una infinidad de contracciones apropiadas: la base del cono, que está representado en lo alto del esquema [con base en el cual Bergson explica la estructura de la memoria, (MM. 302/18)], corresponde a la dilatación máxima del pasado y al yo profundo que no se exterioriza totalmente. Pero la presentificación del pasado supone una segunda operación, que es, de algún modo, la rotación del cono sobre su punta alrededor e su eje, con el fin de presentar los recuerdos más útiles para la situación presente”.

una serie de repeticiones instantáneas. El carácter inmanente y ubicuo de la memoria respecto a de sí misma, da lugar una concentración de estados de conciencia y a una serie de movimientos inéditos y novedosos que contrastan con la homogeneidad que determina el movimiento de la materia.

Es en este sentido que el cuerpo lleva a cabo un reconocimiento que, gracias a la memoria, no implica una reacción necesaria. La memoria permite, por la indeterminación que supone, retener las respuestas del cuerpo, para modificarlas y afinarlas con el concurso de ilimitada percepciones y afecciones novedosas, haciéndolas así más útiles y efectivas. De este modo, el reconocimiento y la indeterminación que genera la memoria da lugar a un espontáneo y voluntario poder de elección que garantiza la adaptación del cuerpo al entorno en el que se desenvuelve.

La noción de indeterminación implica no sólo la capacidad de filtrar percepciones novedosas y de crear reacciones inéditas; de vencer todo automatismo repetitivo y de desatar un doble proceso de complejización corporal y de reconocimiento apoyado por la tensión de la memoria; sino también la capacidad de cultivar un poder de elección que asegura la forma del cuerpo mismo como centro de actividad.

Bergson nos dice en ese sentido:

Pero lo que yo veo muy bien es que estas células de la corteza que llamamos sensoriales, células interpuestas entre las arborizaciones terminales de las fibras centripetas y las células motrices de la zona rolándica, permitan a la excitación recibida ganar a voluntad tal o cual mecanismo motor de la célula espinal y escoger así su efecto [...]. Pero si el sistema nervioso es construido, de un extremo a otro de la serie animal, en vista de una acción cada vez menos necesaria, ¿no es preciso pensar que la percepción, cuyo progreso viene regulado por el suyo, está también enteramente orientada hacia la acción, no hacia el conocimiento puro? ¿Y la riqueza creciente de esta misma percepción no debe simbolizar entonces simplemente la parte creciente de indeterminación dejada a la elección del ser vivo en su conducta frente a las cosas? (MM, 180, 25 y 181, 28)

A mayor depuración del proceso perceptivo, mayor será la cantidad de imágenes que recibe el cuerpo para traducirlas en respuestas adecuadas. Esta depuración refleja un grado de indeterminación de la memoria que se

traduce en una capacidad de elección espontánea que expresa la atención a la vida que caracteriza la forma del cuerpo mismo. La indeterminación de la memoria produce una fusión, un enriquecimiento y una maduración de las imágenes-recuerdo que se resuelve en un movimiento simple y en un impulso creativo que es un poder de elección que no se ve determinado más que por sí mismo. La indeterminación de la memoria genera un movimiento de reconocimiento que promueve un proceso progresivo de adaptación que al caracterizarse como poder de elección, vence toda ciega repetición material y asegura una reacción adecuada del cuerpo frente a su medio.

La trabazón de la indeterminación de la memoria y la percepción-reacción en el proceso del reconocimiento, florece en un poder de elección que asegura la atención a la vida y la afirmación del cuerpo como centro de acción.⁵⁶

Es en este marco que Bergson apunta que la memoria implica una conversión de la repetición de la materia como imagen a la forma del cuerpo

56 Aquí resulta casi innecesario señalar que Bergson se refiere al término *poder de elección*, no como *falsa autodeterminación*, como vimos en el capítulo anterior, sino como aspecto de una duración que es justamente libre albedrío.

Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 127: “En fin, la complicación del sistema nervioso en los vertebrados superiores confiere al cerebro una función de selección, por lo que éste puede o no transmitir la excitación inicial bajo muchas vías, y la propia pluralidad infinita de vías hace del cerebro mismo por un lado un órgano de elección, y por otro, un ‘instrumento de análisis’: elegir y analizar constituyen la función de la acción, que es menos y menos requerida por la excitación nerviosa, a medida que el sistema nervioso tiende hacia una alta complejidad. Entre más el ser viviente es capaz de escoger y analizar, la distancia frente al objeto crece y la libertad de acción aumenta [...]. Entre más se eleva la jerarquía de la vida, las capacidades del cerebro, susceptibles de orientar o de frenar la excitación, aparecen por consecuencia como centros de indeterminación”.

Cfr., también, Alicia Rodríguez Serón, “Bergson: duración psicológica y acto libre”, p. 253: “En cada momento del transcurso temporal, podemos situarnos en ‘planos de conciencia’ diferentes, es decir, abordar el presente conservando nuestro pasado de una manera más o menos cerrada. La duración no debe, por tanto, ser entendida como la simple progresión horizontal de nuestra vida. Conlleva también una dimensión vertical y es este despliegue de planos de conciencia, por encima del presente de la acción, hasta el recuerdo puro, el que confiere al fluir de la duración su flexibilidad o, por así decirlo, su respiración. Los seres vivos, en el mundo de la necesidad física, son ya centros de indeterminación, dotados para elegir.

como duración. El cuerpo vivo se determina como presente móvil y creativo, pues atrae al pasado y con base en éste se constituye y se reelabora constantemente a sí mismo, lanzándose a un futuro prometedor.

Para Bergson el cuerpo aparece como un nudo de imágenes en creciente tensión que expresa una materia articulada en la duración. La actividad del cuerpo se concibe según una memoria que traduce el futuro inmediato en pasado, y lanza a este pasado a la conquista de un presente que no está hecho, sino que se hace pues aparece como una intensidad creativa.

El cuerpo es manifestación de una duración que es una memoria o una materia viva que moviliza y revela las imágenes en las que se constituye:

Pero desde ahora podemos hablar del cuerpo como un límite móvil entre el porvenir y el pasado, como una punta en movimiento que nuestro pasado arrojase incesantemente en nuestro porvenir. Mientras que mi cuerpo, considerado en un instante único, no es más que un conductor impuesto entre los objetos que le influyen y los objetos sobre los que actúa, colocado en cambio de nuevo en el tiempo transcurre, está situado en el tiempo preciso en el que mi pasado viene a morir en una acción. (MM, 224, 82)

El cuerpo mismo no presenta una discontinuidad en el orden de la materia a la manera de un punto matemático sobre una recta o de una nota musical sobre un pentagrama. Éste se distingue de la pura materialidad como repetición ya que posee duración. El cuerpo presenta espesor y cualidad, es decir, un ímpetu creativo dado por la memoria o la vida que implica no sólo la traducción de las percepciones en afecciones y reacciones, sino de la instantaneidad y la repetición material en una duración que implica complejización corporal, indeterminación y, como decimos, poder de elección.

El presente móvil fijado por el cuerpo se constituye por un pasado y un futuro inmediatos que gravitan sobre una acción novedosa cada vez más efectiva. Percepción, reacción y elección, son el resultado de una imagen preñada de memoria, indeterminación y duración, que ha fundido estos momentos en un presente móvil e impredecible, generando una discontinuidad creativa en el dominio de la pura repetición material.

La materia viva, para Bergson, se refracta en una serie de líneas creativas, a saber, los cuerpos, que se constituyen en su propia movilidad y duración, y se enfrentan entre sí para asegurar su atención a la vida.

La memoria se determina como un motor en continua aceleración y aumento de tensión que provee a los cuerpos de una fuente inagotable de recuerdos. Estos recuerdos posibilitan a los cuerpos mismos llevar a cabo innumerables reconocimientos y apropiaciones de los objetos que aseguran su adaptación. De este modo, lo real aparece como un dominio fragmentado por múltiples cuerpos que se constituyen como centros de acción que tienden a sostener justamente el movimiento adaptativo por el que se constituyen como tales.

La materia viva crea y desata en su interior un dominio ilimitado de cuerpos móviles que se reconocen entre sí para sacar cada uno de los demás aquello que es provechoso para su desenvolvimiento.

Para Bergson la materia como movimiento homogéneo es una abstracción que no reconoce lo dado en la experiencia. La materia misma se articula en organismos que por su complejidad creciente y su atención a la vida, se oponen entre sí y reflejan el poder creativo y la indeterminación de una duración o memoria que es su principio constitutivo:

Cualquiera que sea la naturaleza de la materia, puede decirse que la vida establecerá ya en ella una primera discontinuidad, expresando la dualidad de la necesidad y de lo que debe seguir para satisfacerla. Pero la necesidad de alimentarse no es la única. Otras se organizan alrededor de ella, todas las cuales tienen por objeto la conservación del individuo o de la especie: ahora bien, cada una de ellas nos lleva a distinguir, más allá de nuestro propio cuerpo, cuerpos independientes de él que debemos buscar o eludir. Nuestras necesidades son pues otros tantos haces luminosos que, dirigidos sobre la continuidad de las cualidades sensibles, dibujan en ellas cuerpos distintos. No pueden satisfacerse más que a condición de tallar en esta continuidad un cuerpo, y luego delimitar otros cuerpos con los que éste entra en relación como si se tratase de personas. Establecer estas relaciones completamente particulares entre porciones así recortadas de la realidad sensible es justamente lo que llamamos vivir. (MM, 334, 222)

La materia viva se articula en una serie ilimitada de cuerpos que, en tanto se determinan como centros de acción y atención a la vida, sólo ven

por sí mismos y reconocen de su medio únicamente aquello que requieren para garantizar su sostenimiento. Los organismos despliegan un movimiento adaptativo que expresa la forma de la materia viva o duración que es su fundamento. El progreso y la refracción de la materia viva en organismos activos que se oponen y devoran entre sí, es resultado del despliegue de una memoria que genera indeterminación y atención a la vida.

La materia viva se fragmenta en un haz inagotable de cuerpos que expresan la forma de una memoria que produce indeterminación, poder creativo y una capacidad de elección que afirma justamente la determinación de los propios cuerpos como centros de acción.

Cualquier cuerpo presenta un grado de indeterminación y tensión de la memoria que implica un progreso y un poder creativo peculiar. La memoria de los organismos da lugar a la tensión y la indeterminación de una conciencia que caracteriza la forma de su despliegue específico y su estructura adaptativa concreta. En este sentido, Bergson determina el desarrollo concreto de cada cuerpo en términos de una frecuencia vibratoria singular pues su duración constitutiva se realiza sólo en su propio despliegue impredecible e irrepetible.

En tanto la materia viva es movilidad, muestra no cosas u objetos, sino progresos o desarrollos que se forman en su propio seno. Estos progresos o desarrollos se determinan como múltiples intensidades que se diferencian por su vibración interna, por el grado de tensión de su memoria o conciencia, por la frecuencia con la que reverberan.

De esta manera, el cuerpo aparece como el despliegue de una vida que genera cualidad, en tanto que su forma como progreso se determina según la contracción de una duración y una memoria que articula en un movimiento simple y creativo múltiples imágenes-recuerdo:

Pero la cuestión consiste justamente en saber si los movimientos reales no presentan entre sí más que diferencias de cantidad, o si ellos no serán la cualidad misma, vibrando por decirlo así interiormente y midiendo su propia existencia en un número frecuentemente incalculable de momentos. [...] En definitiva no tenemos facultad de elección: si nuestra creencia en un sustrato más o menos homogéneo de las cualidades sensible está fundamentada, no puede darse más que por un acto que

nos hará aprehender o adivinar, en la cualidad misma, alguna cosa que sobrepasa nuestra sensación, como si esta sensación estuviese llena de detalles supuestos y no percibidos. Su objetividad, es decir, lo que ella tiene sobre lo que da, consistirá precisamente, como lo hacíamos presentir, en la inmensa multiplicidad de movimientos que ejecuta, en cierto modo en el interior de su crisálida. Se despliega, inmóvil, en superficie, pero vive y vibra en profundidad. (MM, 338, 227 y 339, 229)

Cada organismo es un despliegue de cualidad, en la medida que se realiza como una duración en la que las imágenes-recuerdo asentadas en la memoria hacen las veces de multiplicidad heterogénea y con interpenetración recíproca. La indeterminación de la memoria produce un progreso en el que cada cuerpo aparece como una línea adaptativa que es una frecuencia vibratoria peculiar.

Los organismos resultan intensidades creativas, en la medida que se constituyen en un proceso de reconocimiento tutelado por una memoria que en última instancia es duración. La materia se fragmenta en cuerpos vivos, y estos cuerpos aparecen como un abanico de frecuencias vibratorias determinadas por la tensión creativa de su memoria constitutiva.⁵⁷

57 Cfr., Angèle Kremer-Marietti, "Física y metafísica del ritmo", p. 137: "En el corazón de lo real, bajo la diferencia que llamamos numérica y que hemos hecho nacer de la yuxtaposición de lo idéntico cuantitativo, bajo la identidad simbólica de los resultados obtenidos por la medida de lo Mismo, más allá de este distingo cuantitativo, hay una realidad a intuir por el metafísico que está hecha de oscilación, de vibración, de tensión, de pulsión, de progreso, de sucesión, de duración, de intensidad [...]. La cuestión radical sobre los movimientos reales, tal como es propuesta en *Materia y memoria*, nos conduce a un real vibratorio, a una oscilación real, es decir, a 'un número incalculable de momentos', desplegados en la vibración interior del movimiento real".

Cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine I*, p. 22: "Cuando Aquiles pasa a la tortuga, lo que cambia es el estado del todo que comprendía a la tortuga, a Aquiles y a la distancia entre ambos. El movimiento siempre remite a un cambio; la migración, a una variación estacional. Y lo mismo sucede con los cuerpos: la caída de un cuerpo supone otro que lo atrae, y expresa un cambio en el todo que los comprende a los dos. Si se piensa en puros átomos, sus movimientos, que dan fe de una acción recíproca de todas las partes de la materia, expresan necesariamente modificaciones, perturbaciones, cambios de energía en el todo. Lo que Bergson descubre más allá de la traslación es la vibración, la irradiación. Nuestro error está en creer que lo que se mueve son elementos cualesquiera exteriores a las cualidades. Pero las cualidades mismas son puras vibraciones que cambian al mismo tiempo que se mueven los pretendidos elementos".

Bergson ve en lo real una serie de cuerpos que expresan una suerte de gradación cualitativa y vibratoria que va desde la materia menos viva, es decir, con menos indeterminación y tensión de la memoria, menos percepción-reacción y menos complejidad corporal, a formas más complejas y activas en las que la temporalidad, la indeterminación y la tensión de la memoria misma se manifiesta más ampliamente, ganando poder de elección y venciendo a los cuerpos que se les oponen. El universo resulta para este autor una procesión en la que los cuerpos, en tanto progresos, se diferencian y ordenan según su tensión interna y creativa.

La materia viva revienta en una fuente de organismos que son la cabeza de diversas líneas creativas o líneas evolutivas que van desplegando diferentes intensidades de memoria y duración y, por ello, de conciencia actual. La conciencia es la manifestación en la que se actualiza un cuerpo que, por articularse en la indeterminación y la tensión de la memoria, deja de ser una imagen ciega y aparece como imagen iluminada.⁵⁸

La materia en tanto conciencia virtual se revela como una serie de organismos conscientes que presentan diferentes niveles de concentración y manifestación.

58 Cfr., Lydie Adolphe, *La dialéctica de las imágenes en Bergson*, p. 131: “Un universo exclusivamente material en donde toda conciencia estuviera ausente, estaría en un presente que recomenzaría sin cesar y que sin cesar sería presente, porque no puede haber sucesión más que cuando alguna cosa del pasado permanece en el presente y se compone con él. Entonces se dirá que el hombre dura en tanto que ser consciente; que el animal dura porque pasa por estados sucesivos que recuerda al menos parcialmente; que la planta dura, porque, sin atribuirle la conciencia, es suficiente que obedezca a una ley determinada de la evolución, que pase de estados determinados en los que el orden no puede ser invertido, para que su duración sea una especie de duración interior [...]. Vayamos más lejos, consideremos un átomo de la materia: se podrá decir que dura si evoluciona con los siglos. Tomemos el universo material en su totalidad, supuestamente inconsciente: se podrá decir que dura, si obedece a una ley interior de la evolución al desarrollar estados que son dados y que se contienen unos a los otros. En suma, hay duración ahí donde hay una ley interna de desarrollo y ahí solamente, porque la ley interna de desarrollo es justamente lo que hace que estados múltiples existan, sin que sin embargo el ser termine y recomience a cada instante. Es un principio de continuidad del que nuestra conciencia nos proporciona el modelo vivido, pero que opera a todos los grados de la realidad”.

Debemos distinguir aquí entre nuestra propia duración y el tiempo en general [...]. No sólo es la física la que nos lo dice; la experiencia trivial de los sentidos nos lo deja adivinar; presentimos en la naturaleza sucesiones mucho más rápidas que las de nuestros estados interiores. ¿Cómo concebirlas y cuál es esta duración cuya capacidad sobrepasa toda imaginación?

No se trata de la nuestra, pero no es ya esta duración impersonal y homogénea, la misma para todo y para todos, la que transcurriría indiferente y vacía, fuera de lo que dura. Este pretendido tiempo homogéneo, como hemos mostrado en otra ocasión, es un ídolo del lenguaje, una ficción de la que fácilmente se encuentra el origen. En realidad, no hay un ritmo único de la duración; se pueden imaginar ritmos diferentes, que, más lentos o más rápidos, midiesen el grado de tensión o de relajamiento de las conciencias, y, por ello, fijasen sus lugares respectivos en la serie de los seres. (MM, 341, 231 y 342, 232)

La materia viva va generando una indeterminación creciente que se manifiesta en la actividad de los organismos complejos, los cuales, al articularse en la duración, se sustraen a la pura repetición y por el contrario, aclaran y actualizan la conciencia virtual de su naturaleza en tanto imagen. La duración hace de la materia despliegue de conciencia, ya que le presenta el fondo sobre el cual su forma como imagen ciega, al ser proyectada, se condensa, se actualiza y se revela.

La conciencia es una materia viva, una imagen que se ilumina. El universo aparece así como un cono móvil de conciencia que por el grado de tensión e indeterminación de su memoria tiende indefinidamente a concentrar su vértice. El universo se actualiza como conciencia y duración según la complejidad creciente de los organismos que lo constituyen.

La materia viva es un tejido de organismos que se aprieta y gana relieve ahí donde el dibujo es más fino y más intenso, es decir, ahí donde los propios organismos van actualizando la conciencia que su forma virtual como materia supone.

En este contexto la libertad aparece como el resultado de la indeterminación de un cuerpo más adaptado a su medio, capaz de llegar a profundos niveles de reconocimiento por el ejercicio de la memoria y, por ello, también, al desplegarse en la forma creativa de la duración, capaz de revelar justo la

propia conciencia virtual característica de la materia. Indeterminación de la memoria, conciencia actual, duración y libertad, aparecen como momentos o aspectos de una materia viva que ha revelado y actualizado en un proceso simple las imágenes en las que se determina.

La libertad expresada por una corporalidad que dura y resulta causa de sí, es producto de una materia viva que ha vencido a la pura repetición y ha manifestado su forma como conciencia. La materia de todo cuerpo es materia viva que se desarrolla y camina hacia una conciencia y una tensión de la memoria que es libertad, pues se articula justo en una vibración e intensidad creativa que es duración:

Conservemos pues nuestra hipótesis, que, sin embargo, podríamos todavía atenuar. Incluso entonces, la libertad no se dará en la naturaleza como un imperio en un imperio. Decíamos que esta naturaleza podía ser considerada como una conciencia neutralizada y por consecuencia latente, una conciencia cuyas manifestaciones eventuales se entorpecerían recíprocamente y se anularían en el momento preciso en que quisiesen aparecer. Las primeras luces que viene a arrojar en una conciencia individual no la iluminan de una manera inesperada: esta conciencia no ha hecho otra cosa que eliminar un obstáculo, extraer del todo real una parte virtual, escoger y separar en fin lo que le interesaba; y si, por esta selección inteligente, testimonia que tiene su forma del espíritu, es de la naturaleza de donde saca su materia. Por lo demás, al mismo tiempo que asistimos a la eclosión de esta conciencia, vemos dibujarse cuerpos vivos, capaces, en su forma más simple, de movimientos espontáneos e imprevistos. El progreso de la materia viva consiste en una diferenciación de las funciones que introduce primero la formación, luego la complicación gradual de un sistema nervioso capaz de canalizar excitaciones y organizar acciones: cuanto más se desenvuelven los centros superiores, más numerosas serán las vías motrices entre las que una misma excitación propondrá una elección a la acción. (MM, 377, 279)

La libertad es la manifestación de una materia viva que gracias a la indeterminación y el poder creativo de su forma como memoria, actualiza una duración que revela la conciencia virtual de su naturaleza misma en tanto imagen. La concepción de la materia viva como imagen o conciencia virtual es el principio para asentar el despliegue de la libertad, pues la vida, en forma de memoria, no es más que el desarrollo de la conciencia y la libertad misma que se encuentra en potencia o de forma virtual en la propia materia.

Bergson, al determinar la materia como imagen, aun sujeta a la repetición, liga el ejercicio de la libertad a la existencia de la materia misma, pues sólo ésta contiene las imágenes que se actualizan como indeterminación y duración y, por ello, precisamente, como conciencia y poder creativo. El progreso evolutivo de los organismos o el despliegue de la serie de frecuencias vibratorias en las que los cuerpos se articulan, es la manifestación de una materia viva y una que va actualizando las imágenes en las que se constituye, para hacer patente la forma de una duración que es el principio inmanente de la libre espontaneidad.

Hasta aquí se ha planteado la estructura de la ontología de Bergson como un monismo en el que dos términos, materia y memoria, son como polos interiores de la vida a partir de los cuales se explican la génesis y la forma de la percepción-afección-reacción y la complejización corporal, así como también de la indeterminación de la memoria y del proceso del reconocimiento y, en última instancia, de la emergencia de la conciencia actualizada y el libre albedrío. Gracias a la memoria como duración la materia hace de las imágenes que la atraviesan percepciones y reacciones, de sus percepciones indeterminación, y de la indeterminación misma, un despliegue creativo que se traduce precisamente en conciencia y voluntaria autodeterminación. A mayor memoria e indeterminación, mayor materia viva y actualizada, una duración que desata reacciones novedosas y espontáneas, y por ello también una conciencia más lúcida y más libre.

La materia viva, al ser memoria, deja de ser ciega, oscura y translúcida, y se va revelando e iluminando paulatina y procesualmente, para actualizar a la duración y la libertad que supone su forma en tanto conciencia virtual.

Bergson, desde esta perspectiva, ve en lo real por un lado una verdadera lucha entre los organismos que buscan asegurar su forma como centro de acción, y por otro, una procesión de los seres que va actualizando a la libertad y la conciencia latentes en la materia. La materia resulta tanto el ámbito en el cual ilimitados cuerpos se absorben y se aniquilan entre sí para asegurar su atención a la vida, como un gran desfile de organismos vivos que va revelando progresiva e indefinidamente la conciencia y la libertad que presenta la materia misma como imagen.

La materia y la memoria marchan juntas de la mano como aspectos de un mismo impulso vital. La materia recibiendo de la memoria la creatividad que le falta y la memoria obteniendo de la materia las imágenes que dan lugar al contenido cualitativo y a la conciencia que implica su forma. Bergson, con fundamento en las nociones de materia y memoria, presenta un monismo metafísico articulado en un dualismo interior que se resuelve en un panvitalismo, y este panvitalismo da cuenta de lo real como una paulatina actualización de la conciencia y la libertad.

El monismo con un dualismo interior aparece como la forma natural del planteamiento bergsoniano en tanto la libertad se determina como resultado de la actualización de la conciencia virtual que la materia presenta.

Hacia un dualismo metafísico.

Materia y memoria: diferencia de naturaleza y no de grado

Ahora bien, no obstante estos planteamientos, Bergson apunta que la materia y la memoria no aparecen como aspectos complementarios de un mismo impulso vital. Este autor rechaza todo monismo que hiciera de la materia y la memoria dos momentos de un mismo proceso creativo.

Materia y memoria son dos formas que no difieren una de la otra en grado, sino en naturaleza. El espíritu o la memoria no es una materia que se resuelve como conciencia actualizada. La materia es incapaz de generar vida y libertad. A pesar de que están vinculadas y establecen una relación en el proceso del reconocimiento, y de que la memoria revela lo que está virtualmente dado en la materia, la memoria es independiente del cuerpo mismo.

Así, lo que en una primera aproximación aparecía como un monismo con un dualismo interior, resulta un dualismo que presenta un momento monista. El dualismo parece desplazar al monismo en la ontología de *Materia y memoria* en la medida que la materia y la memoria, la percepción y el recuerdo, resultan formas rigurosamente independientes entre sí y no son aspectos que se interpenetren de un mismo proceso simple.

Al principio de este texto Bergson apunta:

Este libro afirma la realidad del espíritu, la realidad de la materia, y trata de determinar la relación entre ambos con un ejemplo preciso, el de la memoria. Es, por tanto, claramente dualista. (MM, 161, 1)

Más adelante añade:

El error capital, el error que, elevándose de la psicología a la metafísica, termina por ocultarnos el conocimiento del cuerpo tanto como el del espíritu, es el que consiste en no ver más que una diferencia de intensidad, en lugar de una diferencia de naturaleza, entre la percepción pura y el recuerdo [...]. Estos dos actos, percepción y recuerdo, se penetran siempre, intercambian siempre alguna cosa de sus sustancias por un fenómeno de endósmosis. El papel del psicólogo consistirá en disociarlos, en devolver a cada uno de ellos su pureza natural: así se aclararán buen número de las dificultades que promueve la psicología y quizá también la metafísica. Pero de ningún modo se cumple. Quiérese que estos estados mixtos, todos compuestos, en dosis iguales, de percepción pura y de recuerdo puro, sean estados simples. Con ello nos condenamos a ignorar tanto el recuerdo puro como la percepción pura, a no conocer más que un sólo género de fenómenos [...] y por consiguiente a no encontrar entre la percepción y el recuerdo más que una diferencia de grado y no de naturaleza. (MM, 214, 69)

Bergson rechaza todo monismo metafísico en la medida que ve en la percepción y en el recuerdo formas diferentes que no comparten una naturaleza común. La memoria (y con ella la duración y la vida) es el principio del recuerdo y resulta completamente independiente de la propia percepción o el cuerpo que pertenecen a la esfera de la materia.

Percepción y recuerdo difieren en naturaleza en la medida que expresan una diferencia metafísica fundamental, aquella de la materia y la memoria, aun cuando ambos pueden verse asociados en el proceso del reconocimiento, en el que la percepción misma se determina gracias a la memoria que la recorta del dominio de la repetición material.

Bergson, al señalar la radical diferencia entre el recuerdo y la percepción, orienta su doctrina en el marco de un planteamiento dualista.

Este autor subraya la diferencia de naturaleza entre el recuerdo y la percepción al poner énfasis en que el recuerdo no es una percepción disminuida, como apuntan algunas vertientes del empirismo inglés, sino una expresión de una memoria articulada en la duración. El pasado existe, y con un estatuto diferente al de la percepción presente. De no ser así, no podría ser evocado y atraído hacia el ámbito de la representación consciente.

La evocación del recuerdo da una primera prueba de la independencia entre el recuerdo mismo y la percepción, entre la materia y la memoria:

Tenemos conciencia de un acto *sui generis* por el cual nos desplazamos del presente para volvernos a colocar primero en el pasado en general, luego en una cierta región del pasado: trabajo de tanteo, análogo a la puesta a punto de un aparato fotográfico. Pero nuestro recuerdo queda todavía en el estado virtual; nos disponemos así simplemente a recibirlo, adoptando la actitud apropiada. Poco a poco, aparece como una nebulosidad que se condensase; de virtual pasa al estado actual; y a medida que sus contornos se bosquejan y que su superficie se colorea, tiende a imitar la percepción. Pero permanece aferrado al pasado por sus profundas raíces, y si, una vez realizado, no se resintiese de su virtualidad original, si no fuese, al mismo tiempo que un estado presente, algo que resalta sobre el presente, no lo reconoceríamos nunca como un recuerdo. (MM, 276, 148)

El recuerdo no es una percepción disminuida. La percepción presente y efímera no se identifica con un pasado permanente que puede ser evocado para hacer patente su existencia y su independencia de la percepción misma. Percepción y recuerdo conforman un mixto que es necesario descomponer para poder dar cuenta de la naturaleza efectiva de ambos términos. Percepción y recuerdo no son presentaciones de una misma forma, sino constituyen un mixto que debe ser analizado conforme a sus partes constitutivas. Bergson separa el mixto del reconocimiento, para explicarlo y reintegrarlo según su articulación efectiva.

Bergson, al descomponer el mixto en el que se engarzan percepción y recuerdo, reclama para la memoria una cabal suficiencia que se ha visto sistemáticamente negada debido a la sujeción de ésta a una materia que aparece como su causa y el patrón de su propia forma. Este autor busca restituir a

la memoria una autonomía que le ha sido escamoteada por la falsa preeminencia de una materia repetitiva que es incapaz por naturaleza de producir formas inextensivas.⁵⁹ Para Bergson la memoria y el pasado que ésta condensa posee una existencia real como la de la materia, por lo que aparece como una forma independiente de la propia percepción a pesar de que se vincula con ésta en el proceso del reconocimiento.

No sólo el fenómeno de la evocación del recuerdo hace patente la autonomía de la memoria respecto de la percepción. Numerosos ejemplos de afacias, dislexias, apraxias, etc., en fin, una serie de disfunciones sensoromotoras ligadas al propio proceso del reconocimiento y a la realización de actividades motrices diversas confirman este planteamiento, pues ponen de manifiesto que la memoria no se ve dañada en caso de alguna lesión cerebral. Cuando el cuerpo sufre una lesión, es sólo éste en tanto conductor de estímulos y respuestas, de percepciones y reacciones, quien se ve impedido para realizar su labor, pues la memoria misma permanece intacta. La memoria no es localizable en el cuerpo, no se acumula en el cerebro y no se reduce a ningún hábito o estructura motora que pudiera ser dañada, ya que no es extensiva o material, aun cuando tenga relación con el cuerpo mismo:

En la primera hipótesis, los trastornos de la memoria ocasionados por una lesión cerebral provendrían de que los recuerdos ocupaban la región lesionada y de que han sido destruidos con ella. En la segunda, por el contrario, estas lesiones interesarían nuestra acción naciente o posible, pero tan sólo nuestra acción. Unas veces impedirían que el cuerpo tomase, cara a un objeto, la actitud apropiada al llamamiento de la imagen; otras veces cortarían a este recuerdo sus lazos con la realidad presente, es decir que, al eliminar la última fase de la realización del recuerdo, al suprimir la fase de la acción, impedirían con ello también que se actualizase el recuerdo. Pero, tanto en un caso como en otro, una lesión cerebral no destruiría en verdad los recuerdos. Esta segunda hipótesis será la nuestra. (MM, 245, 108)

59 Como veremos para Bergson la materia presenta un carácter no *extenso*, producto de su proyección en el fondo del espacio, sino *extensivo*, pues tiende a relajarse, apuntando a la pura repetición, contraviniendo la influencia de la vida. Baste por ahora retener la noción de lo extensivo, en tanto forma de una materia opuesta a la memoria inextensiva, en el marco de un planteamiento dualista.

Las lesiones cerebrales aparecen sólo como una alteración del cuerpo en tanto centro capaz de recibir y reconducir imágenes, y no pueden dañar a la memoria misma. La forma inextensiva y creativa de la memoria no se puede destruir en el momento en el que el cuerpo material y extensivo sufre una lesión, aun cuando el propio cuerpo se caracteriza como un centro de acción que sólo gracias al concurso de la memoria puede asegurar la atención a la vida.

Bergson, a lo largo de *Materia y memoria*, lleva a cabo una revisión del estado de la fisiología y la neurofisiología de su época a partir del cual extrae una conclusión fundamental: los recuerdos no se encuentran en ninguna región del cerebro. Cuando éste es lesionado, se elimina el instrumento para obtener una percepción o también el conducto por el cual la memoria traduce la percepción recibida en una respuesta específica, pero no se elimina a la propia memoria como fondo de indeterminación. El recuerdo no es una percepción disminuida, pues presenta una forma autónoma que sobrevive al daño que representa toda disfunción corporal.⁶⁰

Bergson compara el cerebro con una central telefónica que recibe y comunica mensajes, mas no los constituye.

El cerebro recibe excitaciones y percepciones diversas y las devuelve en forma de afecciones y reacciones específicas. El cerebro es una imagen que sólo recibe y reconduce imágenes y encuentra su principio en la forma de la

60 Cfr., Jacques Étienne, "Bergson y la idea de causalidad", p. 598: "¿Bergson rechaza ver en [la realidad material (proceso cerebral)] la causa de un [acontecimiento espiritual (un recuerdo)]? Desde luego, si por causa se entiende un fenómeno de la misma naturaleza que su efecto. Bergson mantiene la irreductibilidad del recuerdo a un proceso material. Lo que él reconoce en éste, es una condición para que el recuerdo se pueda actualizar, manifestarse en el presente, y guiar el comportamiento actual. La lesión cerebral no afecta pues el recuerdo en sí mismo, ella impide su evocación, ella impide su irrupción en el momento presente y su contribución en la orientación de la conducta".

Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 229: "¿Cuál es la significación exacta de los hechos constatados en la investigación sobre la afasia? Es la idea irrefutable de que los recuerdos no están contenidos en el cerebro como en un recipiente y que, a partir éste, es que éstos deben existir. Es conveniente afirmar la realidad de lo psíquico que excede los fenómenos cerebrales, tal como la fisiología y la neuropatología nos los presentan".

memoria que lo hace una imagen privilegiada que se destaca del continuo de la materia. Éste resulta incapaz de generar una indeterminación que produzca aprehensiones de ningún tipo que se constituyan como aspectos de un proceso creativo. Entre la contractabilidad de la ameba que funde en un solo movimiento la percepción, la asimilación y la reacción, y el cerebro humano que refleja un alto grado de complejidad, hay tan sólo una diferencia de grado y no de naturaleza, pues ambos no son más que centros que transmiten movimientos determinados y no producen reconocimiento alguno que se refleje en la creación de una forma novedosa. Sólo la memoria puede generar aprehensiones diversas que presenten un carácter creativo, pues se articula en la forma de la duración. El cuerpo en cambio no hace más que expresar la indeterminación de la propia memoria, pues por sí mismo no puede contravenir la forma de la materia como pura repetición:

El cerebro, por tanto, no debe ser otra cosa, a nuestro entender, que una especie de oficina telefónica central: su papel es el de 'dar la comunicación', o hacer que se la espere. No añade nada a lo que recibe [...]. En otros términos, el cerebro nos parece ser un instrumento de análisis con relación al movimiento recogido y un instrumento de selección con referencia al movimiento ejecutado. Pero en tanto en un caso como en otro, su papel se limita a transmitir y a dividir el movimiento. Y en los centros superiores de la corteza al igual que en la médula, los elementos nerviosos no trabajan en vista del conocimiento: no hacen más que bosquejar de una vez una pluralidad de acciones posibles, u organizar una de ellas". (MM, 180, 26)

La complejidad del cerebro refleja la indeterminación de una memoria capaz de desatar un proceso de reconocimiento y de dar lugar a reacciones novedosas, pero no es causa de esa indeterminación misma aunque la promueva al brindarle imágenes diversas. El carácter inextensivo y el poder creativo de la memoria no se reduce a un cuerpo extensivo que sólo reduce y reconduce el movimiento repetitivo de la materia en tanto imagen. Es más bien la memoria el principio que determina la forma del cuerpo como instrumento adaptativo. La memoria, al ser independiente del cerebro, permanece intacta en caso de que éste sufra una alteración que impida la comunicación con el medio externo a través de las prolongaciones nerviosas que

sostienen a la percepción. El cerebro es sólo un órgano de atención a la vida, no un ímpetu creativo.

Percepción y recuerdo, materia y memoria son independientes entre sí, aunque conformen el proceso del reconocimiento y sean por su vínculo el principio de la determinación del cuerpo como centro de acción.

Bergson, para hacer expresos estos planteamientos y subrayar justamente el carácter dualista de su concepción metafísica, distingue entre lo que podríamos llamar una memoria pura articulada en la duración y una memoria corporal montada en un sistema sensitivo-nervioso que se resuelve en la producción de actos reflejos y hábitos motores.⁶¹

La memoria pura guarda la totalidad de lo percibido hasta en sus últimos detalles y en un orden riguroso. Esta memoria no responde al orden de la acción que busca asegurar la adaptación, sino que acumula fielmente la continuidad de lo dado en la experiencia. La memoria corporal, por el contrario, se constituye en un hábito motriz que toma de la memoria pura sólo aquello que contribuye a la acción. La memoria corporal extrae de la continuidad de la memoria pura lo que es útil para el sostenimiento de la vida y genera una serie de mecanismos y hábitos motores que garantizan una serie de afecciones y reacciones reflejas que ordenan la afirmación del cuerpo frente al medio en el que se debe desenvolverse.

La memoria pura es independiente del cuerpo y se articula como una indeterminación que funde todas las imágenes-recuerdo en una forma simple ajena al movimiento percepción-afección-reacción en el que el cuerpo se despliega. La memoria motriz toma de esta memoria pura únicamente aquellos recuerdos que son adecuados para asegurar la atención a la vida:

Llevando hasta el fin esta distinción fundamental, podían representarse dos memorias teóricamente independientes. La primera registraría, bajo forma de imágenes-

⁶¹ Esta distinción, como veremos en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, es el fundamento para acuñar la distinción entre la moral abierta y la moral cerrada, entre una moral de la emoción creadora en la que florece el amor y la libertad, y una moral social de la afección pasiva que niega la capacidad creativa del individuo.

recuerdos, todos los sucesos de nuestra vida cotidiana a medida que se desenvuelven; pero no despreciaría ningún detalle, dejaría a cada hecho, a cada gesto, su lugar y su fecha. Sin ninguna intención de utilidad o de aplicación práctica, almacenaría el pasado por el solo efecto de una necesidad natural [...]. Pero toda percepción se prolonga en acción naciente; y a medida que las imágenes, una vez percibidas, se fijan y se alinean en esta memoria, los movimientos que las continuaban modifican al organismo, crean en el cuerpo disposiciones nuevas para actuar. Así se forma una experiencia de otro orden y que se deposita en el cuerpo, una serie de mecanismos perfectamente montados, con relaciones cada vez más numerosas y variadas con respecto a las excitaciones exteriores, con réplicas completamente prestas en un número sin cesar creciente de interpelaciones posibles. Tomamos conciencia de estos mecanismos en el momento en que entran en juego y esta conciencia de todo un pasado de esfuerzo es almacenado en el presente es todavía una memoria, pero una memoria profundamente diferente de la primera, siempre tendida hacia la acción, aislada al presente y atendiendo sólo al futuro. (MM, 227, 86)

La memoria pura es el registro de todas y cada una de las imágenes que impactan y conmocionan al cuerpo, mas no es el propio cuerpo. En este registro las imágenes-recuerdo se penetran recíprocamente, mostrando además la continuidad creativa propia de las intensidades inextensivas, de toda multiplicidad cualitativa, independientemente del cuerpo mismo y la situación adaptativa presente. La memoria corporal, por su parte, es relativa a la sola percepción y al sostenimiento de diversos actos reflejos y hábitos motrices que necesariamente apuntan al sostenimiento del proceso de la adaptación.

La memoria pura es una intensidad inextensiva que acumula la totalidad de lo dado en la experiencia y se articula en una dinámica creativa independiente del cuerpo mismo. La memoria corporal en cambio atiende al mantenimiento de la cadena percepción-afección-reacción, que se resuelve como un automatismo reflejo que sostiene la forma del cuerpo como centro de acción.⁶²

62 Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, pp. 95, 96: "Hay, pues, que distinguir dos clases de memoria, una memoria que llamaríamos del cuerpo y otra memoria que diríamos memoria del espíritu o memoria pura. La primera no es otra cosa que la disposición de mecanismos motores arreglados para funcionar a la primera llamada [...]. Aquí tenemos lo que podríamos llamar memoria mecánica o del cuerpo. En cambio, muy distinta es la otra memoria. Es la conservación pura y simple, es la duración psíquica misma que, en su proceso de

Como ya hemos apuntado, entre el recuerdo y la percepción no hay diferencia de grado, sino de naturaleza. La imagen-recuerdo se funda en la forma de la duración y resulta ajena al proceso de la adaptación. La imagen-percepción es sólo una imagen recortada de la materia como repetición y es el estímulo para garantizar una reacción eficaz y refleja del cuerpo frente a su medio:

La diferencia, según nosotros, es radical. Mis sensaciones actuales son lo que ocupa porciones determinadas de la superficie de mi cuerpo; el recuerdo puro, por el contrario, no interesa ninguna parte de mi cuerpo. (MM, 281, 154)

Para Bergson, la imagen-recuerdo no apoya a la acción, por lo que no tiene relación con el cuerpo, ni podría ser destruido junto con éste. La memoria corporal en cambio sólo es relativa a la constitución del hábito motor y a la determinación del cuerpo como órgano que busca asegurar la atención a la vida.

La imagen-recuerdo no es una percepción disminuida, pues se articula en una memoria que aunque es la fuente de la que se nutre el proceso del reconocimiento y la constitución de toda percepción, resulta radicalmente diferente a toda forma que presente un carácter extensivo.

Nuestro autor hace alusión a algunas situaciones peculiares que confirman estos planteamientos.

Numerosas personas a las que se les creía muertas y que han revivido de modo sorprendente, declaran que en este trance han recordado en un instante la totalidad de sus días, sin que hayan establecido ninguna relación entre estos recuerdos y su aparentemente última e irremediable situación

movimiento, organiza lo que acoge y recoge a su paso. Todo lo conserva sin esfuerzo mecánico por sólo la virtualidad que la define como duración pura [...]. Esta memoria puramente psíquica, o por mejor decir, esta memoria que no es sino la conciencia misma, es independiente de toda localización cerebral, de toda conmoción nerviosa”.

Cfr., Rodríguez Serón, Alicia, “Las tesis sobre percepción y memoria y su eco en la psicología”, *Philosophica-Malacitana*, 1994, 7, 115-126.

Cfr., Worms, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, Paris, 1977.

presente, para modificarla en aras de la sobrevivencia. Según Bergson esta serie de testimonios hacen patente que la memoria no depende del cuerpo y se conserva en su totalidad independientemente de los avatares que éste pueda sufrir:

Coextensiva a la conciencia, [esta memoria] retiene y alinea unos tras otros todos nuestros estados a medida que se producen, dejando a cada hecho su lugar y por consiguiente señalándole su data, moviéndose realmente en el pasado definitivo y no, como la primera, en un presente que comienza de nuevo y sin cesar [...]. Pero nada más instructivo, a este respecto, que lo que se produce en ciertos casos de sofocación brusca, en los ahorcados y ahorcados. El sujeto, vuelto a la vida, declara haber visto desfilar por delante de él, en poco tiempo, todos los acontecimientos olvidados de su historia, con sus más ínfimas circunstancias y en el orden mismo en que se habían producido. (MM, 292, 168 y 295, 172)

Bergson se vale de los casos de reminiscencia en situaciones de peligro extremo para señalar que la memoria pura es el registro en el que todas y cada una de las percepciones que han impactado el cuerpo se articulan, independientemente del cuerpo mismo y su función adaptativa. Para Bergson la memoria pura no está esencialmente tendida hacia la adaptación, pues no tiene como meta garantizar una reacción adecuada a partir de estímulos determinados.

La memoria pura es inútil, no tiene como meta la adaptación. La memoria pura es independiente de los hábitos motrices y los actos reflejos a partir de los cuales la memoria corporal garantiza la atención a la vida.⁶³

63 Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 105: “La realidad psíquica rompe todos los moldes en que querriamos inmovilizarla. La realidad psíquica intuída en sus profundidades, nos aparece como una fluencia continua, un hacerse indivisible, el cual si bien en uno de sus extremos pende de la materia cerebral, no depende, sin embargo, de ella. El espíritu desborda infinitamente la materia. El plano de la acción, en la superficie de contacto con lo exterior, es el de la memoria mecánica compuesta de dispositivos de reacción accionados inmediatamente por la percepción. Pero en los planos hondos, lejos de la acción y la vida, la memoria no se adhiere a mecanismo alguno cerebral; la memoria es el alma misma, el espíritu mismo en su duración continua y excede infinitamente a todo mecanismo, como la palabra excede al gesto y el pensamiento a la palabra”.

Bergson apunta que la propia memoria corporal a penas puede llamarse memoria, ya que se reduce a un reconocimiento ciego y automático que se realiza justamente en la forma del hábito motriz. Este hábito toma de la memoria pura sólo aquello que apoya su cabal despliegue y elimina del ámbito de la conciencia todo lo que resulta inútil para la consecución de su función. La memoria corporal se constituye en una serie de hábitos reflejos y repetitivos que por su automatismo promueven una eficaz afirmación del propio cuerpo como centro de acción.

Bergson recurre al ejemplo de la relación entre un perro y su amo para ilustrar la forma de la memoria corporal:

A decir verdad, ella [la memoria corporal] no nos presenta nuestro pasado, lo desvirtúa; y si merece aún el nombre de memoria no es porque conserve imágenes antiguas sino porque prolonga el efecto útil de ésta hasta el momento presente.

De estas dos memorias, una de las cuales imagina y otra repite, la segunda puede suplir a la primera e incluso con frecuencia producirnos su ilusión. Cuando el perro recibe a su dueño con ladridos de gozo y caricias, le reconoce sin duda alguna; ¿pero implica este reconocimiento la evocación de la imagen pasada y el acercamiento de esta imagen a la percepción presente? ¿No consiste antes bien en la conciencia que toma el animal de una ciega actitud especial adoptada por su cuerpo, actitud que sus relaciones familiares con su dueño le han hecho adoptar poco a poco y que provoca ahora en él mecánicamente la sola percepción de aquél? (MM, 228, 87)

Los hábitos motrices se articulan en un movimiento automático y repetitivo que tiene como soporte una memoria corporal atenta a la adaptación. Estos hábitos toman de la memoria pura únicamente aquello que es útil para garantizar la forma del cuerpo como órgano de atención a la vida. Los hábitos motores no son el fundamento de la indeterminación de la memoria, no son la memoria pura que condensa a la totalidad de la experiencia para desatar un proceso creativo. Éstos constituyen más bien el automatismo reflejo en el que se despliega el cuerpo para hacer frente al medio en el que se desenvuelve.

Bergson hace expresa la diferencia de grado entre percepción y recuerdo al distinguir entre una memoria pura independiente de la atención a la vida y otra corporal que necesariamente se resuelve en un automatismo reflejo.

Con base en estas reflexiones, Bergson subraya que el proceso de reconocimiento, al aparecer como área de intersección entre la memoria pura y la memoria motriz, oculta que ambas, a pesar de que se vinculan entre sí, se excluyen para ganar cada una su independencia y la cabal satisfacción de su forma.

La memoria motriz toma de la memoria pura aquellas imágenes-recuerdo que garantizan el desempeño y la eficacia de su función adaptativa. No obstante esto, la relega al olvido, pues sólo así hace posible un completo automatismo que no se ve entorpecido y perturbado por un exceso de conciencia o recuerdos innecesarios. La memoria pura, de igual manera, a pesar de que sostiene a la memoria motriz que la nutre, la excluye, porque sólo de este modo se puede poseer y contemplar a sí misma y actualizar su naturaleza como una duración y un poder creativo que no tiene por qué estar vuelta a las exigencias de la adaptación.

El proceso del reconocimiento, al promover el vínculo y el fortalecimiento de la memoria pura y la memoria motriz, oculta también la doble exclusión que se produce entre ellas. Esta doble exclusión da lugar a la posibilidad de que cada una haga patente su propia naturaleza, la primera como duración independiente del cuerpo, la segunda como automatismo reflejo y mera atención a la vida.

La memoria motriz, al tomar de la memoria pura lo que necesita para reforzar su automatismo, la elimina del dominio de la conciencia y dificulta su evocación, ya que sólo así gana la promoción de los actos reflejos que aseguran su eficacia. El acceso a la memoria pura se debe al esfuerzo de una voluntad que va en contra de la mera adaptación a un medio específico, puesto que la memoria motriz la niega y la excluye para impeler al organismo a atender ciegamente a la acción inmediata.

La memoria pura es inútil, no atiende a la acción. La memoria motriz la inhibe y toma de ella tan sólo aquello que le permite desplegarse cabalmente al garantizar los hábitos motrices que tienen como fin la supervivencia.

Bergson apunta que apartarse de los hábitos motrices y el automatismo en los que se ahoga la conciencia es difícil, pues es ir a contracorriente de

las exigencias del cuerpo como centro de acción. Acceder a la imagen-recuerdo es el resultado de querer soñar, de querer acceder a la conciencia en toda su desnudez y perderse en la inutilidad de la memoria pura, anulando así a la propia memoria motriz que pugna por afirmar la forma del cuerpo como centro de acción, justo al opacar el carácter inextensivo de la conciencia:

Para evocar el pasado en forma de imagen, es preciso poder abstraerse de la acción presente, es preciso saber conceder importancia a lo inútil, es preciso querer soñar. Aun el pasado al que así nos remontamos es escurridizo, siempre está a punto de escapársenos, como si esta memoria regresiva fuese contraída por la otra, más natural y cuyo movimiento hacia adelante nos impele a actuar y vivir. (MM, 228, 87)

Los hábitos motores implican la exclusión de la memoria pura, ya que aunque toman de ésta las imágenes-recuerdo que requieren para realizar su función, se enderezan en una intencionalidad que sólo apunta a garantizar la atención a la vida. El acceso a la memoria pura supone un esfuerzo de voluntad, puesto que la memoria motriz pugna por afirmar la forma del cuerpo frente a un medio determinado, precisamente a partir de la promoción de los hábitos reflejos que se actualizan negando la forma de la propia memoria pura.

La atención a la vida implica una serie de hábitos motores y reflejos que oscurecen a la memoria pura y reducen a la conciencia al horizonte del movimiento percepción-afección-reacción que caracteriza al cuerpo en tanto instrumento adaptativo. La memoria motriz se afirma en la medida que niega la indeterminación y el fondo creativo que supone la conciencia como progreso y unidad dinámica.⁶⁴

64 Cfr., Bernard Gilson, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, p. 49: "El hábito consiste en reducir el gasto de energía requerido por el acto, al montar, deliberadamente, una suerte de automatismo. La experiencia adquirida simplifica el acto que permite resolver un problema vital si éste se presenta de manera recurrente. La indeterminación que suscita la conciencia y produce una elección libre se desvanece ante la aplicación de un proceso todo hecho. La tarea es identificada y realizada sin duda desde la aparición de cualquier hecho que señale el problema [...]. El hábito se asemeja al instinto por el automatismo del comportamiento y la débil intensidad de la conciencia [...]. Como el instinto, el hábito coloca al ser viviente al interior de la materia".

La memoria pura, por su parte, como decimos, se despliega en la medida que se articula en una duración que, aunque se nutre del aparato perceptivo, es radicalmente diferente a éste y lo niega, pues sólo así puede hacer patente su carácter creativo e inextensivo. La memoria pura se actualiza cabalmente en tanto presenta una duración que a pesar de que se enriquece con las imágenes dadas por la percepción, relega y es indiferente a la propia memoria motriz, ya que es radicalmente ajena al automatismo y al carácter reflejo que ésta presenta para garantizar la forma del cuerpo como centro de acción.

Bergson, al separar a la memoria pura del cuerpo y de la atención a la vida, sitúa a la conciencia y a la memoria misma en su propia forma para señalar lo que realmente son: duración y creación espontánea:

Hemos pensado que podría tomarse un tercer partido. Y sería éste el de colocarnos de nuevo en la duración pura, cuyo transcurso es continuo y en la que se pasa, por gradaciones insensibles, de un estado al otro: continuidad realmente vivida, pero artificialmente descompuesta para mayor facilidad del conocimiento usual. Así, pues, creemos ver salir a la acción de sus antecedentes por una evolución *sui generis*, de tal suerte que vuelven a encontrarse en esta acción los antecedentes que la explican, a los que ella añade no obstante algo absolutamente nuevo, que esta en progreso sobre ellos como el fruto sobre la flor. (MM, 322, 207)

El despliegue de la memoria en tanto intensidad inextensiva se hace posible en el momento en que ésta hace actual su propia independencia respecto de todo hábito motor atento a reforzar el proceso de la adaptación. La memoria pura se actualiza de manera cabal en tanto excluye de la conciencia a la memoria motriz, pues sólo así despliega su duración constitutiva y su poder creativo.

El proceso del reconocimiento no sólo da lugar a un movimiento en el que la indeterminación de la memoria y el despliegue percepción-reacción se enriquecen mutuamente, sino que también puede oscurecer la adecuada determinación de estos términos pues es sólo por su recíproca exclusión que cada uno gana la completa satisfacción de su naturaleza. A pesar de que la percepción y recuerdo se promueven mutuamente en la medida que

se engarzan en el proceso del reconocimiento, sólo por su total separación alcanzan la efectiva afirmación y la plena determinación de su forma.

Es en este marco que la cabal independencia entre la materia y la memoria aparece como una conquista del proceso adaptativo, ya que por este proceso el cuerpo se ve liberado de las acuciosas exigencias de su medio y posibilita a su propio principio, la memoria pura, hacer patente que es radicalmente diferente de él mismo y de todo afán utilitario.

Una cabal adaptación del organismo a su medio facilita a la memoria pura dar la espalda a la memoria motriz para encarar su forma misma como poder creativo, pues la propia memoria motriz no se ve obligada a negarla para sostener la forma del cuerpo como centro de acción. El cumplimiento del proceso adaptativo impulsado por la memoria motriz se manifiesta no sólo en la completa afirmación del cuerpo, sino en una relajación de la negación de la memoria pura por la memoria motriz y en una negación de la propia memoria motriz debido a la afirmación de la memoria pura: una vez asegurada la atención a la vida, la memoria puede desplegarse a fondo, pues el ámbito de la conciencia no se ve enajenado por un cuerpo como centro de acción que responde automáticamente a las imperiosas exigencias que plantea un entorno determinado.

De este modo, la actualización de la conciencia como duración se expresa en el doble cambio de ritmo entre la actividad del organismo y el medio en el que se desenvuelve, y entre la memoria pura y la memoria motriz, pues este doble cambio revela que el principio constitutivo del propio organismo —la memoria pura—, no tiene por qué ser rehén de la atención a la vida y verse negada por un automatismo que la elimina del registro de la conciencia:

¿Se considera la memoria? Tiene por función primera evocar todas las percepciones pasadas análogas a una percepción presente, recordarnos lo que ha precedido y lo que ha seguido, sugerirnos así la decisión más útil. Pero esto no es todo. Haciéndonos aprehender en una intuición única momentos múltiples de la duración, nos separa del movimiento en que transcurren las cosas, es decir, del ritmo de la necesidad. (MM, 395, 256)

El doble cambio de ritmo de la memoria pura respecto del cuerpo que anima y respecto del medio que éste busca dominar, supone el completo despliegue de un proceso adaptativo gracias al cual la propia memoria deja de estar vuelta al propio cuerpo y a la mera atención a la vida, y puede apropiarse a sí misma para articularse como duración y poder creativo. La actualización de la memoria pura supone un efectivo cumplimiento del proceso adaptativo, pues es por el doble cambio de ritmo de la memoria corporal sobre el medio y de ella misma sobre la memoria corporal, que puede desplegarse como intensidad inextensiva que no se ve negada por el cuerpo mismo atento a sostener el propio proceso de la adaptación.

El cuerpo es un instrumento que una vez cumplida su función, debe ser negado so pena de reducir a la memoria pura a la forma de la memoria motriz y de obstruir la efectiva manifestación de su naturaleza como conciencia, duración y poder creativo.

Así, con fundamento en estas consideraciones, Bergson apunta que la libertad resulta el despliegue de una memoria que se ha nutrido de una corporalidad que le brinda imágenes, pero que no se ha mantenido hipnotizada por ésta, sino que ha encarado su propia forma, ha actualizado su poder creativo y se ha dado a sí misma la cualidad peculiar que su naturaleza justo en tanto tensión e intensidad inextensiva reclama.

La constitución de la percepción y el desarrollo del proceso de la adaptación refleja la indeterminación de una memoria que no sólo apuesta por la atención a la vida, sino que crea las condiciones adaptativas para actualizarse como libertad:

Si hay acciones *libres* o al menos parcialmente indeterminadas, no pueden pertenecer más que a seres capaces de fijar, de tarde en tarde, el devenir sobre el que se aplica su propio devenir, de solidificarlo en momentos distintos, de condensar así la materia y asimilándosela, medirla en movimientos de reacción que pasaren a través de las mallas de la necesidad natural. La mayor o menor tensión de su duración, que expresa, en el fondo, su mayor o menor intensidad de vida, determina no sólo la fuerza de concentración de su percepción sino también el grado de su libertad. (Mat. p. 396)

La vivencia del espíritu como duración y libertad es relativa a la memoria pura y aparece como fruto de un proceso adaptativo por el cual el espíritu no se ha mantenido a disposición del cuerpo y la atención a la vida, sino que se ha adueñado de sí mismo y ha hecho patente su poder creativo. El proceso de la adaptación aparece como la vía gracias a la cual la memoria gana una independencia del medio y del cuerpo como centro de acción, de modo que puede desplegar su forma como libre albedrío. La constitución de las imágenes de la materia como cuerpos vivos, la complejización corporal y el proceso de reconocimiento, son las antesalas por las cuales tiene que cruzar y salir la indeterminación de la memoria para lograr un doble fin: otorgar al cuerpo un ritmo diferente al de su medio y hacer patente una negación de la memoria corporal que da lugar a la cabal actualización de su propia forma inextensiva como voluntaria autodeterminación.⁶⁵

La independencia de la memoria respecto del cuerpo y, con ella, la libertad, aunque dadas desde un principio, sólo se actualizan a través del contacto con el cuerpo mismo porque como apunta Bergson, la materia provee al espíritu libre de la imágenes de las que se alimenta, de manera que adquiere el contenido cualitativo y la forma peculiar en la que se constituye como tal.

El despliegue de las líneas evolutivas o las frecuencias creativas en las que se articula el proceso de la complejización corporal, es la condición de posibilidad por la que la memoria se afirma como intensidad inextensiva que es causa de sí. La serie de los seres genera un proceso adaptativo que una vez cumplido, resulta el soporte gracias al cual la duración puede ganarse a sí misma para aparecer como un poder creativo que se tiene sólo a sí mismo como causa y forma de su determinación.

La materia es como un banco sobre el cual se apoya el despliegue de la memoria, mas no es la memoria misma. La materia es como una fuente que

65 Estos planteamientos reaparecen en *Las dos fuentes* para fundar el diagnóstico que Bergson realiza sobre una sociedad industrializada que ha ganado un completo soporte adaptativo, pero que no ha dado el paso de su completa plenificación en la promoción de la justicia absoluta, en tanto expresión de una duración y una libertad que se han actualizado cabalmente.

le permite a la memoria beber su propio rostro de modo que pueda andar y reconocer su propio camino de libertad.

Bergson plantea un dualismo metafísico en el que materia y memoria se vinculan estrechamente para impulsar el proceso de la adaptación y se separan para actualizar una libertad que es el desarrollo de la memoria misma como duración y poder creativo. Materia y memoria, cuerpo y espíritu, son esencialmente diferentes, aun cuando el cuerpo requiere de la memoria para determinarse como centro de acción y el espíritu de la materia misma para dotarse de contenido y desplegarse como libre espontaneidad.

La memoria se inserta en la materia y hace del cuerpo un centro de atención a la vida. Sin embargo, por detrás de la materia y el propio cuerpo, por detrás de la memoria motriz, campea el espíritu que aparece como una memoria pura y una duración que se resuelve como voluntaria afirmación y no puede ser reducida a ninguna de las formas anteriores:

Nuestro cuerpo, con las sensaciones que recibe de un lado y los movimientos que es capaz de ejecutar de otro, viene a ser pues lo que fija nuestro espíritu, lo que le da el lastre y el equilibrio. La actividad del espíritu desborda infinitamente la masa de los recuerdos acumulados, al modo como esta masa de recuerdos desborda ella misma infinitamente las sensaciones y los movimientos de la hora presente. (MM, 311, 193)

Para Bergson la percepción y el recuerdo dan lugar a un mixto que al ser descompuesto en sus elementos constitutivos revela la distinción fundamental entre materia y memoria. Esta distinción implica un dualismo metafísico por el cual se da cuenta de un proceso adaptativo fincado en el proceso del reconocimiento, el cual aparece como necesario, mas no suficiente, para dar cuenta de la manifestación de la conciencia y la libertad.

Aunque el cuerpo nutre a la conciencia de las imágenes que supone su naturaleza, ésta se determina como libertad en el momento en que por un esfuerzo de voluntad se independiza del cuerpo mismo, articulándose en la forma de la duración. Como ya hemos apuntado, materia y memoria, percepción y recuerdo, aunque se vinculan en el proceso del reconocimien-

to, guardan no una diferencia de grado, sino de naturaleza, pues el cuerpo es una imagen extensiva que atiende a las exigencias de la adaptación, y la memoria es una intensidad inextensiva que se constituye como causa de sí y voluntaria autodeterminación.

Bergson establece un dualismo en el que la materia y la memoria, por su vínculo e independencia, son el marco en el cual se hace posible el despliegue del libre albedrío.

El problema del dualismo y el monismo

Ahora bien, en este punto cabe señalar que parecería que Bergson, al hacer expreso el carácter dualista de la metafísica en la que funda su noción de libertad, es presa de una contradicción fundamental, pues opone dos concepciones aparentemente irreconciliables: por un lado un monismo en el que materia y memoria se determinan como aspectos de un mismo impulso vital, y por otro, justamente un dualismo en el que estos términos resultan radicalmente diferentes.

Parecería que la doctrina expuesta en *Materia y memoria* se debate entre una noción de libertad que oscila indecisa entre el monismo y el dualismo metafísicos, ya que ambas posturas aparentan tener un peso y un valor decisivo en su formulación.

Como señalamos en el primer planteamiento del monismo, la libertad en tanto duración se constituye como la actualización de la conciencia que se encuentra en estado virtual en la materia. La forma de la libertad se actualiza en una duración que tiene imágenes materiales por contenido. Materia y memoria aparecen como polos complementarios del despliegue y la concentración de una vida que desemboca en la forma de la libertad. En el segundo planteamiento, en aquel del dualismo con un momento monista, el espíritu organiza a la materia para alimentarse de ella, crecer y abandonarla, es decir, para darle contenido a su forma y ganar la autonomía y la libertad que lo caracterizan en tanto duración.

En el planteamiento del monismo, el proceso del reconocimiento refleja la unidad fundamental de la memoria y la materia, pues la libertad como conciencia y duración sólo se realiza por una materia viva que ha dado actualidad y movilidad creativa a sus imágenes. En la concepción dualista, el proceso del reconocimiento que involucra los términos del recuerdo y la percepción, es sólo un mixto que oculta la exclusión de todo elemento material del ámbito de la memoria en tanto condición que posibilita el cabal despliegue de la conciencia como libertad.

Ambos, el monismo de la materia viva y el dualismo entre materia y memoria desembocan justamente en el ejercicio de la libertad. ¿Dónde poner el acento?

Pareciera que Bergson en *Materia y memoria* asentara dos concepciones sobre lo real y la forma de la libertad y no alcanzara a decidirse por alguna de ellas. La libertad como independencia de la materia y la libertad como materia actualizada se enfrentan entre sí y parecen sembrar una contradicción en el núcleo de la concepción metafísica bergsoniana, puesto que su pretendido enfoque dualista se ve negado en el momento en el que la propia materia como conciencia virtual, no puede ser excluida de la determinación de la noción misma de libertad: la libertad es conciencia actualizada y la conciencia actualizada necesariamente es una materia como imagen que se ha revelado por completo.

La filosofía de Bergson parecería fluctuar erráticamente entre el dualismo y el monismo porque el hecho de que la libertad se nutra de las imágenes de una materia que se caracteriza como conciencia virtual, implica que la propia libertad en tanto conciencia actualizada, aun articulándose en la duración, es necesariamente material. Pareciera que la supuesta diferencia de naturaleza entre materia y memoria resultara ser más bien tan sólo una diferencia de grado.

Aquí sólo la determinación de la forma del vínculo entre materia y memoria puede crear un horizonte de comprensión en el que sea posible diluir esta aparente contradicción, ya que despeja el campo para realizar un análisis de la noción de *virtualidad* por la que los planteamientos dualista

y monista de la metafísica de Bergson dejan de oponerse y muestran cada uno un nivel propio de significación.

La determinación de la forma de la relación entre la materia extensiva y la memoria inextensiva y, con ella, de la noción de virtualidad, salvan el problema del carácter monista o dualista del planteamiento metafísico de Bergson, en tanto hacen patente cómo la diferencia de naturaleza entre materia y memoria encuentra una perspectiva de aplicación que no se opone a aquella otra en la que priva el punto de vista monista. La noción de virtualidad brinda el enfoque desde el cual las diferencias de naturaleza y de grado entre los términos de materia y memoria dejan de enfrentarse y generar una contradicción insoluble, y apuntan más bien a señalar los pilares fundamentales en los cuales se asienta la forma de la metafísica expuesta en *Materia y memoria*.

En este marco, sin embargo, antes de abordar este análisis, es pertinente anticipar una serie de reflexiones respecto al estatuto que ocupa el hombre en la ontología que presenta este texto.

En *El ensayo* Bergson había caracterizado al hombre como un ser que a pesar de que se constituye como un mixto entre duración y espacio, puede purificar su forma, desligarse de la categoría del espacio mismo, y desplegarse en una libertad que es el cabal desenvolvimiento de su propia naturaleza, justamente como una intensidad creativa que es causa de sí. En *El ensayo* la libertad del hombre se actualiza en la medida que éste deja de refractar su forma en el prisma del espacio y se desenvuelve según la forma de una duración que es su naturaleza profunda.

En *Materia y memoria*, sin embargo, Bergson no plantea de manera explícita su concepción sobre la determinación del estatuto ontológico del hombre. Solamente traza algunas líneas que dan lugar a algunas consideraciones vagas y meramente provisionales, y más bien deja en suspenso esta determinación. Bergson en *Materia y memoria* realiza tan sólo algunos breves y escasos comentarios respecto a la forma del hombre que más que hacer evidente la concepción de su estatuto ontológico, la posponen y la proponen como una asignatura pendiente que reclama una completa satisfacción.

En este sentido, teniendo en cuenta el carácter vago y provisional de la determinación de la naturaleza del hombre en *Materia y memoria*, parecería que éste, tanto a lo referente a su cuerpo, como al despliegue de su libertad, se ve arrastrado y negado por la forma de la propia vida que deshace los cuerpos y las conciencias que ella misma constituye para afirmar y prolongar su incansable camino en pos de la libertad.

El cuerpo del hombre no parece ser en *Materia y memoria* más que otro centro de movimientos que se verá negado ya sea por el ímpetu de otros cuerpos que lo atropellan al robarle sus imágenes para garantizar la atención a la vida, o ya sea por el avance mismo del proceso de complejización corporal que lo reventará por dentro al dar siempre lugar a organismos más complejos y eficaces. La conciencia del hombre, por su parte, parece que se contraería y se diluiría en una memoria que lo único que busca es crear formas novedosas para perderse en su propia forma como duración y espontánea autodeterminación. La libertad humana, aunque real, parecería ser efímera, puesto que no alcanzaría a quitarle al mundo entero sus imágenes para preservarse, ni tampoco lograría evitar verse absorbida por una duración que concentra a las conciencias hasta diluirlas, como si sólo fueran máscaras de papel que no soportan los trajines y la euforia de un carnaval.

Pareciera que la vida, no obstante que crea al hombre, lo absorbe, lo rebasa y termina por negarlo, pues aparece como una intensidad creativa que se intensifica indefinidamente fundiendo y diluyendo a sus elementos constitutivos en un progreso simple y novedoso que no está hecho, sino que es en tanto que se hace y se rehace, al continuamente:

¿Nos acontece percibir en nosotros, durante nuestro sueño, dos personas contemporáneas y distintas, una de las cuales duerme algunos minutos en tanto que el ensueño de la otra ocupa días y semanas? ¿Y toda la historia no tendría lugar en un tiempo muy corto para una conciencia más tensa que la nuestra, que asistiese al desenvolvimiento de la humanidad contrayéndolo, por decirlo así, en las grandes fases de su evolución? (MM, 342, 233)

El hombre en *Materia y memoria* parecería no tener más que un efímero lugar en la serie de los seres, puesto que éstos se subsumen y se ven negados por

el progreso de la vida que busca ganarse como libertad. Bergson en *Materia y memoria* traza un primer horizonte de carácter metafísico en el cual enfrenta y vincula los términos fundamentales de materia y memoria. En este horizonte no se hace expreso el papel que juega el hombre, sólo se bosquejan unas tendencias que por su propia dinámica parecerían no dejarle un lugar significativo.

La concepción de la posible contingencia de la forma del hombre en *Materia y memoria* se traduce por su precariedad no en una conclusión que culminara los planteamientos ontológicos de este texto, sino más bien en un vacío que pide ser colmado. La insuficiente determinación del estatuto ontológico del hombre en *Materia y memoria* da lugar a un umbral que atravesar o a una ausencia que se dan a sí mismas las propias reflexiones filosóficas bergsonianas.

Ahora bien, para tratar de valorar la ausencia misma de esta determinación y sopesar y acotar su significación, emparejémosla justamente con los análisis del vínculo entre materia y memoria, y de la noción de virtualidad, concepciones éstas que hacen expresa la forma de la ontología expuesta en *Materia y memoria*. La determinación de la relación entre materia y memoria, el análisis de la concepción de virtualidad, junto con la significación misma de la ausencia de una concepción ontológico-antropológica en *Materia y memoria*, marcan los criterios para llevar a cabo una evaluación de los propios planteamientos ontológicos de esta obra.

La falta de la determinación del estatuto ontológico del hombre señala los alcances de la ontología expuesta en *Materia y memoria*, pues ilumina cómo la conciliación de los planteamientos monistas y dualistas a través de la noción de virtualidad traza un horizonte de comprensión metafísica que sólo en *La evolución creadora*, justamente a partir de la figura del hombre mismo, se viene a satisfacer de modo completo.

Crítica a la ciencia moderna y a la filosofía kantiana. Tensión de la memoria

Bergson, con el fin de dar cuenta de la relación entre la materia y la memoria, realiza un doble movimiento de crítica y fundamentación por el cual a

la vez que descalifica a aquellas concepciones metafísico-científicas que han falseado y obstruido su cabal comprensión, dibuja el marco para asentar una adecuada determinación de la misma. Bergson busca purgar las nociones de materia y memoria de toda atribución errónea que pueda impedir la correcta determinación de su forma, de modo que sea posible establecer las condiciones reales de su vínculo efectivo.

En este sentido lleva a cabo una crítica contra un paralelismo y un epifenomenismo que, cobijados por un racionalismo materialista, sustituyen la forma de sus objetos por una representación que no es más que su falsificación y la negación de su forma peculiar. Bergson critica al paralelismo y al epifenomenismo una negación de la naturaleza propia de la materia y de la memoria que impide determinar su relación positiva, y señala que es sólo a través de la intuición que se aprehende su estructura móvil y continua, en tanto forma que permite comprender justamente el tipo de vínculo que establecen. Bergson, a la vez que rechaza las concepciones epifenomenista y paralelista, apunta que la intuición es la vía para realizar una adecuada determinación de la propia forma y la relación que materia y memoria presentan.

Para abordar este doble planteamiento de crítica y fundamentación mediante el cual Bergson da cuenta de la relación entre la materia y la memoria, revisemos algunas nociones referentes a la indeterminación de la memoria misma y a la génesis de las cualidades notables y de la función de la razón.

El análisis de la indeterminación de la memoria como principio de la génesis de la aprehensión de las cualidades notables y de la función racional, aparecen como un horizonte adecuado para abordar la crítica a la ciencia moderna que Bergson esgrime en *Materia y memoria*, así como para determinar la relación que plantea precisamente entre los términos capitales que dan título a este texto. Como antes señalamos, la memoria actúa sobre la materia y la constituye como cuerpo que retiene, recorta y refleja imágenes, determinándolas como percepciones. Estas percepciones son el principio para construir reacciones que en tanto tienen como fondo una memoria que aparece como centro de indeterminación, presentan un carácter creativo y aseguran la atención a la vida.

Gracias a la memoria el cuerpo toma su pasado y lo trae a un presente que adquiere un carácter novedoso, de modo que el cuerpo mismo se sustrae cada vez más a la necesidad de su materialidad como repetición y aparece como una imagen dinámica que encara el proceso adaptativo. Este proceso adaptativo encuentra su sostén fundamental en el proceso del reconocimiento, el cual presenta el encadenamiento circular indeterminación de la memoria/percepción-afección-reacción/complejización corporal, que tiene como consecuencia justamente el incremento de la propia indeterminación de la memoria y la afirmación del cuerpo como centro de acción.

La partícula atómica más elemental o el hombre mismo, muestran una indeterminación de la memoria y una complejización corporal por los que promueven un proceso de reconocimiento por el cual generan las percepciones diversas y las acciones novedosas y adecuadas, que les permiten obtener del medio aquello que beneficia su propio cuerpo y asegurar su forma en el medio mismo en el que se desenvuelven.

Ahora bien, el proceso del reconocimiento, en el nivel de los organismos menos complejos, posibilita a éstos determinar por medio de la percepción sólo aquello que es útil o pernicioso para sostener la atención a la vida, o sea, la cualidad notable que será conveniente asimilar o rechazar del continuo de la materia en aras de la conservación de su propia forma.

Las cualidades notables señalan aquello que al ser asimilado por el cuerpo se convierte en su nutriente pues fortalece su propia dinámica y muestran todo aquello que podría aparecer como un tóxico que lo envenenaría. Las exigencias propias de la adaptación en los cuerpos menos desarrollados estimulan a su memoria para que sea capaz de reconocer a través de las percepción *las señales* o *cualidades notables* que orientan sus movimientos en un sentido específico.

Las cualidades notables bergsonianas son una suerte de nociones comunes spinozianas que señalan de manera inmediata a los organismos no racionales los objetos que por la correspondencia con su propio cuerpo, posibilitan su perseverar en el ser o la atención a la vida:

Lo que interesa en una situación dada, lo que debemos aprehender primero, es el lado por dónde puede responder a una tendencia o a una necesidad: ahora bien, la necesidad va derecha a la semejanza o a la cualidad [notable], y no tiene que producir más que diferencias individuales. A este discernimiento de lo útil debe limitarse de ordinario la percepción de los animales. Es la *hierba en general* lo que atrae al herbívoro: el color y el olor de la hierba, sentidos y experimentados como fuerzas (no llegaremos a decir, *pensados* como cualidades o géneros), son los únicos datos inmediatos de su percepción exterior. (MM, 299, 176)

La cualidad notable aparece como objeto de una memoria que reconoce aquello que es útil o nocivo para asegurar la adaptación del cuerpo a su medio. Este reconocimiento no es de orden consciente ni racional, sino que presenta un carácter ciego e inmediato que asegura su automatismo y su eficacia. La indeterminación de la memoria que impulsa el movimiento adaptativo, orienta al proceso del reconocimiento hacia la aprehensión de las cualidades notables que fortalecen la forma del cuerpo en tanto centro de acción. La memoria permite al cuerpo identificar una cualidad notable que ha sido destacada del continuo de la materia, para reaccionar ante ella conforme a las exigencias que plantea el proceso adaptativo.

Bergson ve en las cualidades notables la expresión de una memoria que a través de la percepción, lleva a cabo una delimitación de identidades que, como áreas específicas, recortan una silueta en el continuo de la materia. Esta delimitación tiene fines utilitarios, pues es un cuerpo vivo quien la opera con vistas a su sostenimiento.

Ahora bien, la aprehensión de la cualidad notable es la forma que, una vez desenvuelta gracias a la indeterminación y al poder creativo de la memoria misma, aparece en el hombre como la categoría del espacio, la cual le permite a éste ejercer las funciones de la abstracción y la individualización que le posibilitan formar objetos inmóviles y relacionarlos según intereses adaptativos específicos. Las cualidades notables desplegadas gracias a una memoria que ha ganado indeterminación y tensión, se transforman y se traducen en la categoría del espacio donde tienen su asiento las facultades humanas de la abstracción y la individualización, y del propio lenguaje articulado. Estas facultades necesariamente tienen un carácter utilitario, en

tanto son el resultado de un proceso de reconocimiento que tiene como eje a un cuerpo que busca afirmar su forma como centro de acción.

El ciego reconocimiento de los nutrientes que garantizan a un germen la atención a la vida, se funda en una incipiente memoria capaz de determinar las cualidades notables que son como las marcas que muestran los objetos que resultan adecuados para ser asimilados. Estas cualidades notables, intensificadas, disociadas y transformadas por una memoria con un grado más alto de indeterminación, tensión y poder creativo, dan lugar en el hombre a las facultades de una razón y un lenguaje que se fundan en la categoría del espacio y buscan manipular sus objetos para garantizar la atención a la vida:

¿Por qué el ácido clorhídrico actúa siempre de la misma manera sobre el carbonato de cal —sea mármol o yeso—, se dirá que el ácido discierne entre las especies los rasgos característicos de un género? Ahora bien, no hay diferencia esencial entre la operación por la que este ácido obtiene la sal de su base y el acto de la planta que extrae invariablemente de los suelos más diversos los mismos elementos que deben servirle de alimento. Dad ahora un paso adelante; imaginad una conciencia rudimentaria como pueda ser la de la ameba que se agita en una gota de agua: el animalillo microscópico se dará cuenta de la semejanza, y no de la diferencia, de las diversas sustancias orgánicas que puede asimilar. En suma, se sigue del animal a la planta, de la planta a los más simples seres conscientes, del animal al hombre, el progreso de la operación por la que las cosas y los seres aprehenden en su contorno lo que les rodea, lo que les interesa prácticamente, sin que tengan necesidad de abstraer, simplemente, porque el resto del contorno permanece sin asidero para ellos: esta identidad de reacción en acciones superficialmente diferentes es el germen que la conciencia humana desenvuelve en ideas generales [...]. No es necesario seguir aquí a la inteligencia en el detalle de esta construcción. Limitémonos a decir que el entendimiento, imitando el trabajo de la naturaleza, ha montado, él también, aparatos motores, esta vez artificiales, para hacerlos responder, en número limitado, a una multitud ilimitada de objetos individuales: el conjunto de estos mecanismos es la palabra articulada. (MM, 299, 177 y 179)

La memoria, al promover el proceso del reconocimiento, genera una indeterminación que impulsa un progreso que va del sostenimiento de las cualidades notables hacia la creación de las funciones de la individualización y la generalización. La indeterminación de la memoria da lugar a una com-

plejización de las funciones adaptativas que hace de la individualización y la generalización y, en última instancia, de la categoría del espacio en el que éstas se fundan, vías para asegurar la atención a la vida.

La forma del espacio aparece como producto de un proceso creativo y evolutivo que presenta a la indeterminación de la memoria como su motor interior.

Para Bergson la categoría del espacio, al igual que cualquier otra función adaptativa, está vuelta a la acción. Ésta es un medio para instrumentalizar el entorno en el que el cuerpo se desenvuelve y ponerlo a su servicio. Por ello, la razón y el lenguaje, al articularse en la propia categoría del espacio, no tienen como fin el ámbito de una especulación pura y desinteresada de las exigencias de la sobrevivencia inmediata. Por el contrario, en la medida que resultan una expresión del proceso de la adaptación, son esencialmente utilitarios.

La génesis de la inteligencia y el lenguaje determina su intencionalidad adaptativa y su destino eminentemente utilitario.

Es en el contexto de estas concepciones que Bergson reconoce en la filosofía crítica kantiana la correcta determinación del papel de la razón en la fundamentación del conocimiento científico.

Bergson señala que Kant acierta al realizar una crítica a una razón que se ha vuelto hacia la especulación, cuando su dominio natural es la experiencia. Para Bergson la razón fracasa al tratar de solucionar problemas puramente teóricos cuando su vocación propia es un dominio empírico que puede ser puesto a disposición del proceso de la adaptación, gracias a una representación que tiene como fundamento a la categoría del espacio.

Bergson retoma las exigencias críticas kantianas de limitar a la razón al ámbito de la experiencia y las interpreta según sus propios planteamientos metafísicos relativos a la forma misma de la razón como instrumento adaptativo:

La impotencia de la razón especulativa, tal como lo ha mostrado Kant, no es quizá, en el fondo, otra cosa que la impotencia de una inteligencia sujeta a ciertas necesidades de la vida corporal y que se ejercita sobre una materia que ha sido preciso desorganizar para la satisfacción de nuestros deseos. Nuestro conocimiento de las cosas

plejización de las funciones adaptativas que hace de la individualización y la generalización y, en última instancia, de la categoría del espacio en el que éstas se fundan, vías para asegurar la atención a la vida.

La forma del espacio aparece como producto de un proceso creativo y evolutivo que presenta a la indeterminación de la memoria como su motor interior.

Para Bergson la categoría del espacio, al igual que cualquier otra función adaptativa, está vuelta a la acción. Ésta es un medio para instrumentalizar el entorno en el que el cuerpo se desenvuelve y ponerlo a su servicio. Por ello, la razón y el lenguaje, al articularse en la propia categoría del espacio, no tienen como fin el ámbito de una especulación pura y desinteresada de las exigencias de la sobrevivencia inmediata. Por el contrario, en la medida que resultan una expresión del proceso de la adaptación, son esencialmente utilitarios.

La génesis de la inteligencia y el lenguaje determina su intencionalidad adaptativa y su destino eminentemente utilitario.

Es en el contexto de estas concepciones que Bergson reconoce en la filosofía crítica kantiana la correcta determinación del papel de la razón en la fundamentación del conocimiento científico.

Bergson señala que Kant acierta al realizar una crítica a una razón que se ha vuelto hacia la especulación, cuando su dominio natural es la experiencia. Para Bergson la razón fracasa al tratar de solucionar problemas puramente teóricos cuando su vocación propia es un dominio empírico que puede ser puesto a disposición del proceso de la adaptación, gracias a una representación que tiene como fundamento a la categoría del espacio.

Bergson retoma las exigencias críticas kantianas de limitar a la razón al ámbito de la experiencia y las interpreta según sus propios planteamientos metafísicos relativos a la forma misma de la razón como instrumento adaptativo:

La impotencia de la razón especulativa, tal como lo ha mostrado Kant, no es quizá, en el fondo, otra cosa que la impotencia de una inteligencia sujeta a ciertas necesidades de la vida corporal y que se ejercita sobre una materia que ha sido preciso desorganizar para la satisfacción de nuestros deseos. Nuestro conocimiento de las cosas

no sería ya relativo a la estructura fundamental de nuestro espíritu, sino solamente a sus hábitos superficiales y adquiridos, a la forma contingente que retiene de nuestras funciones corporales y de nuestras necesidades inferiores. (MM, 321, 205)

Kant somete a la razón pura a una crítica por la cual ésta se retira de la esfera de la especulación y reconoce a la experiencia como su adecuado dominio. Según Bergson este aspecto de la crítica kantiana es certero, porque la razón es esencialmente utilitaria, pues se articula en una espacialidad que tiene como finalidad representar a la naturaleza para manipularla y colocarla a disposición del cuerpo como centro de acción.

Bergson da cuenta de la categoría del espacio en términos de un producto tardío del proceso evolutivo. La cualidad notable de los animales poco complejos se traduce en el espacio homogéneo o en la extensión geométrica que permite al hombre dar razón de los objetos según sus magnitudes y proporciones con el cometido de instrumentalizarlos y ponerlos al servicio de la adaptación. La oscura aprehensión de una cualidad notable que le permite a un hongo absorber los nutrientes microscópicos del continuo de la tierra en la que vive, es en el hombre el espacio vacío que le posibilita disecar y formalizar los progresos y los procesos en los que se articula su medio, para determinarlos como multiplicidades inmóviles, homogéneas y divisibles, características éstas que facilitan su manipulación.

Ahora bien, a pesar de que Bergson reconoce a Kant la justeza de su concepción de la razón, le reclama que abusa de las bondades de su crítica pues a partir de ella impulsa a la razón misma a realizar una ilegítima determinación de ciertos objetos que no le competen, como lo son la libertad o la propia materia. Según Bergson, Kant se excede en los alcances de sus planteamientos críticos cuando determina a la materia como un fenómeno que se realiza en la forma del espacio homogéneo, o, como hemos visto, cuando define negativamente a la libertad como nómeno inaccesible a la experiencia inmediata.

Kant extrapola la función de su filosofía crítica en la medida que en su planteamiento la razón da lugar a un falso y dogmático empirismo que se atribuye ilegítimamente a sí mismo todo horizonte posible de conocimiento,

y confunde la forma de sus objetos con la del espacio homogéneo. Kant al reducir la legitimidad de toda aprehensión a los límites y la forma establecidos por el sujeto trascendental, no reconoce la forma del yo como duración y libertad, ni la de la materia como imagen extensiva, y los determina, en cambio, como nómeno o fenómeno respectivamente, ambos, como formas que cobran significación sólo en función del espacio mismo.

Kant, al no seguir la génesis de la razón y no reconocer su carácter eminentemente utilitario, la hace determinar arbitrariamente objetos que no están en el terreno de su jurisdicción.⁶⁶

La materia no es un fenómeno que se realice en la forma del espacio, ni en una extensión geométrica inmóvil. Ésta presenta una naturaleza peculiar que no se identifica con las formas puras de la sensibilidad ni con ningún concepto del entendimiento. Kant no sólo no reconoce la forma de lo inextensivo como duración y libertad, sino tampoco la de la materia extensiva en tanto movimiento continuo y homogéneo, pues articula su concepción de la razón en una perspectiva dogmática que tiene a la categoría del espacio como criterio fundamental y por la cual la propia razón reniega de su carácter estrictamente utilitario:

El artificio de este método consiste simplemente, en suma, en distinguir el punto de vista del conocimiento usual o útil del conocimiento verdadero. La duración en que nos vemos actuar y en la que es útil que nos veamos, es una duración cuyos momentos se disocian y se yuxtaponen; pero la duración en que actuamos es una

66 Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 83: "Bergson cree que Kant hubiera evitado este estatismo, si hubiera hecho la crítica genética de la ciencia y de la razón [...]. Lo que Bergson reprocha aquí a Kant es no haber sido Bergson, no haber hecho la génesis de la ciencia y de su instrumento, la razón; haber limitado sus investigaciones al dinamismo ideal y normativo del pensamiento, tal como éste debe desarrollarse para legitimar la ciencia. Kant no busca tanto si el conocimiento es posible, sino cómo es que éste es posible; no se pregunta si no hay otras formas de conocimiento".

Cfr., Revilla Guzmán, C., "Intuición y metafísica. Anotaciones a la crítica de Bergson a Kant", *Ann. Sem. Meta*, 1984 (19), 195-213.

Cfr., Sánchez Venegas, J., "La insuficiencia de la inteligencia en H. Bergson", *Pensamiento*, 1986 (42), 432-457.

duración en que nuestros estados se resuelven los unos en los otros, por lo cual debemos esforzarnos por volvernos a colocar mentalmente en el caso excepcional y único en que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir, en la teoría de la libertad.

¿Es aplicable un método de este género al problema de la materia? La cuestión radica en saber si, en esta 'diversidad de fenómenos' de que ha hablado Kant, la masa confundida en tendencia extensiva podría ser aprehendida de este lado del espacio homogéneo sobre el que se aplica y por intermedio del cual la subdividimos —lo mismo que nuestra vida interior puede separarse del tiempo indefinido y vacío para convertirse en duración pura—. Ciertamente, resultaría quimérica la empresa de liberarse de las condiciones fundamentales de la percepción exterior. Pero la cuestión consiste en saber si ciertas condiciones que tenemos de ordinario por fundamentales, no atañerían al uso que hemos de hacer de las cosas, al partido práctico que hemos de hacer de las cosas, más que a su conocimiento puro. Particularizando, y en lo que concierne a la extensión concreta, continua, diversificada y al mismo tiempo organizada, se puede poner en duda que sea solidaria del espacio amorfo e inerte que la sostiene, espacio que dividimos indefinidamente, en el que cortamos figuras de manera arbitraria y en el que el movimiento mismo, como decíamos en otro lugar, sólo puede aparecer como una multiplicidad de posiciones instantáneas, que nada aseguraría en él la cohesión del pasado y del presente. Podríamos, pues, en cierta medida separarnos del espacio sin salir de la extensión, y habría entonces un retorno a lo inmediato, porque percibimos de veras la extensión, en tanto que no hacemos otra cosa que concebir el espacio a la manera de un esquema. (MM, 322, 207)

Kant representa a los ojos de Bergson el fracaso de una filosofía crítica que por no darse por satisfecha con los hallazgos en cuanto al establecimiento de los límites de la razón, termina por excederse al colocar a la razón misma como horizonte único de verdad y como principio de la determinación de objetos que están fuera de su alcance, como lo son la duración y la propia materia. La razón por su origen está vuelta a la acción y a garantizar el cabal despliegue del proceso de la adaptación. Ésta no tiene por qué desplazarse hacia el ámbito de la fundamentación de una objetividad que aparece como criterio exclusivo de conocimiento y de verdad, ni hacia la determinación arbitraria de objetos como el tiempo en estado puro o la materia como conciencia virtual y repetición, que están fuera de su espectro de comprensión.

Así como en *El ensayo* subraya Bergson la falsa primacía del espacio sobre el tiempo como vía para dar cuenta de la forma del yo, en *Materia y memoria* señala esa misma falsa primacía del espacio, sólo que respecto a la determinación de la materia. Bergson promueve una crítica a toda falsa comprensión de la materia, ya que sólo de este modo resulta posible señalar su naturaleza efectiva y dar cuenta del vínculo que establece con la memoria.

La materia no es la extensión cartesiana ni el fenómeno kantiano que se ordena en el espacio sobre el que se desarrolla la geometría. Al igual que el yo fundamental no es el espíritu refractado por el espacio en el que se fundan las perspectivas de la psicofísica y el determinismo, la materia no es la pura extensión lógico-geométrica que se limita en partes aisladas y homogéneas según las exigencias de una ciencia moderna que tiene como fin la formalización y la instrumentalización de sus objetos.⁶⁷

Bergson, para hacer más claros estos planteamientos, distingue entre un conocimiento puro e inmediato fincado en la intuición, y otro conocimiento utilitario articulado en una función racional o un lenguaje que tienen al espacio como categoría constitutiva.

La intuición aborda inmediatamente la forma de sus objetos como continuidad indivisible, ya sea como intensidad inextensiva o como mera repetición. La razón y el lenguaje ofrecen de éstos tan sólo una representación fundada en la categoría del espacio que los inmoviliza y los divide, para ser puestos al servicio de la atención a la vida:

67 Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, pp. 38 y 106: “Es verdad que no se puede percibir un objeto más que en el espacio, mientras que el espacio es susceptible de ser aprehendido sin objeto. Pero es verdad también que más allá de los objetos, la materia puede ser aprehendida en la duración, sin ningún esquema espacializante. Sobre el primado del espacio en relación al plano de la acción, Bergson está de acuerdo, pero no en relación con el plano de otra especie de conocimiento [(el intuitivo)], que reprochará a Kant no haber conocido [...]. Bergson identifica la actitud trascendental con el conocimiento contingente y adquirido que la acción y lo vital han impuesto al hombre. De este modo, sugiere que nuestro conocimiento racional no es toda la condición humana, y que lo real podría ser conocido de otra forma, por una intuición que no es sensible ni intemporal”.

Lo que ordinariamente se llama un hecho, no es la realidad tal como aparecería a una intuición inmediata, sino una adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social. La intuición pura, exterior o interna, es la intuición de una continuidad indivisible. (MM, 319, 203)

Bergson distingue entre razón e intuición. La primera brinda un conocimiento que tiene como fin la utilidad. La segunda accede a la forma peculiar de los objetos que se le aparecen inmediatamente como movilidad indivisible y continua. La tensión creativa de la memoria, en su forma más profunda, se identifica con la intuición, en la medida que libera al sujeto de todo conocimiento utilitario, y le permite aprehender inmediatamente el movimiento continuo en la que se determina lo real.⁶⁸

Según Bergson la materia es una continuidad móvil y no una extensión homogénea, inmóvil y divisible. La intuición le revela su movilidad, su continuidad y su indivisibilidad, así como su forma como imagen y conciencia virtual. Toda división de la materia que se tradujera en partes inmóviles e impenetrables es obra de una razón o un lenguaje que tienen una orientación utilitaria, se valen del espacio para determinar las proporciones y los límites de sus objetos, y no atienden al dato inmediato que brinda una experiencia fundada en la intuición.

Bergson irónicamente identifica a la propia función racional con la imaginación, mostrando así la incapacidad de ésta para aprehender una movilidad que se aparece inmediatamente a una sensibilidad animada justo por la intuición:

Pero no deberíamos confundir los datos de los sentidos, que perciben el movimiento, con los artificios del espíritu, que lo recompone. Los sentidos, abandonados a sí mismos, nos presentan el movimiento real, entre dos detenciones reales, como un todo sólido e indiviso. La división resulta ser obra de la imaginación, que tiene por función justamente fijar las imágenes móviles de nuestra experiencia ordinaria, como el relámpago instantáneo que ilumina durante la noche una escena de tormenta. (MM, 325, 211)

⁶⁸ Como dijimos atrás, el análisis de la génesis y la forma de la intuición será analizada en el próximo capítulo, junto con sus implicaciones en la concepción de la forma de la vida.

La materia se determina como repetición no porque aparezca como una serie de simultaneidades que se proyectan sobre el espacio, sino porque es un continuo móvil y homogéneo, que en última instancia se determina como imagen ciega y conciencia virtual. La intuición revela la forma de la materia como repetición y no como una mera yuxtaposición de partes inmóviles y exteriores entre sí.

Es sólo desde la concepción del espíritu como duración y de la materia como repetición o como conciencia virtual que es posible dar cuenta justamente de las relaciones entre ambos. Cualquier confusión de la materia y el espíritu con una materia y un espíritu determinados bajo el fondo del espacio, da lugar a una concepción de éstos que hace imposible establecer su relación positiva.⁶⁹

La ciencia que acompaña al cartesianismo por ejemplo, al fundarse en una preeminencia de la razón sobre la intuición, desemboca en un planteamiento que no puede vincular el cuerpo y el alma, y termina estableciendo un paralelismo entre ellos que está determinado justamente por el patrón de una geometría que tiene al espacio como fundamento.

El paralelismo cartesiano supone una arbitraria proyección de la conciencia y la materia en el fondo del espacio que termina por negar su forma peculiar. La conciencia es memoria que se despliega como duración. La materia es un continuo que se determina como repetición. Éstas presentan una forma completamente asimétrica y se asocian en la constitución del cuerpo como centro de acción. No corren en vías paralelas determinadas por la forma de la extensión geométrica, sin vincularse jamás:

Habría lugar para preguntarse si los hechos, examinados sin prevención, sugieren realmente una hipótesis de este género. Es indiscutible que hay solidaridad entre el

69 Bergson presenta en *Materia y memoria* a la materia como repetición. Esta concepción como ya hemos señalado se verá rebasada en *La evolución creadora* pues en esta obra ésta aparece como intensidad extensiva, es decir, como intensidad negativa que se extiende y se relaja contraviniendo la tendencia creativa de la vida. La ampliación de esta concepción no entorpece los análisis que Bergson realiza sobre su vínculo con la memoria, ni tampoco su caracterización fundamental como imagen y conciencia virtual.

estado de conciencia y el cerebro. La hay también entre el vestido y el clavo al cual está sujeto, porque si arrancamos el clavo, el vestido cae. ¿Diremos por ello, que la forma del clavo dibuja la forma del vestido o que nos permite presentirla de alguna manera? Del mismo modo, de que el hecho psicológico se encuentre unido a un estado cerebral, no puede concluirse en el 'paralelismo' de las dos series psicológica y fisiológica. (MM, 164, 4)

Para Bergson existe una relación entre cuerpo y alma, pero no es aquella de un paralelismo que se funda en la determinación de una materia y un espíritu que fueran como proyecciones de signo contrario de un mismo diseño geométrico. La memoria es el principio de la determinación del cuerpo como centro de acción. Ésta no es el doble pensante de un cuerpo que ha sido cortado bajo el patrón de la pura extensión homogénea.

El paralelismo es resultado de una razón que aborda arbitrariamente la forma del cuerpo y la mente para generar una representación de ellos que niega su forma y su relación peculiar.

De igual manera, toda pretensión científica de hacer de la mente y de la memoria meros epifenómenos del cuerpo es un exceso de una razón que ha hecho de la materia una extensión en la que tiene su principio lo inextensivo. El epifenomenismo materialista es producto de un espacio que ha sustituido la forma positiva de la materia y con base en esta sustitución pretende arbitrariamente señalar la causa extensa de una conciencia inextensiva que, al estar articulada en la duración, se sustrae a la esfera de su influencia.

El epifenomenismo busca derivar la forma de la conciencia a partir de un cuerpo determinado como extensión, cuando no sólo el cuerpo es irreductible a la categoría del espacio, sino también la propia conciencia, la cual guarda respecto a la forma misma del espacio no una diferencia de grado, sino de naturaleza. La conciencia no es un residuo o un efecto de ciertas partículas moleculares, como si éstas fueran la causa física de su pretendida estructura mecánica:

Ahora bien, la esencia de todo materialismo sostiene lo contrario, ya que pretende hacer nacer la conciencia con todas sus funciones sólo del juego de los elementos materiales. Por ello se ve conducido a considerar las mismas cualidades sensibles y

por consiguiente sentidas, como otras tantas fosforescencias cerebrales en el acto de la percepción. La materia, capaz de crear estos hechos de conciencia elementales, engendraría también los hechos intelectuales más elevados. (MM, 219, 75)

Cuando Bergson señala que las lesiones cerebrales no afectan a la memoria, cuando rechaza al determinismo asociacionista y a la psicofísica, parte del dato de una materia y una memoria que poseen cada uno una forma peculiar e irreductible a un epifenomenismo en el que la materia extensa sería la causa de la forma inextensiva de la memoria misma. El vínculo cuerpo-mente no se articula en una relación de causa y efecto de carácter transitivo en la que el yo se constituye como una irradiación o un epifenómeno derivado de una materia extensa que se regula según las leyes de la física.

Mente y cuerpo no corren en líneas paralelas establecidas por las pautas de alguna vertiente de la mecánica, ni se articulan en un epifenomenismo materialista que ve en el cuerpo un objeto de la física y en la mente florecencias diversas de alguna composición molecular.

Bergson niega al mecanicismo en sus formas del paralelismo y el epifenomenismo el derecho de fundamentar toda determinación de la conciencia. Por el contrario, para él, como apunta la experiencia inmediata, la vida en forma de memoria determina a la materia, pues ésta se organiza como cuerpo según la influencia que presenta la memoria misma en tanto indeterminación y poder creativo, que satisface las exigencias del proceso de la adaptación.

Bergson invierte y reformula el planteamiento materialista que ve en los estados de conciencia meros epifenómenos cerebrales, pues señala más bien que toda estructura cerebral (no mecánica, sino efectivamente material) es efecto de un estado de conciencia, en la medida que la memoria constituye al cerebro (en tanto cuerpo) y garantiza su forma como centro de acción:

Pero si se pudiese establecer positivamente que el proceso cerebral no responde más que a una parte muy débil de la memoria, que es su efecto más aún que su causa, que la materia es aquí, como en cualquier otro lado, el vehículo de una acción y no el sustrato de un conocimiento, entonces la tesis que sostenemos se encontraría demostrada sobre el ejemplo que se juzga más desfavorable y la necesidad de erigir el espíritu en realidad independiente acabaría por imponerse. (MM, 220, 77)

Las concepciones epifenomenista y paralelista representan fallidos intentos de dar cuenta de la naturaleza y la relación de la materia y la conciencia, en la medida que colocan al espacio como su fondo explicativo. Es la conciencia el principio de la organización de la materia como cuerpo vivo y no la materia como extensión del fundamento de la determinación del espíritu mismo.

La materia y la memoria no son objetos que se puedan dividir o relacionarse entre sí con base en nociones fundadas en la categoría del espacio, y vean negada por ello su forma propia como duración que existe en sí misma y es independiente del cuerpo, en el caso de la memoria, y como imagen ciega y conciencia virtual, en el caso de la materia.

El cuadro de la representación, según Bergson, no sólo no debe transitar de la lógica y la metafísica a la psicología, sino tampoco a la psicofisiología y a la determinación de la relación mente-cuerpo, de modo que genere un juego de legitimaciones en cadena entre estas disciplinas que pretenda hacer impensable otra explicación diferente a aquella que coloca al espacio como criterio fundamental.

La forma de una materia y una memoria tal como son en sí mismas no se identifican con el espacio y el tiempo espacializado. Como ya hemos señalado, espacio y tiempo espacializado son únicamente funciones adaptativas que la memoria en tanto indeterminación y poder creativo promueve, para garantizar la forma del cuerpo como órgano de atención a la vida.

Bergson señala al respecto:

Espacio homogéneo y tiempo homogéneo no son pues ni propiedades de las cosas, ni condiciones esenciales de nuestra facultad de conocerlas: expresan, en una forma abstracta, el doble trabajo de solidificación y de división que hacemos sufrir a la continuidad móvil de lo real para asegurarnos puntos de apoyo y para fijarnos centros de operación e introducir ahí, en fin, cambios verdaderos, tales son los esquemas de nuestra acción sobre la materia. (MM, 220, 77)

El espíritu, al igual que la materia, es continuidad indivisible. La determinación de éstos según la categoría del espacio homogéneo es un error

derivado de la confusión de las formas propias de la atención a la vida, con la estructura de lo real.

Bergson busca purgar no sólo la comprensión del yo y la memoria como duración de una ciencia moderna que introduce al espacio como principio de su determinación, sino también a la comprensión de la materia, ya que a partir de dicha purga se garantiza tanto su cabal explicación, como la adecuada fundamentación del vínculo que establece con la propia memoria.

Una adecuada concepción de la materia y la memoria revela que entre ellas hay un movimiento continuo que pasa por la percepción, la memoria motriz y la indeterminación de la memoria pura, gracias al que se hace posible el proceso del reconocimiento y la adaptación del organismo a su medio. Materia y memoria no se articulan en un paralelismo riguroso en el que resultarían incomunicables, ni establecen una relación epifenoménica en la que la materia tendría el papel de una causa extensa de carácter transitivo que permaneciera ajena a su efecto cuantificable. Por el contrario, éstos se asocian en un proceso del reconocimiento que se constituye como una forma simple y continua, y se determina como un despliegue intensivo.

La adecuada comprensión de la forma peculiar de la materia y la memoria revela que el despliegue del proceso del reconocimiento como dispositivo para la adaptación es un proceso simple e indivisible que involucra desde la materia como imagen, hasta el recuerdo puro llamado a la acción por la memoria motriz.

Bergson apunta al respecto:

Hemos dicho que partíamos de la idea [imagen-recuerdo], y que la desenvolvíamos en recuerdos-ímagenes auditivos, capaces de insertarse en el esquema motor para recubrir los sonidos oídos. Hay ahí un progreso continuo por el cual la nebulosidad de la idea se condensa en imágenes auditivas distintas, que, todavía fluidas, van a solidificarse en fin en su coalescencia con los sonidos materialmente percibidos. En ningún momento puede decirse con precisión que la idea o que la imagen-recuerdo termina, que la imagen-recuerdo o que la sensación comienza. (MM, 266, 135)

La imagen-materia, la percepción y el recuerdo no resultan formas impenetrables que se yuxtaponen, sino que se engarzan en un movimiento

continuo y circular que da lugar a un proceso de reconocimiento en el que la memoria pura y la memoria motriz, se confunden en una forma simple e indivisible.

El proceso del reconocimiento constituye un progreso y no una cosa. Éste es un desenvolvimiento simple que articula en un movimiento sostenido a la percepción y al recuerdo, y no una forma estática y divisible articulada en un espacio homogéneo que se llenara intermitente con un mundo fenoménico.

Percepción y recuerdo se funden en el proceso del reconocimiento haciendo patente su nexos inmediato en tanto momentos de un despliegue continuo.

Ahora bien, no obstante este planteamiento, como decíamos, Bergson señala que entre la materia y el espíritu, entre el recuerdo y la percepción, no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza, es decir, que a pesar de que existe un vínculo y una relación entre ambos, y de que se asocian en el proceso indivisible del reconocimiento, son esencialmente diferentes y no se puede pasar de una al otro sin verificar un cambio de dominio o región de lo real. A pesar de que el proceso del reconocimiento señala que el recuerdo y la percepción se engarzan en un movimiento simple y continuo, éstos son irreductibles entre sí, ya que se constituyen como expresiones de los principios fundamentales e independientes de la materia y la memoria.

Algunos comentarios de Bergson respecto a la filosofía de Berkeley son ilustrativos al respecto.

Bergson, a pesar de que reconoce a Berkeley la importancia de su crítica al mecanicismo y de su concepción de una materia preñada de cualidad no articulada en el espacio homogéneo, señala que este autor identifica arbitrariamente a la materia con la memoria, a la percepción con el espíritu mismo, cuando en realidad pertenecen a órdenes que resultan inconmensurables.

Para Bergson la memoria es inextensiva y la materia es extensiva, por lo que no pueden identificarse aun cuando la materia misma sea irreductible a la forma derivada de su proyección en el fondo del espacio y tenga un

carácter cualitativo producto justo de la propia duración que la moviliza y la organiza en cuerpos capaces de obrar.

En ese sentido Bergson señala:

Un gran progreso realizó la filosofía el día en que Berkeley estableció, contra los *mecanical philosophers*, que las cualidades secundarias de la materia tienen al menos tanta realidad como las cualidades primarias. Su error consistió en creer que por esto era preciso transportar la materia al interior del espíritu y hacer de ella una pura idea. Sin duda, Descartes alejaba demasiado de nosotros la materia cuando la confundía con la extensión geométrica. Pero, para aproximarla a nosotros, no había necesidad de hacerla coincidir con el espíritu. (MM, 162, 2)

Bergson valora la importancia del planteamiento berkeleyano en la medida en que éste pone en crisis una concepción de la materia como pura extensión que había negado la posibilidad de darle densidad ontológica a las cualidades secundarias. Para Berkeley la materia acoge una forma cualitativa que no puede ser obviada por una representación fundada en la categoría del espacio homogéneo y, por ello, Bergson saluda su doctrina. Sin embargo, Bergson deplora en este autor la vía para llevar a cabo la fundamentación de esta concepción: la arbitraria identificación de la imagen-materia y la imagen-conciencia, del dato sensible y el espíritu.

Según Bergson Berkeley se excede en sus planteamientos, pues no ve que la materia y la memoria, que el recuerdo y la percepción, no pueden ser aspectos o momentos de una misma forma, pues entre ellas no hay una diferencia de grado, sino más bien de naturaleza. La memoria es duración. La materia es esencialmente repetición.

Ahora bien, llegados a este punto podemos preguntar: ¿cómo se relaciona la materia con la memoria y el cuerpo con el espíritu?, ¿cuál es la forma del paso de lo extensivo a lo inextensivo, de la repetición a la duración, que hace posible el propio proceso del reconocimiento?

Bergson desde el inicio de *Materia y memoria* ha sostenido una concepción de estos términos que posibilita su acercamiento y su conexión.

La materia es una intensidad extensiva, una continuidad que se determina como tal en el movimiento homogéneo que la atraviesa y la constituye.

La materia es imagen, pero una imagen ciega y opaca capaz de proporcionar percepción y conciencia sólo en el momento en que la memoria, aun en grado ínfimo, como en el átomo o en el electrón, le sirve de pantalla.

La materia en tanto intensidad extensiva reverbera sin cambiar, es vibración constante que se determina como un deslizamiento permanente y homogéneo. La materia es repetición, pues se articula en un movimiento idéntico a sí mismo que no constituye ningún proceso creativo. Bergson apunta el respecto:

La materia se resuelve así en conmociones innumerables, todas enlazadas en una continuidad ininterrumpida, todas solidarias entre sí, y que corren en todos sentidos como otros tantos escalofríos (MM, 343, 234)

La materia es una tendencia homogénea y un movimiento continuo. Ésta resulta un dominio cruzado y constituido por innumerables transparencias homogéneas y borrosas, las cuales se constituyen como repeticiones que se resuelven en imágenes mudas o conciencia virtual.

La materia aparece como una vibración continua y lineal que, en tanto no presenta memoria, no permite una relación inmanente y activa de su pasado sobre su presente que desemboque en un proceso expresivo creador de formas inéditas.⁷⁰

El espíritu por su parte, al ser intensidad, es también movimiento, pero no un movimiento homogéneo y repetitivo. Éste es una continuidad móvil capaz de variar su despliegue debido a que se articula en una memoria

70 Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 220: “La materia es interrupción, ausencia más que presencia. Es verdad que esta negación no es la nada pura y simple. Tres veces en *Materia y memoria* Bergson anuncia, en términos que podrían parecer un poco enigmáticos, que la materia es una suerte de conciencia anulada, ‘una conciencia en la que todo se equilibra, se compensa y se neutraliza’: en la naturaleza material acciones y reacciones, siendo siempre iguales entre ellas, se impiden unas a otras ‘hacer salida’, se tienen recíprocamente malogradas. Se compararía de buen modo la nulidad de la materia y la pesantez del aire: fuerzas iguales, se ejercerían en todas direcciones a la vez, se anularían mutuamente. Pero hay una gran diferencia entre esta gravedad latente y el imponderable absoluto”.

que presenta tensión. La memoria permite lanzar al pasado sobre el presente, reconstituyendo al presente mismo, dándole una forma móvil y creativa, lanzándolo a un futuro novedoso e imprevisto.

El espíritu es memoria y tensión, y justamente por ello es capaz de concentrarse para profundizar su curso y aprehenderse a sí mismo en tanto duración y poder creativo, o de relajarse para generar una serie de movimientos que constituyen el principio de los hábitos motrices.

Bergson apunta al respecto:

De manera general nos parece que en la mayor parte de los casos el estado psicológico desborda enormemente el estado cerebral. Quiero decir que el estado cerebral no dibuja más que una pequeña parte suya, la que es capaz de traducirse por movimientos de locomoción [...]. De este modo, nuestro estado cerebral contiene más o menos de nuestro estado mental, según tendamos a exteriorizar nuestra vida psicológica en acción o a interiorizarla en conocimiento puro.

Hay pues, en fin, tonos diferentes de vida mental, y nuestra vida psicológica puede representarse a alturas diferentes, unas veces más cerca, otras más lejos de la acción, a tenor del grado de nuestra atención a la vida. Esta es una de las ideas directrices de la presente obra, la misma que ha servido de punto de partida a nuestro trabajo. (MM, 165, 6-7)

El espíritu es una memoria que se articula en la duración. Debido a su capacidad de tensión, presenta grados de concentración o relajación que producen su intensificación en tanto proceso creativo y conciencia o una distensión que manifiesta su cercanía a la atención a la vida. La memoria presenta una tensión que señala su concentración como conciencia actual o su relajación como hábito motor y automatismo reflejo. La memoria es una duración variable que por su tensión constitutiva determina su ámbito expresivo y la orientación de su poder creativo.

Ahora bien, es precisamente esta tensión de la memoria el principio que posibilita dar cuenta de su relación con la materia.

La tensión de la memoria le permite a ésta distenderse para establecer un movimiento idéntico al de la materia misma y sobreponérsele, fundirse

con ella, contraerse, apropiársela y transformarla al condensarla y recortarla de la tendencia repetitiva a la que pertenece originalmente. La memoria se relaja, se empalma en el ritmo hueco de la materia para transcurrir con ella y se contrae robándole sus imágenes para articularlas en la forma dinámica y creativa de la duración.

La materia y la memoria se vinculan porque la memoria, al distenderse al punto de parecer pura repetición, puede tomar el movimiento de la materia misma para contraerse y cambiar el destino de ésta justamente como repetición a un proceso creativo irrepetible e impredecible. La tensión es el principio que hace posible a Bergson establecer un común denominador entre las intensidades extensivas y las intensidades inextensivas, de manera que puedan constituir una forma simple, aunque sean esencialmente diferentes.

Las imágenes de la materia, bajo la influencia de la memoria que las condensa, dan lugar a cuerpos vivos capaces de percibir. La memoria es una curva en espiral que toca por su tangente a la recta móvil de la materia para reorientarla e incorporarla en su movimiento peculiar.

En este sentido Bergson afirma:

Por el contrario, en una percepción extensiva sujeto y objeto se unirían de antemano, consistiendo el aspecto subjetivo de la percepción en la contracción que opera la memoria y confundándose la realidad objetiva de la materia con las conmociones múltiples y sucesivas en las que se descompone interiormente esta percepción. (MM, 217, 73)

La memoria presenta grados de tensión a través de los cuales enfoca y delimita diversos dominios de la materia para recortarlos, absorberlos en su dinámica y su ritmo propio y determinarlos como cuerpos vivos capaces de percibir y reaccionar conforme esas percepciones.

La materia se vincula con la memoria en la medida en la que esta última, por la tensión en la que se constituye, posibilita la transformación de la repetición continua de aquélla en un cuerpo capaz de realizarse en el binomio percepción/reacción.

La memoria temporaliza y vivifica a la materia al tomar sus imágenes extensivas y articularlas en la duración. La tensión de la memoria es como un dínamo inextenso que enrosca a la materia y organiza desde la superficie de un cuerpo, hasta sus galaxias interiores.⁷¹

En este contexto, Bergson pone énfasis en que la diferencia y el vínculo entre la materia y la memoria, entre el cuerpo y el espíritu no se finca en el espacio, sino en el tiempo.

El espíritu es diferente a la materia, pues mientras ésta vibra, por decirlo así, linealmente, deslizándose en la mera repetición, el espíritu por su tensión y su duración constitutiva recae constantemente sobre sí mismo, generando una hélice creativa en la que se funden y se revelan las imágenes-conciencia en las que se constituye como tal. El espíritu es tiempo, creación y conciencia. La materia es un puro presente homogéneo que se repite indefinidamente.

Ahora bien, como decíamos, gracias a la tensión que lo caracteriza, el espíritu mismo puede volver su rostro no sólo hacia su propio despliegue,

71 Cfr., Angèle Kremer-Marietti, "Física y metafísica del ritmo", p. 138: "Al igual que el empleo del término *imagen*, el empleo del término ritmo por Bergson deja suponer un común denominador de diversos caracteres descriptivos del hombre y de la naturaleza, al mismo tiempo que una intercomunicación de diversos movimientos del universo, incluida la posibilidad real de un intercambio recíproco generalizado entre organizaciones que no obstante resultan heterogéneas".

Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 88, donde se hacen patentes tanto los excesos del formalismo kantiano y del empirismo berkeleyano, como la progresión de la materia a la duración fundada en la noción de tensión de la memoria: "Lo que los *Datos inmediatos* habían hecho por el tiempo, *Materia y memoria* lo hacen por el espacio y la materia. Sobre este punto también, el desarrollo bergsoniano nos coloca el absoluto en el devenir. En efecto, ¿por qué estaríamos separados de él? ¿Por qué estaríamos en penitencia separados de lo real? ¿Cómo Kant no se ha sorprendido de la inverosimilitud de este formalismo generalizado, tanto especulativo como práctico? Es al conducir la percepción de manera gradual, y al conducir la aprehensión del yo de manera gradual, que Bergson descubre la progresión del espacio a la extensión, así como había descubierto la progresión de la vida en lo psíquico, y del recuerdo-hábito al recuerdo puro. [...] La dilatación progresiva del conocimiento permite situar la materia a medio camino de una separación radical (dualismo cartesiano) y de una absorción en el sujeto (subjetivismo berkeleyano). De la percepción pura a la percepción corriente, después a la ciencia, y de ahí a la metafísica, hay a la vez diferencias de naturaleza y paso por gradación".

descubriéndose como conciencia, sino que puede relajarse y vincularse a la materia misma para dar lugar tanto a los cuerpos como centros de acción, como a la propia percepción. La memoria es capaz de relajar su frecuencia vibratoria –su temporalidad peculiar– para vincularse y reconducir el movimiento homogéneo de la materia. Para Bergson la noción de tensión de la memoria o concentración de la temporalidad es el principio para señalar tanto la diferencia como el nexo inmediato entre la materia y la memoria:

Pero si estos postulados encubren un error común, si hay paso gradual de la idea a la imagen y de la imagen a la sensación, si, a medida que evoluciona así hacia la actualidad, es decir hacia la acción, el estado de ánimo se aproxima más a la extensión, si en fin esta extensión, una vez alcanzada, permanece indivisa y por ello no desdice de ninguna manera la unidad del alma, se comprende que el espíritu pueda constituirse sobre la materia en el acto de la percepción pura, unirse por consiguiente a ella y, sin embargo, distinguirse radicalmente. Se distingue en que es, incluso antes, memoria, es decir la síntesis del pasado y el presente en vista del provenir, en que contrae los momentos de esta materia para servirse de ellos y para manifestarse por acciones que son la razón de ser de su unión con el cuerpo. Teníamos pues razón al decir, al principio de este libro, que la distinción del cuerpo y espíritu no debe establecerse en función del espacio, sino del tiempo. (MM, 354, 247)

La memoria se vincula a la materia porque se relaja, se le sobrepone y toma sus imágenes y, sin embargo, resulta diferente de ella misma, pues se articula justamente en una tensión que la sustrae de la pura repetición en la que ésta se articula. El tiempo variable de la memoria a la vez que sostiene su vínculo con la materia, permite su independencia de ésta.

Bergson, a través de la noción de tensión, establece un puente entre la materia y el espíritu que hace posible tanto la continuidad entre ambos términos que se verifica en el proceso del reconocimiento, como su radical separación e independencia. La tensión de la memoria se traduce en una temporalidad variable que a la vez que posibilita el vínculo entre la materia y la memoria misma, hace patente su radical diferencia de naturaleza.⁷²

72 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 215: “[...] el problema de la unión del alma y del cuerpo debe ser pensado no según el espacio que no es el dato primero, sino según el tiempo. ¿Pensar

En este punto parecería que Bergson, gracias a la noción de tensión de la memoria, lograra dar una cabal fundamentación al carácter dualista de sus planteamientos metafísicos. Debido a la tensión de la memoria este autor separa y diferencia tanto a la materia de la memoria misma, como a la percepción del recuerdo que en el proceso del reconocimiento se articulan en un movimiento simple y continuo. Bergson establece un dualismo en el que el motivo del abismo entre los términos que lo constituyen es afirmado, pues la noción de tensión que no obstante los vincula, los distingue nítidamente.

Para Bergson la noción de tensión es el principio por el cual la memoria se diferencia de la pura repetición de la materia, ya que por ella contrae el pasado en el presente y desata un proceso espontáneo y creativo que contrasta con la inercia y la necesidad en la que la materia misma se despliega:

Indudablemente, en fin, el universo material mismo, definido como la totalidad de las imágenes, es una especie de conciencia, una conciencia en la que todo se compensa y se neutraliza, una conciencia de la cual todas las partes eventuales, equilibrándose unas y otras por reacciones siempre iguales a las acciones, se impiden recíprocamente la salida. Pero para tocar la realidad del espíritu, es necesario colocarse en el punto en que una conciencia individual, prolongándose y conservando el pasado en un presente que se enriquece con él, se sustrae así a la ley misma de la necesidad, que quiere que el pasado se suceda sin cesar a sí mismo en un presente que le repite simplemente en otra forma, y que todo transcurra siempre. Al pasar de la percepción pura a la memoria, abandonábamos definitivamente la materia por el espíritu. (MM, 365, 264)

en el tiempo es más fecundo que pensar en el espacio? Pensar según el espacio, es condenarse al dualismo vulgar que opone, por un lado la materia como pura cantidad, y al espíritu como conjunto de cualidades inextensivas por otro. Bergson deduce rápidamente las aporías de este punto de vista que conoce su hora de gloria con Descartes. Por ejemplo, como no hay ningún medio de deducir las cualidades sensibles presentes en el alma de una materia que no es más que un espacio continuo, [Descartes] se ha arrinconado en la hipótesis del paralelismo psicofisiológico [...]

Cfr., Merleau-Ponty, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Brain et Bergson*, Vrin, Paris, 1978.

Cfr., asimismo, Worms, Frédéric, *L'âme et le corps, Bergson*, Hatier, Paris, 1992.

Pareciera que Bergson brinda a su concepción metafísica un sólido sostén dualista en el que la materia y la memoria guardan justamente una diferencia de naturaleza y no de grado. La tensión de la memoria le permite a ésta relajarse, tomar las imágenes de la materia para nutrirse de ellas, así como contraerse abandonando a la materia misma para afirmarse como pura duración. La memoria presenta una tensión constitutiva y en esa medida puede tanto relajarse para vincularse con la materia y absorber sus imágenes, como contraerse y desplegarse en una duración creativa que no guarda relación alguna con ésta que se articula como mera repetición.

Materia y memoria aparecen como términos cualitativos o polos intensivos que aunque se vinculan, resultan radicalmente diferentes entre sí.⁷³

De este modo, como decíamos, la libertad se constituye como una duración que una vez que ha absorbido las imágenes de la propia materia, se repliega dejándola a un lado y se desenvuelve manifestando plenamente su carácter creativo. La noción de tensión hace posible una comprensión de la libertad desde una óptica dualista, en la medida que señala la doble relación de vínculo y exclusión por la que la duración dota su forma de contenido al tomar las imágenes de la materia y se separa de ésta para expresarse como intensidad inextensiva que es causa de sí. El grado de profundidad y tensión de la memoria permite no sólo la completa adaptación del organismo a su medio, sino también la actualización de una conciencia que niega y se desliga del propio cuerpo, para manifestarse como una duración que se resuelve como libertad. La libertad es consecuencia del doble cambio de ritmo operado por la memoria: del organismo frente a la duración exterior, y de la memoria como proceso creativo frente al propio organismo.

73 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 214: "De todas formas, lo esencial está dicho: la unión del alma y del cuerpo es la unión de totalidades cualitativas; habrá pues, es uno de los aspectos de la unión del alma y del cuerpo, paso gradual de la idea a la imagen, de la imagen a la sensación [...]. El estado de alma se aproxima (por la mediación de los esquemas ideo-motores) a la actualidad del cuerpo, es decir a la extensión. Y sin embargo, siguiendo la teoría de la percepción pura, el espíritu [...] no deja de distinguirse de la extensión puesto que es memoria".

A pesar de que el organismo nutre a la duración con imágenes diversas, se determina tan sólo como un instrumento que una vez que ha cumplido su función, impide el cabal despliegue de la memoria como libre albedrío. Como hemos señalado, Bergson ve la independencia entre cuerpo y memoria como condición de posibilidad de la libertad. En este sentido determina al cuerpo como un obstáculo que debe ser salvado para que la memoria se tome a sí misma y dé completo cumplimiento a su forma. Tal es la conclusión del capítulo III de *Materia y memoria*, en el que Bergson cita a Ravaisson:

En este sentido el cerebro contribuye a evocar el recuerdo útil, pero, más todavía a alejar provisionalmente todos los demás. No vemos cómo la memoria podría alojarse en la materia; pero comprendemos bien –según la frase profunda de un filósofo contemporáneo–, que ‘la materialidad coloca en nosotros el olvido’. (MM, 315, 198)

Bergson enmarca su concepto de libertad en un dualismo en el que materia y memoria, a la vez que se vinculan de modo que la memoria se nutre e incrementa su indeterminación, se separan reflejando la independencia de la memoria misma. En este dualismo los cuerpos son condición necesaria, mas no suficiente, para que la propia memoria pueda ganar su autonomía y su radical diferencia de naturaleza respecto de la materia, en suma, la actualización de su forma justamente como una duración que se resuelve como conciencia y voluntaria autodeterminación.

El dualismo bergsoniano articula una metafísica en lo que lo real se constituye como una conquista de libertad. Lo real aparece como un proceso creativo constante que da lugar a cuerpos cada vez más complejos, cada vez mejor adaptados a su medio, es decir, cada vez en una mejor disposición para hacer patente la libertad o la espontaneidad creativa que implica la indeterminación y la completa expresión de su memoria inextensiva e intensiva. La serie de los seres apunta a la formación de organismos lo suficientemente complejos y adaptados a su medio para servir de punto de apoyo a una vida que se independiza de la materia y puede hacer actual su forma como libre espontaneidad.

Ahora bien, no obstante estos planteamientos, pareciera que el propio carácter dualista del planteamiento metafísico de Bergson no encuentra una cabal formulación, ya que la noción de tensión no basta para hacer de la diferencia entre materia y memoria una diferencia de naturaleza, sino sólo de grado.

Bergson ve en la materia no sólo una serie de repeticiones que dan lugar a un continuo homogéneo, sino un dominio vivo y una conciencia virtual presta a actualizarse, por lo que su forma como imagen ciega y muda se contrae y se transmuta, y de ser repetición, aparece precisamente como duración e intensidad inextensiva.

La materia no es pura repetición instantánea, sino que está viva y va revelando y actualizando la conciencia virtual que su naturaleza supone, de modo que expresa su propia forma como indeterminación y poder creativo. La materia viva se sustrae a la pura repetición y desata un proceso creativo por el que revela y manifiesta la conciencia que implica su forma. La duración aparece como el vuelo y la contracción de una materia viva que ha logrado vencer a la oscura necesidad, y ha actualizado las imágenes en las que se constituye.

Recordemos algunas consideraciones de la materia en tanto movimiento homogéneo:

Nos colocamos pues de una vez en el conjunto de las imágenes extensas, y en este universo material percibimos precisamente centros de indeterminación, característicos de la vida. Para que las acciones iluminen estos centros, es preciso que los movimientos o influencias de las otras imágenes sean por una parte recogidas, por otra utilizadas. La materia viva, en su forma más simple y en estado homogéneo, cumple ya esta función. (MM, 211, 65)

La materia viva presenta un poder creativo por el cual actualiza su naturaleza en tanto imagen y conciencia virtual para traducirla tanto en una memoria motriz que produce reacciones reflejas, como en una duración que da lugar a su manifestación justamente como conciencia actual o revelada. Es sólo en tanto imagen-materia actualizada que la memoria satisface la indeterminación que la caracteriza y despliega su forma como conciencia y duración.

La conciencia radica en la materia, puesto que ésta presenta en una forma simple las imágenes y la vida que hacen posible el despliegue y la actualización creativa en la que la conciencia misma se determina como tal.

De este modo, materia y memoria aparecen como polos complementarios del despliegue simple y la contracción de una vida que florece como libertad.

La tensión y la concentración de la memoria es la manifestación de una materia viva por la que se explica la iluminación de sus imágenes, la actualización de su conciencia, el despliegue de su poder creativo y la determinación de su forma como causa de sí. La noción de tensión apoya justamente un monismo metafísico en el que se explica la noción de libertad, pues resulta la forma de la materia viva que al ir actualizando su conciencia virtual va dando lugar a la expresión de su poder creativo y a una duración que aparece como capacidad de autodeterminación.

La noción de materia como imagen y conciencia virtual no puede ser excluida de la determinación de la noción de libertad, ya que no hay duración-memoria que no tenga imágenes por contenido, ni conciencia por expresión. La nutrición de la duración por las imágenes de la materia y su manifestación como la actualización de una conciencia virtual que es materia, terminan haciendo de la diferencia precisamente entre materia y memoria no una diferencia de naturaleza, sino de grado.

Bergson señala en este sentido:

Entre la materia bruta y el espíritu más capacitado para la reflexión se dan todas las intensidades posibles de memoria, o lo que es lo mismo, todos los grados de libertad. (MM, 355, 250)

La libertad es una duración que tiene imágenes materiales por contenido. La libertad es una materia que resulta una conciencia virtual actualizada. Materia y memoria aparecen como momentos o aspectos del despliegue simple y continuo de la vida como duración, conciencia y libertad.

Bergson, desde el momento que hace de la materia una conciencia virtual y concibe una duración que se alimenta y se nutre de imágenes materia-

les, ve una diferencia de grado entre la materia y la memoria, pues la libertad que desenvuelve la memoria como conciencia y duración, sólo se determina como tal al actualizarse en la conciencia y las imágenes de la materia.

Bergson, a pesar de que plantea un dualismo, no caracteriza una duración que se manifiesta sin organizar y actualizar una materia en la que justamente reside una conciencia virtual de la que se alimenta y en la que se resuelve como libre albedrío. La noción de tensión no constituye un criterio contundente por el que se pueda acotar la primacía del término memoria en la relación materia-memoria como horizonte del acto libre, de modo que no permite definir el carácter monista o dualista del planteamiento metafísico bergsoniano expuesto en *Materia y memoria*.

De nuevo, parecería que la filosofía de Bergson presenta una contradicción justo en el corazón de su planteamiento metafísico, en la medida que su fundamentación dualista resulta insostenible ya que la noción misma de tensión en la que se pretende articular se determina justamente como el principio de su negación.

La diferencia temporal entre materia y memoria dada por la tensión de la duración es sólo una diferencia de grado y no de naturaleza, ya que la materia misma, al contraerse, da lugar a la propia duración de la cual ella misma representa una degradación. Toda tensión es contracción de una distensión y toda distensión es relajación de una contracción: materia como repetición y memoria como creación no son radicalmente diferentes entre sí, tan sólo representan extremos de una vida que se despliega como duración al contraerse y actualizar la conciencia virtual de su forma como materia viva.

La noción de virtualidad. *Explicatio* y *Natura naturada*

Ahora bien, la aparente contradicción entre las perspectivas monista y dualista en la metafísica de Bergson se diluye en el momento en el que la propia noción de *virtualidad* reordena y completa los planteamientos en los que este autor traba su doctrina.

La noción de virtualidad permite establecer por un lado un horizonte de comprensión en el que los enfoques dualista y monista de la relación materia-memoria dejan de oponerse, pues encuentran cada uno su adecuado nivel de significación. Por otro lado, dicha noción hace expreso el carácter de una vida que es duración, es decir, un ímpetu creativo o una *Natura naturante* que se articula en una manifestación o una *explicatio* peculiar por la que se actualiza y se determina como tal. El concepto de virtualidad hace patente que es sólo al interior de la propia forma monista de la vida que se verifica la diferencia misma de naturaleza entre materia y memoria, pues esta diferencia es la forma en la que se enmarca la expresión del *poder creativo* de la vida que da lugar a ilimitados organismos en los cuales ésta se despliega y se constituye a sí misma. La noción de virtualidad señala cómo la vida, sin perder su forma simple y continua, se actualiza al manifestarse en un dominio formado por ilimitados organismos vivos que difieren en naturaleza, y que tiene como límites de su determinación precisamente la propia diferencia de naturaleza entre materia y memoria.

La noción de virtualidad permite superar la contradicción entre los planteamientos dualista y monista de *Materia y memoria*, y los hace más bien momentos de una concepción más amplia de la vida en tanto poder creativo y conciencia que sólo se constituye en su propia manifestación activa. Monismo y dualismo resultan enfoques o perspectivas complementarios que dan cuenta de la forma del despliegue simple y creativo en el que la vida actualiza la libertad que su naturaleza supone.

Para ver esto más de cerca, revisemos las nociones de *posibilidad y realidad* con las cuales Bergson contrasta su noción de virtualidad.

Bergson a lo largo de los análisis de *El ensayo y Materia y memoria* ha hecho patente que la duración es un movimiento peculiar, irrepetible e impredecible. La duración se constituye en su propio despliegue singular, pues presenta una forma en la que su pasado determina su presente, dotándolo de un carácter creativo y espontáneo, lanzándolo a un futuro inédito. No obstante este carácter irrepetible e impredecible, la duración se ve distorsionada por una representación fundada en una espacialidad que la descompone en

movimientos fijos y exteriores entre sí, y que se relacionan a partir de causas primeras o finales. De este modo la duración pierde su carácter creativo y espontáneo, pues su forma se ve sustituida por ilimitadas yuxtaposiciones que al seguir precisamente la pauta de ciertas causas de carácter transitivo, presentan justo *repetibilidad* y *previsibilidad*. La categoría del espacio que tiene como dominio adecuado la atención a la vida, determina ilegítimamente la duración, de modo que niega su forma efectiva y peculiar y la sustituye por una estructura discontinua en la que privan las características propias de las multiplicidades cuantitativas.

En este contexto es que las nociones de *posibilidad* y *realidad* se hermanan con aquellas de repetibilidad y previsibilidad, pues aparecen también como negación de la naturaleza de una vida que precisamente en la noción de virtualidad, encuentra la cabal expresión de su forma como despliegue creativo repetible e imprevisible.

Posibilidad y realidad se determinan como tales en tanto el movimiento de la duración es desfigurado al proyectarse en el cuadro de la representación. Lo posible es la promesa atribuida a 'lo real' en tanto representación. Lo 'real' es la constatación del cumplimiento de una promesa hecha por los objetos representados. Realidad y posibilidad son el esquema y la expectativa de una razón que ve en sus propios esquemas una falta que al ser colmada señalaría la realización misma de lo representado justamente como 'realidad'.

La realización de lo posible es producto de una concepción fundada en el espacio homogéneo en la cual un interés específico festeja el cumplimiento de una predicción determinada. La posibilidad constituye una realidad no realizada, una predicción no cumplida y, por ello, la exigencia de una razón que exige una y otra vez a lo representado una determinación que completaría su forma.

El cuadro de la representación, al proyectar sobre el fondo del espacio el continuo de la duración, la descompone arbitrariamente para atribuirle posibilidad y realidad como si la duración misma guardara en potencia aquellas formas previsibles y repetibles que al realizarse la determinarían como duración.

Bergson, para subrayar el sentido de estas reflexiones, señala que el fondo del espacio crea la ilusión de que no sólo lo real es la satisfacción de las promesas de lo posible, sino que lo posible es menos que lo real, es decir, que la posibilidad es menos que lo existente. Por el contrario, lo posible es más que lo real, puesto que se constituye como una operación del espíritu en la cual a la forma de lo real (en tanto representación) se le añade justamente su propia forma como promesa.

Lo posible no es menos que lo real, sino el movimiento de una inteligencia que agrega en lo real como representación un vacío que anuncia el venidero cumplimiento de su forma. Lo posible es más bien más que lo real, pues resulta su última determinación, en tanto hipotética yuxtaposición de partes que complacería a una razón utilitaria.

Lo posible es la proyección en el pasado de las causas que sostienen una representación determinada. Lo posible es lo real más la causa de su realización. La representación ve en el pasado la condición de la realización de su forma como realidad y por ello se concibe a sí misma como cumplimiento de una posibilidad.

La concepción de que la posibilidad precede y es menos que lo real se hace manifiesta sólo cuando el cuadro de la representación logra ocultar por completo a la duración, haciendo verosímiles sus propias ficciones.

Bergson nos dice al respecto:

Pues bien, encuentro la misma ilusión en el caso que nos ocupa. En el fondo de las doctrinas que desconocen la novedad radical de cada momento de la evolución hay muchos malentendidos, muchos errores. Pero hay sobre todo la idea de que lo posible es menos que lo real, y que, por esta razón, la posibilidad de las cosas precede a su existencia. Resultan así representables de antemano y podrían ser pensadas antes de ser realizadas. Pero la verdad es lo inverso. Si dejamos de lado a los sistemas cerrados, sometidos a las leyes puramente matemáticas, aislables porque la duración no muere en ellos, si consideramos el conjunto de la realidad concreta o simplemente el mundo de la vida, y con más razón el de la conciencia, encontramos que hay más, y no menos, en la posibilidad de cada uno de los estados sucesivos que en su realidad. Porque lo posible no es más que lo real con un acto del espíritu que arroja la imagen en el pasado una vez que se ha producido. Pero esto es lo que nos impiden percibir nuestros hábitos intelectuales. (PM, 'Lo posible y lo real', 1339, 109)

Lo real resulta más que lo posible en el momento que la representación sustituye por completo a la duración, y no reconoce su propia forma como mera representación en la que inversamente lo posible es más que lo real, pues supone a lo real mismo en tanto esquema más una falta que anticipa el desenvolvimiento de su forma.

La categoría del espacio, al refractar la forma de la duración, la disocia en una serie de elementos yuxtapuestos de los que se predicen realidad y posibilidad. Realidad y posibilidad aparecen como derecho y revés de un movimiento continuo que ha sido arbitrariamente reordenado en el espacio y ve negada su forma original: Aquiles tiene la posibilidad de rebasar a la tortuga, pues su propia forma real (o representada) es la de la tortuga, más una carencia que en este caso la sitúa siempre detrás de ella.

El cuadro de la representación no aprehende que la duración es un proceso creativo impredecible e irrepetible que se hace en la medida que se despliega, y la reduce en cambio a una posibilidad que contiene la estructura de lo real. Lo real completa lo posible en cuanto representación, pero no le añade nada nuevo, no manifiesta creación alguna, puesto que su forma en tanto posibilidad sólo se determina como tal precisamente en un fondo espacial que deja huecos por llenar, formas que deducir, esquemas que predecir y repetir según una serie de leyes lógicas y causales.

La noción de *virtualidad*, por el contrario, no es una noción articulada en la categoría del espacio y por ello recoge el carácter espontáneo y singular de una vida que se constituye como tal sólo en tanto se *actualiza* en su propio movimiento creativo.

Lo virtual no es lo posible, porque no es predecible y repetible. Lo virtual no es el principio de lo 'real', ya que no es una representación. Lo virtual es vida que sólo en tanto creación se actualiza y se determina como tal. Virtualidad y actualidad expresan la forma de una duración que es en la medida que se hace, trayendo al mundo formas impredecibles y novedosas en las que expresa su naturaleza como poder creativo.

Para Bergson creación e imprevisibilidad son características de una virtualidad que se actualiza y se satisface en su propia manifestación singu-

lar, distinguiéndose de una posibilidad y una realidad predecible y repetible que son formas derivadas de una representación que tiene al espacio como fondo:

En el curso de la gran guerra, diarios y revistas dejaban a un lado a veces las terribles inquietudes del presente para pensar en lo que habría de pasar más tarde, una vez restablecida la paz. Les preocupaba en particular, el porvenir de la literatura. Un día se me preguntó cómo me lo representaba. Declaré, un poco confuso, que no me lo representaba. '¿No percibís al menos, se me dijo, ciertas direcciones posibles? Admitamos que no pueda preverse el detalle, pero como filósofo tendréis una idea del conjunto. ¿Cómo concebís, por ejemplo, la gran obra dramática del mañana?' Me acuerdo siempre de la sorpresa de mi interlocutor cuando le respondí: 'Si supiese cuál va a ser la gran obra dramática del mañana, la haría'. Me di cuenta entonces que [el reportero] concebía la obra futura como encerrada en un armario de posibles; yo debía, de acuerdo con mis relaciones ya antiguas con la filosofía, haber obtenido la llave del armario [...]. *Hamlet* era sin duda posible antes de ser realizado, si se entiende por ello que no había obstáculo insuperable para su realización. En este sentido particular, se llama posible a lo que no es imposible; y de suyo esta no-imposibilidad de una cosas es la condición de su realización. Pero lo posible así entendido no es grado alguno lo virtual, lo idealmente preexistente. Cerrad la barrera, y sabéis que nadie atravesará la vía: no se sigue de esto que podríais predecir quién la atravesará cuando la abráis". (PM, 'Lo posible y lo real', 1339, 110 y 1341, 112)

Lo virtual se opone a lo posible, así como lo espontáneo a lo previsible. La vida posee un carácter virtual en la medida que se constituye en su propia manifestación creativa. La vida se despliega al actualizarse espontáneamente en ilimitadas formas novedosas, impredecibles y singulares. Lo posible por el contrario, es la ilusión de una razón que pretende que los objetos reales tuvieron su causa en una forma anterior a ellos mismos, cuando esta forma sólo es la proyección en el pasado del propio objeto representado, más una carencia que debía ser colmada. Lo real no agrega nada nuevo a lo posible, sino que únicamente resulta el cumplimiento de una predicción fundada en una representación.

La vida disloca y funde en un acto simple y novedoso a lo real y lo posible, pues atraviesa el cuadro de la representación al constituirse en una manifestación que presenta un carácter creativo e impredecible.

La vida es creación, en la medida que aparece como una forma virtual que da lugar a una manifestación espontánea y singular en la que se actualiza y se afirma como intensidad creativa:

Ahora bien, la manifestación del carácter virtual de la duración, la propia afirmación de la vida en tanto vida, se determina precisamente como el despliegue de ilimitados cuerpos singulares que originan un dominio en el que ésta se actualiza justo como poder creativo.

La vida se constituye en su actualización, por lo que esta actualización presenta ilimitados cuerpos que son la expresión del ímpetu creativo de la propia vida que no se satisface con ninguna forma determinada. La vida no se despliega como la realización de lo posible, sino como un impulso creativo que se sobrepasa permanente a sí mismo al actualizarse en un impredecible abanico de ilimitadas formas vivas e inéditas.

Bergson hace expresos estos planteamientos al comparar a la vida o naturaleza con un artista que crea obras singulares que no podrían ver su forma peculiar reducida a una serie de esquemas –posibles y reales, previsibles y repetibles– fundados en la categoría del espacio homogéneo:

Creo que terminaremos por encontrar evidente que el artista crea lo posible al mismo tiempo que lo real cuando ejecuta su obra. ¿De dónde viene, pues, que se dude en decir otro tanto de la naturaleza? ¿No es el mundo una obra de arte incomparablemente más rica que la del artista más preclaro? ¿Y no hay tanto absurdo, si no más, en suponer aquí que el porvenir se dibuja de antemano, que la posibilidad preexista a la realidad? Deseo, una vez más, que los estados futuros de un sistema cerrado de puntos materiales sean calculables, y por consiguiente visibles en su estado presente. Pero, lo repito, este sistema es extraído o abstraído de un todo que comprende, además de la materia inerte y no organizada, la organización. Tomad el mundo concreto y completo, con la vida y la conciencia que encuadra; considerad la naturaleza entera, generadora de especies nuevas con formas tan originales y tan nuevas como el dibujo de cualquier artista; aplicaos, en estas especies, a los individuos, plantas o animales, cada uno de los cuales tiene su carácter propio –iba a decir su personalidad, porque una brizna de hierba semeja tanto a otra brizna, como un Rafael a un Rembrandt–; elevaos, por encima del hombre individual hasta las sociedades que desarrollan acciones y situaciones comparables a las de no importa que drama: ¿Cómo hablar todavía de posibles que precederían a su realización? (PM, 'Lo posible y lo real', 1342, 113)

La vida es poder creativo, por lo que su actualización no se agota en la realización de una forma predecible y repetible, sino en la generación espontánea de ilimitadas formas vivas, creativas y peculiares que hacen patente en su propio despliegue la forma del principio que se manifiesta en ellas. La vida da lugar a un desfile de organismos vivos que a cada paso profundizan y actualizan la vida misma que en ellos se constituye. La vida, en tanto forma virtual, se distingue de una mera representación posible y predecible, y se expresa en un efecto que la absorbe por completo y la actualiza al refractarla en ilimitadas frecuencias vibratorias peculiares que presentan un carácter creativo.

La noción de virtualidad implica una actualización de la vida que se concibe como un movimiento creador de formas vivas que sólo se satisfacen al dar cumplimiento al propio ímpetu creativo que es su principio. El movimiento creativo de los organismos resulta la expresión en la que la vida se manifiesta y satisface su forma justamente en tanto vida y poder creativo.⁷⁴

Es aquí que la aparente oposición entre el dualismo y el monismo en *Materia y memoria* se diluye, en la medida que cada uno de estos enfoques metafísicos encuentra su adecuado nivel de significación.

74 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, pp. 101, 102: "La razón está en que lo 'virtual' se distingue de lo 'posible' al menos desde dos puntos de vista. En efecto, desde un determinado punto de vista lo posible es lo contrario de lo real, se opone a lo real; pero también lo virtual se opone a lo actual, lo cual es algo completamente distinto [...]. Lo virtual, por el contrario, no tiene que realizarse sino que actualizarse, y la actualización ya no tiene como reglas la semejanza y la limitación, sino la diferencia o la divergencia y la creación. Cuando ciertos biólogos invocan una noción de virtualidad o de potencialidad orgánica y mantienen, sin embargo, que dicha potencialidad se actualiza por simple limitación de su capacidad global, es claro que caen en una confusión de lo virtual y lo posible. Porque lo virtual no puede proceder por eliminación o limitación para actualizarse, sino que debe crear sus propias líneas de actualización en actos positivos [...]. En resumen, lo propio de lo virtual es existir de tal forma que sólo se actualiza diferenciándose, que se ve forzado a diferenciarse, a crear sus líneas de diferenciación para actualizarse".

Cfr., Herman, Daniel J., "La fenomenología de la intensidad", *Revue Internationale de Philosophie*, 1991, 122-129.

Cfr., Mullarkey, J. C., "Bergson's Method of multiplicity", *Metaphilosophy*, 1995, 26 (3), 230-259.

La diferencia de naturaleza entre la materia y la memoria —y con ella el dualismo metafísico— se fundamenta al constituir los límites del ámbito de los organismos en los que la vida en tanto poder creativo se actualiza. La duración es la vida actualizada, la materia es la vida tan sólo en estado virtual, y ambos aparecen como polos distantes e irreconciliables del despliegue del ímpetu de la vida que, justamente al caracterizarse como poder creativo, se manifiesta en innumerables formas cualitativamente diferentes. La diferencia de naturaleza entre materia y memoria aparece como consecuencia natural de una vida que es poder creativo, y por ello genera un despliegue que da lugar a un abanico de ilimitados organismos singulares que tiene como extremos, precisamente, la propia diferencia fundamental entre la materia como repetición y la memoria como duración.

El poder creativo de la vida se distingue de una mera repetición, justo por afirmarse en la generación de formas cualitativamente diferentes que difieren en naturaleza. Por ejemplo, el animal microscópico que aprehende las cualidades notables y el hombre dotado de razón, difieren no en grado, sino en naturaleza, en la medida que son expresiones de una vida creativa, y se ubican en regiones diferentes en el espectro establecido por el poder creativo de la vida misma que tiene como límites la diferencia radical que se establece entre su forma como materia pura o conciencia virtual, y su forma en tanto conciencia actual o duración.

Materia y memoria presentan una diferencia de naturaleza y no de grado ya que constituyen las antípodas de la actualización del poder creativo de una vida que da lugar a ilimitados organismos peculiares que difieren no en grado, sino, justamente, en naturaleza.⁷⁵

75 De igual manera, cfr. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 96. “Pero ya vemos que no basta con decir que la diferencia de naturaleza se da entre dos tendencias, entre dos direcciones, entre el espacio y la duración... Porque una de ambas direcciones toma sobre sí todas las diferencias de naturaleza, recayendo en la otra dirección, en la otra tendencia todas las diferencias de grado. La duración comprende todas las diferencias cualitativas hasta el punto de definirse como alteración en relación consigo misma. Es el espacio el que experimenta exclusivamente diferencias de grado, hasta el punto de parecer como el esquema de una divisibilidad indefinida. De igual modo la Memoria es esencialmente diferencia y la materia esencialmente repetición. Por eso ya no hay

Ahora bien, este planteamiento tiene un carácter parcial en la forma general de la ontología expuesta en *Materia y memoria*, pues sólo se refiere a las mencionadas diferencias de naturaleza que produce la vida al actualizarse como poder creativo y no al continuo al que ésta da lugar precisamente en tanto presenta una forma simple y capaz de sufrir contracciones y distensiones diversas. No obstante que la pura materia y la pura memoria son radicalmente diferentes entre sí y que los ilimitados organismos difieren en naturaleza y se separan cada vez más al ahondar su forma como proceso creativo, no existe más que una vida una o una duración singular que se actualiza en diferentes niveles de tensión que no difieren en naturaleza, sino en grado. Es sobre esta duración singular capaz de contraerse que recae el enfoque monista del planteamiento metafísico de Bergson.

El desfile de los organismos no constituye un pluralismo en el que diversas diferencias de naturaleza producen una dispersión y una fragmentación crecientes de la vida. Este desfile produce más bien un entramado continuo de tensiones y distensiones en el que el poder creativo de la vida misma como materia y conciencia virtual se revela y actualiza su forma como libertad. Bergson señala que en la manifestación de la vida todas las diferencias de naturaleza constituyen también diferencias de grado, pues se interpenetran y constituyen momentos de una sola duración que actualiza su poder creativo.

Aunque los organismos presentan una frecuencia vibratoria peculiar, se ven unidos y atravesados por una vida una que los hace momentos del cumplimiento de su propia forma como duración o multiplicidad cualitativa. La vida liga necesariamente a los organismos pues los hace partes interpenetradas del despliegue y la contracción en los que se afirma como tal.

A pesar de que los organismos difieren entre sí, no se puede ver en su diferencia misma la forma de una realidad que se articulara en un pluralismo contenido en un dualismo metafísico, ya que según Bergson se caería

diferencia de naturaleza entre dos tendencias, sino diferencia entre diferencias de naturaleza que corresponden a una tendencia y diferencias de grado que remiten a la otra. Es el momento del dualismo neutralizado, compensado”.

en los excesos de una representación que ve en lo real cosas exteriores entre sí, y no un proceso simple y creativo en constante desenvolvimiento:

Que haya, en cierto sentido, objetos múltiples, que un hombre se distinga de otro hombre, un árbol de un árbol, una piedra de una piedra, es indiscutible, ya que cada uno de estos seres, cada una de estas cosas tiene propiedades características y obedece a una ley determinada de evolución. Pero la separación entre las cosas y su entorno no puede ser absolutamente tajante; se pasa, por gradaciones insensibles, de una a otro; la estrecha solidaridad que enlaza todos los objetos del universo material, la perpetuidad de sus acciones y reacciones recíprocas, prueba suficientemente que no tienen los límites precisos que nosotros les atribuimos. (MM, 344, 235)

La vida, al actualizar su forma virtual como impulso vital da lugar a ilimitadas formas vivas que aparecen como momentos de ésta en tanto despliegue simple. Estos momentos, aunque resultan diferentes entre sí, sólo constituyen regiones de la contracción en la que la vida misma satisface su ímpetu creativo.

La vida no se afirma y actualiza en un pluralismo metafísico que tiende a una radical dispersión, sino en una forma continua que presenta diferentes regiones de intensidad o tensión creativa.⁷⁶

76 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 60, en relación al carácter monista de la obra de Bergson a la luz del problema del vínculo del espíritu o memoria y el cuerpo: “La tesis de Bergson es pues sostener el dualismo para comprender el monismo. No podría haber en él un dualismo de sustancias. Pero no se podía tampoco confundir materia y espíritu. El pasado es radical y exclusivamente espíritu. Pero todo es móvil en el ser humano, según la dirección que tome y el proceso que siga (se piensa en Plotino), de tal suerte que el problema fundamental es analizar correctamente este mixto que es nuestra experiencia concreta, como una encarnación de alma en el cuerpo”.

Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, p. 97: “La duración, la memoria o el espíritu, es la diferencia de naturaleza en sí y para sí, y el espacio, o la materia, es la diferencia de grado fuera de sí y para nosotros. Entre ambas se dan todos los *grados de la diferencia* o, si se prefiere, toda la *naturaleza de la diferencia*. La duración no es otra cosa que el grado más contraído de la materia y la materia es el grado más distendido de la duración. Pero por otra parte la duración es como una Naturaleza naturante y la materia es como una Naturaleza naturada. Las diferencias de grado son el grado más bajo de la Diferencia, las diferencias de naturaleza son la naturaleza más elevada de la

Lo real se determina como una materia viva en la que hay gradaciones diversas que responden a la tensión y al despliegue impredecible en el que ésta actualiza su forma como conciencia virtual. Desde el punto de vista del nexo total entre los organismos como momentos de un mismo impulso vital, la diferencia entre materia y memoria revela una diferencia de grado, y no sólo de naturaleza: la vida es una y en el interior de su despliegue creativo es que se articula una serie ilimitada de diferencias de naturaleza que a su vez resultan diferencias de grado.

La materia como conciencia virtual y repetición es el momento más relajado de la vida. La duración es el momento más contraído y actualizado de la materia. La noción de tensión hace de la diferencia de naturaleza entre la materia y la memoria una diferencia de grado, y por ello también sitúa la doctrina bergsoniana en un monismo metafísico:

Bergson nos dice al respecto:

Ocurre de otro modo si nos instalamos de una vez, por un esfuerzo de intuición, en el transcurso concreto de la duración. Ciertamente, no encontraremos entonces razón lógica para plantear duraciones múltiples y diversas. En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado, por ejemplo. Pero lo mismo que una conciencia a base de color, que simpatizase interiormente con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría presa entre el rojo y el amarillo y presentiría incluso quizá, por debajo de este último color, todo un espectro en el que se prolonga naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, muy lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir hacia abajo o hacia arriba: en los dos casos podemos dilatarnos indefinidamente por un esfuerzo

Diferencia. No hay dualismo alguno entre la naturaleza y los grados. Todos los grados coexisten en una misma Naturaleza, que se expresa por un lado en las diferencias de naturaleza y por el otro en las diferencias de grado. Este es el momento del monismo: todos los grados coexisten en un solo Tiempo, que es la naturaleza en sí misma”.

Asimismo, cfr., Lechat J., “H. Bergson, ou la réalite du devenir”, *L'enseignement philosophique*, 1994, 45 (1), 21-34.

Cfr., también, Robinet, A., *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Seghers, Paris, 1965.

cada vez más violento, en los dos casos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primero, marchamos hacia una duración cada vez más diseminada, cuyas palpitaciones, más rápidas que las nuestras, al dividir nuestra sensación simple, diluyen la cualidad en cantidad: en el límite nos encontraríamos con lo puro homogéneo, con la pura repetición por la que definiremos la materialidad. Marchando en el otro sentido, vamos hacia una duración que se alarga, o estrecha, que se intensifica cada vez más: en el límite estaría la eternidad. Pero no ya la eternidad conceptual, que es una unidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viva y por consiguiente móvil, en el que nuestra duración se encontraría como las vibraciones en la luz y sería la concreción de toda duración como la materialidad es su esparcimiento. Entre estos dos límites se mueve la intuición, y este movimiento es la metafísica misma. (PM, 'Introducción a la metafísica', 1418, 210)

La serie de los seres presenta un despliegue simple articulado en una multiplicidad cualitativa. Las diferencias entre los ilimitados organismos se traducen en una gradación continua en la que la tensión y la concentración de la memoria marca áreas luminosas que, como macizos de estrellas que se destacan en la vía láctea, dan lugar a diferencias de grado y no únicamente de naturaleza.

Aunque los cuerpos vivos presentan cada una una vibración y una duración singular, son resultado de una vida una e indivisible que se constituye al concentrar su forma como intensidad creativa. El desfile de los organismos, a pesar de que desde el punto de vista dualista guarda ilimitadas diferencias de naturaleza que expresan el poder creativo de su principio, está atravesado por una duración que es la vida misma en tanto materia viva que se actualiza, por lo que manifiesta también diferencias de grado.

Todos los organismos se interpenetran expresando el flujo continuo de la duración que sufre contracciones interiores, de modo que se distinguen o se confunden solamente por el grado de tensión o relajación de la duración misma que los sostiene y los constituye. Cuando la vida se concentra, funde en una forma simple y una los organismos en los que se manifiesta, cuando se relaja es que estos organismos se distinguen y aparecen como formas independientes y radicalmente diferentes entre sí.

Para Bergson la tensión de la vida es justamente el fundamento que hace de la vida como multiplicidad cualitativa un continuo indivisible, y no una yuxtaposición de elementos impenetrables:

Cuando estamos sentados al borde del río, el correr del agua, el deslizamiento de un barco o el vuelo de un pájaro, el murmullo ininterrumpido de nuestra vida profunda son para nosotros tres cosas diferentes o una sola, según queramos [...]. DS. 67.

La vida en tanto multiplicidad cualitativa hace de la tensión el principio que determina la forma y el nivel de interpenetración de sus elementos constitutivos. El grado de tensión de la memoria señala la forma de la vida como una relajación que tiende a la pura dispersión de las formas en las que se expresa, o como la concentración de las mismas en una forma continua.

No obstante que el movimiento peculiar de cada organismo refleja cada uno a su manera el impulso creativo de la vida, no obstante que el proceso de diferenciación expresa la forma de la vida como duración que se contrae en organismos cada vez más complejos, a su vez los organismos aparecen como momentos que se interpenetran, pues la vida misma como materia viva al actualizar su forma creativa se contrae y se manifiesta en una forma simple en la que éstos se condensan y se funden. Bergson presenta una doctrina monista en la que la noción de tensión da lugar a una concepción en el que el despliegue de la vida y la satisfacción de su proceso creativo da lugar a ilimitadas formas vivas a partir de las que se establecen no sólo diferencias de naturaleza y un dualismo metafísico, sino también, como venimos diciendo, de grado.⁷⁷

77 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, respecto el concepto de tensión y el carácter monista de la filosofía de Bergson pp. 76 y 86: "De este modo la noción de contracción (o de tensión) nos proporciona el medio para superar la dualidad cantidad homogénea-cualidad heterogénea y de hacernos pasar de una a otra en un movimiento continuo. Y a la inversa, si es verdad que nuestro presente, mediante el cual nos insertamos en la materia, es el grado más contraído de nuestro pasado, la materia será a su vez como un pasado infinitamente dilatado, distendido (tan distendido que el momento precedente ha desaparecido cuando el siguiente aparece). De este modo la idea de distensión –o de extensión (como acción de extender)– sobrepasa la dualidad de lo inextenso

Monismo y dualismo: enfoques complementarios

Dualismo y monismo, diferencias de naturaleza y diferencias de grado, constituyen enfoques complementarios que señalan aspectos de la actualización de la vida en tanto proceso creativo y despliegue de conciencia.

El dualismo entre materia y memoria encuadra la procesión discontinua y fragmentaria de los organismos que hace patente el poder creativo de la vida que se desenvuelve y se eleva superando un puro carácter repetitivo. El monismo muestra la forma de una vida una que se despliega concentrándose en un movimiento continuo, revelando así las imágenes y la conciencia virtual que su naturaleza como materia supone.

Dualismo y monismo, diferencias de naturaleza y diferencias de grado, resultan perspectivas sobre un mismo proceso creativo y una duración en los que la vida se despliega y se constituye como tal. El dualismo subraya la intensificación y la manifestación del propio poder creativo de la vida en ilimitadas líneas vibratorias que difieren en naturaleza; el monismo pone el acento en las diferencias de grado, el nexo y la interpenetración de esas líneas en tanto momentos de la actualización de la vida como conciencia virtual. El dualismo coloca el énfasis en el motivo de la creación y la incesante novedad que implica el progreso de la vida que se afirma a sí misma; el monismo apunta cómo esta creación es un movimiento uno y continuo por el que la vida misma actualiza la conciencia que su forma reclama.

Dualismo y monismo, ímpetu creativo y conciencia actual se funden en una forma simple y hacen patente la forma de la vida como una conquista de la libertad.

y de lo extenso y nos proporciona un medio para pasar de uno a otro [...]. Bergson no renuncia para nada a la idea de una diferencia de naturaleza entre los flujos actuales; ni tampoco a la idea de diferencias de distensión o de contracción en la virtualidad que los engloba y se actualiza en ellos. Pero estima que estas dos certezas no excluyen sino que, por el contrario, implican un tiempo único. En resumen: no sólo las multiplicidades virtuales implican un solo tiempo, sino que además la duración como multiplicidad virtual es ese Tiempo único y el mismo”.

La libertad es expresión de una vida que se actualiza como conciencia, justamente porque sus imágenes se revelan como poder creativo. La libertad es la forma de la materia creadora que ha dado actualidad a su naturaleza como imagen y conciencia virtual.⁷⁸

Poder creativo y dualismo, materia como conciencia virtual y monismo, son aspectos de una vida singular que a través de la procesión de los seres se gana como una conciencia creativa que se resuelve como una forma que es causa de sí.

Bien, llegados a este punto es conveniente realizar una serie de consideraciones de carácter general para hacer expresa la significación de estos planteamientos justo en torno a la estructura y los alcances de la concepción metafísica que presenta *Materia y memoria*.

Bergson en este texto dibuja la forma de una ontología en la que la vida como impulso vital y conciencia virtual satisface su forma como conciencia y libertad sólo al actualizarse en su propia manifestación. La vida es una causa que se constituye en su propio efecto, a saber, en una conciencia actual plena de poder creativo, que es espontánea autodeterminación. En este sentido la vida aparece como una *Natura naturante* que en tanto causa inmanente se constituye en una *Natura naturada* que revela su forma y hace patente su poder creativo.

La *procesión* de los organismos da lugar a una explicatio o una epifanía en la que la vida actualiza su naturaleza como duración y libertad.

Ahora bien, a pesar de que Bergson en *Materia y memoria* habla de la forma de la libertad como consecuencia de la manifestación de la vida (ya sea

78 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 215: “[...] Al mismo tiempo se encuentra una definición concreta de la libertad. Entre más el sistema nervioso es capaz de contraer los sacudimientos de la materia, más, por la memoria, se coloca en posición de dominar el futuro. Ser libre, es obrar. Entre más fuerte es la memoria, más fuerte es la anticipación del futuro y por consecuencia, más real es la libertad. De esta teoría resulta una filosofía que tiende a espiritualizar la materia, porque ella es cualidad, como el espíritu, y si ella no fuera cualidad, jamás la unión del cuerpo y del alma sería concebible en el tiempo, como quiere Bergson, quien establece, de hecho, como Schelling, no desde el punto de vista lógico, sino temporal, una nueva filosofía de la identidad”.

en tanto independencia de la duración respecto de la materia o actualización del carácter virtual de la materia), no señala cuál es la naturaleza peculiar de ésta en tanto culminación del proceso expresivo de la vida misma y plena determinación de su forma como conciencia y duración. En *Materia y memoria* la libertad es enfocada como consecuencia del desarrollo de una vida que se contrae y se disocia en formas cualitativamente diferentes, pero no como un efecto que absorbe y subsume a su causa, otorgándole la plena actualización e intensificación de su forma consciente. En este texto la libertad aparece sólo en el ámbito de la fragmentación y la multiplicación de los organismos que muestran la concentración paulatina y el progreso creativo de la memoria, pero ésta no resulta como la síntesis, la acabada contracción y la actualización de la duración en tanto pura conciencia y materia viva.⁷⁹

En otros términos, Bergson en *Materia y memoria* no pone el acento en el motivo de la *complicatio* que hace de la procesión de los seres el pleno cumplimiento de la *Natura naturada* en tanto actualización de la vida misma. La libertad es vista en *Materia y memoria* como una *Natura naturada* que desarrolla y actualiza a la *Natura naturante*, pero que no la prolonga y la contrae hasta el punto de revelarla totalmente y manifestar cabalmente su forma justo como conciencia y libre albedrío.

En este contexto se entiende por qué Bergson subraya en esta obra con tanta insistencia el carácter dualista de su planteamiento metafísico y coloca en un segundo plano su faceta monista. El dualismo pone énfasis en el progreso de la vida, en su refracción y en su diferenciación interna, y en la libertad como consecuencia de este progreso. El monismo por el contrario, señalaría cómo la libertad prolonga este progreso mismo para retrotraerlo e

79 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, p. 100: “Es esta unidad la que se actualiza siguiendo líneas divergentes que difieren en naturaleza; es ella la que ‘explica’ y desarrolla lo que tenía virtualmente envuelto. Por ejemplo, la duración pura se divide a cada instante en dos direcciones, una de las cuales es el pasado y la otra el presente; o bien, el impulso vital se disocia a cada instante en dos momentos, uno de distensión que se hunde de nuevo en la materia y otro de contracción que de nuevo se eleva hasta la duración”.

incorporarlo a su propia dinámica, otorgándole a la vida misma la propia plenificación de su forma en tanto conciencia y capacidad de autodeterminación.⁸⁰

Para hablar en clave spinoziana, podríamos decir que Bergson en *Materia y memoria*, al otorgar mayor atención a las diferencias de naturaleza y a la pura *explicatio*, subraya con mayor fuerza la forma de la vida como poder de existir, como ímpetu vital que se satisface en su propia *afirmación creativa*, y deja abierta la cabal determinación de la vida misma como *poder de pensar*, es decir, como una libertad que es *conciencia actual*.

Por esto se entiende también por qué Bergson en *Materia y memoria* deja en suspenso la determinación del estatuto ontológico del hombre y no lo caracteriza decididamente ya sea como una forma material que se verá reventada interiormente por una vida que se refracta y se disocia al infinito, o como un destello luminoso que se diluye en una conciencia más amplia que lo contrae hasta desaparecerlo.

Es sólo en *La evolución creadora* donde Bergson retoma la forma del hombre como ser libre y lo coloca como total concentración y plena actualización de la conciencia que caracteriza a lo real. Bergson en *La evolución creadora* pone énfasis a través de la figura del hombre intuitivo o superhombre en el momento de la *complicatio* por el cual la vida se gana plenamente como *Natura naturante* en una *Natura naturada* que actualiza su forma en tanto *causa sui*, determinándola no sólo como poder de existir, sino justamente como poder de pensar, o como una conciencia actualizada que subsume, concentra e identifica en una forma simple toda diferencia de naturaleza y toda diferencia de grado.

De esta manera, *Materia y memoria*, a pesar de que brinda a *El ensayo* un primer marco ontológico, es un texto que apunta direcciones y planteamientos fundamentales, que no son llevados a sus últimas consecuencias.

80 La noción misma de virtualidad no se encuentra totalmente desarrollada en *Materia y memoria*, por lo que su análisis se vio completado con base en otros textos como *Duración y simultaneidad* y *Lo posible y lo real*.

Las formas peculiares del progreso de los organismos vivos (instinto, inteligencia, intuición), la efectiva determinación del estatuto ontológico del hombre y de su libre albedrío, así como el momento mismo de la *complicatio* en el que la *Natura naturada* resulta la completa actualización de la *Natura naturante*, quedan como asignaturas pendientes que *Materia y memoria* se da a sí misma, al subrayar sus planteamientos dualistas y sólo anunciar aquellos monistas.

Materia y memoria, para decirlo en los propios términos de Bergson, presenta una forma virtual, que sólo en *La evolución creadora* encuentra su gesto completo y se hace completamente actual.

Las nociones de materia y memoria, de recuerdo y percepción, así como los conceptos de indeterminación y tensión de la conciencia, señalan en *Materia y memoria* la forma de la vida como despliegue y manifestación creativos en los que ella misma va actualizando y satisfaciendo su esencia como libertad. Sin embargo, este despliegue y esta manifestación –como la forma misma del hombre en la que encuentran su cabal satisfacción– quedan en suspenso, flotando en su propio impulso, esperando a un nuevo empuje para concentrarse y revelar su completa y plena naturaleza.

Materia y memoria, aunque constituye un primer marco de corte ontológico en el cual se da cuenta de la forma del hombre, queda sólo como un horizonte por colorear, una aurora que anuncia la llegada del amanecer y presiente el nacimiento de un sol.

El nacimiento de los dioses y la intuición creadora

El proceso de la evolución. Crítica a las modernas teorías evolutivistas

Bergson en *La evolución creadora* retoma los planteamientos generales de *Materia y memoria*, y señala que la vida, en tanto duración, supone memoria y, por ello, se determina como conciencia. La duración o la vida no es posible si no es por un pasado activo que resignifica su forma presente, dotándola de un carácter creativo, lanzándola a un futuro imprevisto. La causalidad inmanente en la que se articula lo real presenta no sólo una relación en la que la causa se constituye en su efecto, sino que el efecto, que absorbe a su causa, le agrega algo absolutamente novedoso. La vida, al aparecer como una conciencia que es *causa sui* irreductible a todo esquema geométrico, muestra una forma en un incesante crecimiento y en un permanente enriquecimiento, y se actualiza como una temporalidad creativa ajena de toda espacialidad, en suma, como libertad.

Para Bergson la vida es memoria en creciente tensión, una conciencia en expansión sostenida que se determina en un despliegue simple y creativo que es espontánea autoderminación.⁸¹

81 Cfr., Henri Gouhier, "Introducción" a *Henri Bergson, Obras*, p. XXV: "La realidad, a la vez ser y devenir, es esta duración donde el pasado penetra al presente y donde el presente no es sin embargo el resultado del pasado. Muy importante como para no aparecer desde las primeras

Ahora bien, el despliegue de la vida o la conciencia no es instantáneo, no se actualiza en una duración y en una tensión fuera de toda proporción que vibrara como un eterno retorno.

La movilidad de la vida, por el contrario, se ve retardada por la resistencia que implica la materia que se le opone. La materia representa la tendencia inversa a la de la vida y le impone su propia orientación relajándola, extendiéndola y encaminándola hacia el abismo que se pierde en la pura repetición y la necesidad. Bergson en *La evolución creadora* prolonga la perspectiva dualista que presenta en *Materia y memoria* y, aunque concibe igualmente a la conciencia como una materia viva que se vence a sí misma y actualiza y revela sus imágenes, en ocasiones se vale de la diferencia de naturaleza entre la materia y la memoria justo como marco para señalar el proceso paulatino en el que ésta gana su plenificación.⁸²

Es en este sentido que para Bergson la vida, debido a que se enfrenta a la materia, no puede *crear-se* plenamente y por ello tiene que ganar, poco a poco, en un penoso *esfuerzo evolutivo*, la determinación de su forma como libertad y conciencia actual.⁸³

reflexiones sobre la duración, este último carácter no se devela sin embargo en toda su extensión más que en el pasaje de la psicología a la cosmología. Esta eliminación de lo real y de lo posible, esta contingencia incompatible con la causalidad usual que habían sido tan vivamente aclaradas en el caso excepcional del acto libre en el tercer capítulo de los *Datos inmediatos*, he aquí que los reencontramos como siendo esenciales a la vida. La verdadera evolución será aquella que preserve la radical novedad y la imprevisibilidad de lo que sucede. Es por hacer resurgir esta característica que Bergson la llama 'creadora'. Epíteto que, sin duda, modifica profundamente el sentido del sustantivo".

82 Cfr., algunos textos donde Bergson afirma la finitud del impulso vital: 'La fuerza que evoluciona a través del mundo organizado es una fuerza limitada, que siempre busca sobrepasarse a sí misma y siempre permanece inadecuada a la obra que tiende a producir' (Melanges, 137, 602). 'Todo parece indicar que esta fuerza es finita y que ella se agota demasiado rápido al manifestarse' (*ibid.*, 154, 615). 'El impulso es finito, y ha sido dado de una vez todas...' (*ibid.*, 276, 710).

83 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 78: "La dialéctica de lo real viene del hecho mismo que ninguna voluntad puede obrar sin afrontar resistencias. La vida es un 'esfuerzo', 'esfuerzo tan profundo como individual' (569/88), 'para remontar la pendiente de la materia descendiente' (703/246). Si se compara la materia a 'un gesto creador que se deshace', la vida aparecerá como 'una realidad que se hace a través de aquello que se deshace' (705/248). La 'exi-

La génesis de las líneas evolutivas o la actualización de la forma virtual de la vida como conciencia creativa, implica un esfuerzo de la vida misma que rompe con la tendencia de la materia hacia la repetición. La propia creación de los organismos, sus órganos y sus funciones adaptativas expresan el arrojo y la rebeldía de la vida contra la materia que se le enfrenta, para actualizar ella misma su propia naturaleza como imagen revelada y libre albedrío. Bergson, en *La evolución creadora*, desenvuelve las reflexiones de *Materia y memoria* sobre la determinación de los cuerpos como centro de acción, pues ve en éstos la cabeza de diversas líneas evolutivas que se caracterizan por superar la inercia y la propia repetición material.

La evolución se despliega en un proceso simple que se caracteriza por vencer resistencias. Cada organismo lleva a cabo un esfuerzo para vencer una resistencia material específica. Es en este esfuerzo que el organismo actualiza a la vida que es el principio que lo impulsa y lo constituye como tal.

En este sentido Bergson nos dice:

Precisamente, comparábamos el procedimiento por el cual la naturaleza construye un ojo al acto simple por el cual levantábamos la mano. Pero hemos supuesto que la mano no encontraba ninguna resistencia. Imaginemos que en lugar de moverse en el aire, mi mano tenga que atravesar limaduras de hierro que se comprimen y resisten a medida que avanzo. Al llegar a un determinado momento, mi mano habrá consumido su esfuerzo y, justamente entonces, las limaduras se habrán yuxtapuesto y coordinado en una forma determinada, la misma de la mano y la parte del brazo que se detiene [...].

A medida que el acto indivisible que constituye la visión avanza más o menos, la materialidad del órgano quedará formada de un número más o menos considerable de elementos coordinados entre sí, pero el orden será necesariamente completo y perfecto. No podría ser parcial, porque, por esta vez, el proceso real que lo origina no tiene partes. (EC, 575, 95 y 576, 96)

gencia de creación' (708/252) que es el impulso vital está marcado por la finitud; es por lo que no es pura actividad, sino energía en lucha contra la inercia. 'El movimiento que imprime es tanto desviado, como dividido, siempre contrariado, y la evolución del mundo organizado no es más que el desenvolvimiento de esta lucha' (710/254-255)".

La vida penetra la materia y, al penetrarla, la organiza venciendo a la resistencia que ésta presenta. Así, del continuo de la materia se destaca una serie de cuerpos, que son la punta de lanza de múltiples especies o tendencias evolutivas que condensan el esfuerzo de la vida, por hacer patente su naturaleza como duración.

La vida remonta la repetición material y afirma su forma como un poder creativo que se satisface en la producción de ilimitados cuerpos que se determinan como centros de actividad. Las líneas evolutivas aparecen como el encadenamiento continuo de una serie de cuerpos que vencen la resistencia que ofrece la materia, pues expresan en una forma peculiar el impulso de la vida que es su fundamento.

Bergson señala que la evolución muestra una serie de *líneas divergentes* con características peculiares, que son expresión de la vida que al *afirmarse se disocia*, sometiendo a la materia que retiene su despliegue.

La evolución no se actualiza en una tendencia constituida por una única especie, sino en numerosas líneas evolutivas divergentes que son reflejo de la actualización de la vida como duración y poder creativo (virtualidad que se actualiza), y de su refracción en la resistencia y la opacidad material (dualismo).

Para dar cuenta del proceso de la evolución y el desenvolvimiento mismo de las especies, este autor se vale de la imagen de una granada que explota en mil granadas explosivas que crean, en la oscuridad de la noche, venciendo la inercia de la materia, una tormenta de estallidos luminosos y chorros de fuego multicolor.⁸⁴

84 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, p. 99: "Todo acontece como si la Vida se confundiera con el movimiento mismo de la diferenciación en series ramificadas. Este movimiento se explica sin duda por la inserción de la duración en la materia: la duración se divide según los obstáculos que encuentra en la materia, según la materialidad que atraviesa, según el género de extensión (como acción de extender) que contrae. Pero la diferenciación no tiene sólo una causa externa. La duración se diferencia en sí misma por una fuerza interna y explosiva: sólo se afirma y se prolonga, sólo avanza en series ramosas y ramificadas. La duración se llama precisamente vida cuando se muestra en este movimiento. ¿Por qué la diferenciación es una 'actualización'? Porque supone una unidad, una totalidad primordial y virtual que se disocia según líneas de diferenciación, pero que sigue dando testimonio en cada línea de su unidad, de su totalidad subsistentes".

El movimiento evolutivo sería una cosa sencilla y podríamos fácilmente determinar su dirección, si la vida describiese una trayectoria única, comparable a la de una bala maciza lanzada por un cañón. Pero tenemos que habérmolas aquí con una granada que ha estallado inmediatamente en fragmentos, los cuales se han dividido a su vez en nuevas granadas destinadas a estallar, y así sucesivamente [...].

Cuando la granada estalla, su particular fragmentación se explica a la vez por la fuerza explosiva de la pólvora que encuentra y por la resistencia que le opone a la materia bruta. Esto mismo ocurre en cuanto a la fragmentación de la vida en individuos y en especies. (EC, 578, 99)

A pesar de la resistencia que la materia ofrece, la vida la va sometiendo, pues la determina en una serie ilimitada de cuerpos capaces de obrar. Estos cuerpos son los eslabones de diferentes tendencias creativas o líneas evolutivas que en su despliegue irrepetible y singular hacen actual la forma de la propia vida como esfuerzo creador.

Los cuerpos, mediante el sistema reproductivo que han desarrollado, transmiten a su manera el impulso vital que los constituye, prolongando así el proceso evolutivo. Los cuerpos como centros de acción desenvuelven el impulso vital que es su principio, dando lugar a una serie de especies divergentes que son la expresión de la vida misma que se disocia cuando se actualiza, venciendo la resistencia característica de la repetición material.

Ahora bien, en este contexto Bergson apunta que el proceso evolutivo presenta una forma totalmente ajena a los patrones que se derivan del cuadro de la representación. Este autor rechaza toda concepción del despliegue de la vida que pudiera fundarse en una razón que tiene como categoría fundamental al espacio homogéneo.

Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 281: "Por su metáfora, Bergson querría sobre todo hacer entender que la diversidad de formas de la vida no se deriva fundamentalmente del obstáculo, de la materia, sino que se comprende de manera interior e inmanente en el seno del impulso vital mismo. La vida abrigaría en sí la diferencia, que no demandaría más que el obstáculo, para de lo virtual devenir real. Esto es una continuación de *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Bergson no llega a concebir la vida de otro modo que como una realidad psicológica y, en esto, él había siempre percibido una multiplicidad de tendencias susceptibles de surgir bruscamente".

De este modo, las concepciones de una armonía entre las especies que garantizara el sostenimiento del conjunto que constituyen, la noción de un desarrollo predeterminado de las mismas según el marco de cierto mecanicismo o finalismo, así como la concepción de la propia evolución como una marcha ordenada por el azaroso patrón de la selección natural –como apuntan las doctrinas darwinistas y neodarwinistas–, resultan para Bergson perspectivas que no pueden dar cuenta del despliegue efectivo de la vida en el proceso de la evolución, pues sólo constituyen sendas presentaciones del trabajo de una razón que sólo puede aprehender sus conceptos y no la forma de la vida misma como memoria e intensidad creativa.

El despliegue de la vida en el proceso evolutivo se constituye en la medida que se actualiza, y no según un cuadro *a priori* que sometiera su forma a algún esquema que no diera cuenta de su duración peculiar. El carácter virtual de la vida muestra una actualización que escapa a todo patrón fundado en la categoría del espacio en la que lo posible aparece como lo real –lo representado– más la anticipación de su forma misma.⁸⁵

Bergson en *La evolución creadora* rechaza diversas concepciones racionales del proceso de la evolución, con el objeto de hacer patente y poner de relieve la forma de ésta como manifestación espontánea del ímpetu creativo y consciente de la vida y, en última instancia, como veremos, con el fin de dar cuenta de la emergencia de lo humano en tanto principio de lo divino.

Para Bergson cada tendencia vital, cada línea evolutiva en la que se satisface el proceso de la evolución sólo ve por sí misma, reconociendo en las demás únicamente aquello que le es útil para garantizar su propio sostenimiento. Los organismos y las líneas evolutivas que en éstos se despliegan son egoístas, pues sólo buscan desenvolver su propio impulso a costa del entorno que se les opone.

85 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, p. 103: “La evolución tiene lugar de lo virtual a los actuales. La evolución es la actualización y la actualización es creación. Cuando se habla de evolución biológica o de los seres vivos, es preciso evitar dos contrasentidos: o bien el de interpretarla en términos de ‘posible’ que se realiza o de puros actuales”.

Las especies, aunque comparten un mismo principio, la vida, se enfrentan las unas a las otras, ya que su impulso vital las lanza a una lucha adaptativa. En este sentido la concepción de una armonía entre los seres vivos, entendida ésta como una convivencia en la que todos los organismos verían determinada su existencia en función del sostenimiento y la conservación del conjunto al que dan lugar, es tan sólo producto de una reflexión sin fundamento en lo dado en la experiencia.

La armonía no aparece en el desenvolvimiento efectivo de las especies. Por el contrario, éstas, a través de una serie de reacciones inéditas e impredecibles, sólo tratan de tomar cada una de las demás aquello que necesitan para garantizar su supervivencia y desenvolver su propio impulso vital:

Pero esta armonía está lejos de ser tan perfecta como se dice. Admite disonancias, porque cada especie, cada individuo incluso, no retiene del impulso global de la vida más que una parte y tiende a utilizar esta energía en su interés propio. En esto consiste la adaptación. La especie y el individuo no piensan más que en sí mismos, de donde surge un conflicto posible con las demás formas de vida. La armonía no existe, pues, de hecho; existe, antes bien, en derecho. (EC, 537, 50)

La vida, al vencer la resistencia de la materia, se refracta en una serie de líneas divergentes que se desarrollan sólo en función de su propia conservación, sin tomar en cuenta la orientación que pudieran tener las demás. Las especies presentan cada una un comportamiento espontáneo e inédito y sólo se reconocen en la medida que se oponen, por lo que no actúan en conjunto conforme las directrices de una armonía que gobernara su despliegue. La concepción de una armonía entre las especies niega la forma peculiar en la que éstas se articulan, en la medida que las somete arbitrariamente a una regla que no responde al carácter egoísta que se deriva de la determinación de los cuerpos en tanto centros de acción.

Los organismos no ven regulada su conducta por una presunta armonía, puesto que se constituyen en una indeterminación de la memoria y en un poder creativo por el que afirman su propia forma, justamente a través de la asimilación y el rechazo selectivo del entorno al que se enfrentan.

La evolución de las especies se aleja de igual manera de lo que pudiera ser una ruta ordenada por un cuadro taxonómico que explicara y anticipara su desenvolvimiento, según ciertas casillas preestablecidas. Las especies más bien evolucionan irregularmente, se estancan girando sobre sí mismas y retroceden, quizá sufren cambios bruscos y mutaciones imprevistas para seguir su camino, y terminan de cualquier modo por desaparecer al ceder a la inercia de la materia o al impulso de otras líneas evolutivas que las niegan para sostener su propio proceso adaptativo.

El movimiento evolutivo dista mucho de seguir algunas líneas ya apuntadas, como si fueran vectores que se trazan sobre un plano cartesiano, respondiendo a los datos de una función determinada. Cada especie desarrolla a su manera su impulso vital hasta agotarlo y perecer al integrarse a la tendencia de la materia hacia la repetición o a la forma de otros cuerpos que buscan afirmar y prolongar su propio ímpetu vital:

Hemos supuesto, para simplificar, que cada especie aceptaba el impulso recibido para transmitirlo a otras, y que, en todos los sentidos en que evoluciona la vida, la propagación se efectuaba en línea recta. De hecho, hay especies que se detienen, y las hay también que vuelven hacia atrás. La evolución no es solamente un movimiento de avance; en muchos casos se observa un atasco, y con más frecuencia todavía una desviación o una vuelta atrás. (EC, 583, 105)

La vida se refracta en la materia, disociándose, creando una serie de líneas evolutivas que de tener un origen común, se separan, se desconocen entre sí y generan un movimiento irregular en el que éstas conforman no un progreso al unísono y rectilíneo, sino una tendencia a la dispersión, pues cada una desarrolla un movimiento propio y peculiar. Los retrocesos, los estancamientos, los callejones sin salida son característicos del despliegue de la vida, ya que ésta no actúa siempre con la misma intensidad y sobre una materia homogénea, sino sobre la materia misma que ella ha organizado en múltiples líneas evolutivas que amarran un tejido irregular, agresivo, móvil e inestable.

Las concepciones de la armonía y de un desarrollo lineal de las especies no siguen el movimiento concreto que éstas presentan. Las especies, al

articularse en una duración que vence a la resistencia de la materia, se hacen en la medida que se despliegan, presentando un movimiento único e irrepetible ordenado por la adaptación y la atención a la vida, que no puede ser reducido a patrones esquemáticos que niegan su forma natural.⁸⁶

Con fundamento en estas reflexiones, Bergson agrega que el mecanicismo y el finalismo, al ser aplicados a la teoría evolutiva, cometen las mismas imprecisiones y los mismos excesos que el determinismo psicológico aplicado a la teoría de la libertad: dan cuenta de su objeto de estudio, la vida en su despliegue impredecible, mediante una representación que no atiende a su estructura positiva y, por el contrario, la oculta al sustituirla con una serie de conceptos prehechos, que constituyen más bien el principio de su falsificación. El finalismo y el mecanicismo proyectan el despliegue de las especies sobre un fondo espacial que niega su forma efectiva, para dar de ella una visión fundada en una retahíla de inmovilidades exteriores entre sí, que pueden ser explicadas justamente en función de causas primeras y finales.

Mecanicismo y finalismo aparecen como perspectivas derivadas de una espacialidad que ha substituido la aprehensión inmediata del desarrollo concreto de la evolución, por una representación que implica repetibilidad y previsibilidad, una causalidad de tipo transitivo y un atomismo que niegan la existencia de toda duración que se realice en un proceso impredecible y creativo:

Pero el finalismo radical nos parece también inaceptable, y por la misma razón. La doctrina de la finalidad, en su forma externa, tal como la encontramos en Leibniz por ejemplo, implica que las cosas y los seres no hacen más que realizar un programa ya trazado. Pero si no hay nada de imprevisto, ni invención ni creación en el universo, el tiempo se convierte en algo inútil. Como en la hipótesis mecanicista, se supone también aquí que todo está dado. El finalismo así entendido no es más que

86 Cfr., Michel Johaud, "Bergson y la creación de sí para sí", p. 208: "El esfuerzo vital es el mismo finito. Su finitud se concibe en primer lugar, se ha visto, por analogía con la nuestra, ella se justifica por otro lado por argumentos propios, fundados sobre los reveses de la evolución, sus detenciones, sus desviaciones, y sus retornos".

un mecanicismo al revés. Se inspira en el mismo postulado, con la sola diferencia de que, en la carrera de nuestras inteligencias finitas a lo largo de la sucesión completamente aparente de las cosas, pone delante de nosotros la luz con la que pretende guiarnos, en lugar de colocarla detrás. La atracción del futuro substituye al impulso del pasado. Pero la sucesión no queda menos como una pura apariencia, como, por lo demás, la carrera misma. (EC, 528, 39)

Bergson rechaza tanto el mecanicismo como el finalismo en la medida que le parecen dos aplicaciones de una misma razón que fragmenta y reconstruye arbitrariamente los procesos vitales característicos de las especies, pues los divide en partes fijas e impenetrables que se relacionan causalmente, según una representación que no da cuenta de su forma continua e impredecible. Mientras el mecanicismo coloca la causa que ordena a una especie en una forma determinada al inicio de la serie de los organismos en los que se constituye, el finalismo lo hace al término de lo que le parece que dicha serie debería de ser. Ambos niegan el carácter singular de la propia especie, así como su forma como duración.

Mecanicismo y finalismo distorsionan la forma de las especies en las que se articula la evolución, pues las explican con base en causas de tipo transitivo que no reconocen su naturaleza como poder creativo, ni su forma como despliegue inmanente.⁸⁷

87 Cfr., Jacques Étienne, "Bergson y la idea de causalidad", p. 660: "La aparición de formas de la vida, aunque condicionada por el exterior (esta es la verdad del mecanicismo), no se explica totalmente por este condicionamiento; el error del mecanicismo integral radica en esto. Simétricamente, cuando se coloca al término, ciertamente provisional, de una línea evolutiva, un cierto orden, una cierta línea directriz, ahí se manifiesta la verdad del finalismo, pero el error del finalismo integral es concluir que el programa, hasta en sus menores detalles, está establecido desde el origen. Mecanicismo integral como finalismo integral, estos hermanos enemigos, se reencuentran para negar la duración. Se debe afirmar, sin por ello desconocer la influencia de los condicionamientos exteriores, ni la potencia ordenadora que se revela retrospectivamente, que la duración tiene algo de imprevisible, de creadora, en suma, que no todo se explica por la causalidad si por causalidad se entiende conducir integralmente el evento a otra cosa que él mismo. En el dinamismo vital hay pues, alguna cosa que no tiene causa, es decir, que no se conduce por sus condiciones".

Junto con estos planteamientos, Bergson señala que el darwinismo y las corrientes evolucionistas que de éste se derivan tampoco son capaces de abordar de manera adecuada el propio proceso de la evolución.⁸⁸ Según este autor dichas doctrinas son resultado de un cartesianismo aplicado a la teoría evolutiva que reduce el desenvolvimiento de las especies, a los parámetros establecidos por el propio cuadro de la representación. El darwinismo es a la teoría de la evolución lo que el miope paralelismo entre cuerpo y mente a la psicofisiología, pues ambos aparecen como expresiones de una razón que no ve la forma real de sus objetos, sino solamente una reconstrucción suya fundada en el espacio homogéneo.

La crítica bergsoniana a la ciencia moderna se extiende al dominio de la teoría de la evolución, en la medida que los cuadros de esta ciencia no pueden dar cuenta del movimiento concreto en el que las especies se articulan.

Las especies y los organismos no se despliegan según el marco que establece una selección natural que favorece gratuitamente a los mejor adaptados, a aquellos que azarosamente han podido responder a sus circunstancias, como si fueran piezas de rompecabezas que encajaran o no con las demás, sin mostrar ninguna plasticidad que favoreciera su encaje. El desenvolvimiento de las especies posee un principio interior, la vida, que promueve un esfuerzo de los organismos que da lugar tanto a una complejización corporal, como a la determinación de toda acción como una réplica, gracias a los cuales éstos garantizan una mejor adaptación a su medio:

88 Bergson critica la doctrina de la evolución de Spencer. Esta crítica se enmarca en la crítica general al mecanicismo y al darwinismo, por lo que hemos considerado reiterativo ahondar en ella. Baste al menos señalarla. Al respecto, cfr., EC, 493, X: "Una teoría del conocimiento y una teoría de la vida nos parecen inseparables una de la otra [...]. Un evolucionismo verdadero, en el que la realidad sería seguida en su generación y en su crecimiento [...]. Ellas reemplazarán al falso evolucionismo de Spencer, que consiste en recortar la realidad actual, ya evolucionada, en pequeños pedazos no menos evolucionados, para después recomponerla con estos fragmentos, y dar así, por adelantado, todo lo que se trata de explicar". Cfr., también EC, 562. EC, 802.

No hay todavía forma, y es a la vida a la que corresponde crearse por sí misma una forma apropiada a las condiciones que le son dadas. Será preciso que saque partido de estas condiciones, que neutralicen sus inconvenientes y que utilice sus ventajas, en fin, que responda a las acciones exteriores por la construcción de una máquina que no tiene semejanza alguna con ellas. Adaptarse no consistirá aquí en repetir, sino en replicar, lo cual es muy diferente. (EC, 544, 58)

Bergson ve en las líneas evolutivas verdaderas tendencias creativas en las que toda estructura fija e inmóvil está ausente. La punta de cada línea es el foco en el que la totalidad que le precede se condensa de modo que adquiere una indeterminación, una complejidad y un carácter creativo que le permite enfrentar al medio que se le opone. La vida no es repetición, sino réplica. No es pura instantaneidad, sino duración.

La vida en forma de memoria hace del despliegue de las especies un proceso creativo que tiene como consecuencia la constitución del cuerpo como un centro de acción, capaz de generar los movimientos adecuados, para adaptarse al entorno en el que se desenvuelve.

Los evolucionismos darwinista y neodarwinista eliminan el sustrato vital que constituye a las especies y por ello también el poder creativo que las mismas pudieran presentar; fraccionan el movimiento continuo en el que éstas se constituyen y les atribuyen una serie de estructuras fijas que ciega y rígidamente se insertarían o no, a un medio determinado.

El darwinismo y las escuelas que de éste se siguen, aunque reconocen la mutación de las especies, no ven en esta mutación un proceso creativo impulsado por la indeterminación de una memoria que fuera la médula del proceso de la evolución. Por el contrario, la evolución es concebida por estas escuelas a partir de las mutaciones contingentes que condicionarían a las especies mismas a experimentar una azarosa y fortuita adaptación:

Los neodarwinistas tienen razón probablemente, creemos, cuando enseñan que las causas esenciales de variación son las diferencias inherentes al germen de que el individuo es portador, y no las marchas de este individuo en el curso de su carrera. Donde encontramos dificultad en seguir a estos biólogos es cuando tienen las diferencias inherentes al germen por puramente accidentales e individuales. Podemos pensar

mejor que son el desarrollo de un impulso que pasa de germen a germen a través de los individuos, que no son por consiguiente puros accidentes, y que podrían muy bien aparecer al mismo tiempo, en la misma forma, en todos los representantes de una misma especie o al menos en un cierto número de ellos. Ya, por lo demás, la teoría de las mutaciones modifica profundamente el darwinismo en este punto. Dice que en un momento dado, después de transcurrido un largo periodo, la especie entera es presa de una tendencia al cambio. Por tanto, la tendencia a cambiar no es accidental. (EC, 567, 86)

Bergson rechaza al darwinismo, en la medida que éste ve en la mutación de las especies un proceso regido por el azar y en la selección natural un juego de determinaciones externas, que no reconoce el poder creativo de los organismos. La adaptación no es para Bergson un proceso accidental que se explicase por un cuadro de la representación en el que el azar acompañe al férreo determinismo. Ésta es más bien un proceso psicológico que se transmite de generación en generación a través del germen de los propios organismos, en la medida que toda modificación del germen y toda mutación, encuentran su fundamento en una memoria que empuja una función de reconocimiento y una complejización corporal, que buscan asegurar la forma de éstos como órgano adaptativo.

La evolución supone variación y ésta no se realiza si no es gracias a una memoria que implica indeterminación y, por ello, la posibilidad de que el cuerpo se sustraiga a un fortuito automatismo o a una red de condicionamientos exteriores, y genere más bien una complejización corporal y actos que se desplieguen como réplicas. La evolución es una expresión de la vida en tanto memoria y poder creativo, y no puede ser explicada por los cuadros fijos de una inteligencia que al representarla, la fragmenta y la reconstruye con una serie de esquemas que en modo alguno expresan su naturaleza peculiar.⁸⁹

89 Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 118: “Pero aquí precisamente interviene la explicación mecánica y declara que la producción de formas nuevas de los seres vivos no es en modo alguno imprevisible e irreductible a las anteriores, sino que un estudio minucioso y detallado nos hará descubrir las leyes de la evolución. La adaptación, la selección, la lucha por la existencia son las causas, enteramente físicas y materiales, que producen las nuevas

La evolución de las especies no es un proceso mecánico articulado en la relación causal que se establece entre una serie de formas ciegas y rígidas, sino es un proceso *psíquico-creativo* articulado en una duración que es memoria y que se despliega a partir de la constitución de cuerpos capaces de promover las réplicas eficaces que afirman su forma como centro de actividad.⁹⁰

Bergson niega al darwinismo y al neodarwinismo como paradigma de la teoría de la evolución y señala que la doctrina de Lamarck, por el contrario, presenta las condiciones para dar cuenta del proceso evolutivo mismo, en la medida que se funda en una noción de impulso vital o *esfuerzo evolutivo* que explica la variación en la que se despliegan las especies. Bergson retoma de Lamarck la concepción de la adaptación como resultado de

formas de los seres vivos [...]. Este razonamiento, empero, ya lo conocemos; es el mismo que usó el determinismo psíquico para rebatir la libertad y la originalidad del acto humano. Podemos oponerle la misma negativa. No sería posible reconstruir la totalidad de las condiciones en que se desenvuelve la vida, como no fuera viviéndolas [...]. La ilusión del mecanicismo consiste en confundir la vida con las vestiduras materiales en que se infunde, o mejor dicho, con las señas de su paso por la materia”.

90 Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 35: “Este impulso vital es de la misma naturaleza que el impulso de nuestra vida psicológica interior. Se puede por tanto decir que la vida es de la conciencia en el sentido en que la entiende Bergson, es decir, en el sentido de relación consigo misma en la simultaneidad de su presente y de su pasado. Pero, ¿qué quiere, pues, esta energía vital, dando origen a estas especies múltiples? La finalidad no podría, como tampoco lo puede la causalidad, explicarnos el ‘querer’ de la vida. La vida no quiere nada, no tiene una meta prefijada, pues, de lo contrario no sería ya creación sino ejecución de un plan. La vida sólo puede querer a sí misma: la creación no quiere otra cosa que la creación. Crear creación es el único fin de la vida, un fin que no es tal, pero que nos abre sin cesar hacia más novedad, hacia un brotar indeterminado e indefnido. Esto es lo que Bergson llama la significación de la vida”.

De igual modo, cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 86: “Para Bergson, el acto de crear es en primer lugar un hecho de experiencia, la noción de creación no es de origen religioso ni teológico. El hecho de crear es un dato inmediato de mi conciencia, siendo constitutivo del ser mismo que estudia la psicología: el hecho de crear es una propiedad vital, y como tal, la biología la reconoce desde que ella se despliega a través de la historia natural. Todo el bergsonismo aparece entonces como un esfuerzo por pensar el acto de creación como una evidencia experimental y por desnudar su misterio [...]. La idea de causalidad no es misteriosa más que por la inteligencia que la piensa a través del esquema causal. No confundir creación y causalidad es un imperativo fundamental de la nueva crítica”.

un esfuerzo evolutivo que da cuenta de una complejización corporal que facilita las respuestas adecuadas, que garantizan la propia adaptación de los organismos a su medio.

Ahora bien, esta complejización es posible justamente gracias a una memoria que produce indeterminación y, por ello, la posibilidad de superar todo movimiento meramente repetitivo. El cabal desarrollo del cuerpo como centro de acción se debe a que éste presenta una memoria que desata y sostiene el proceso de reconocimiento que amplía y afina al movimiento mismo percepción-afección-reacción y a la propia complejización corporal. Como decimos, Bergson ve en la adaptación un progreso psicológico y no puramente físico. Toda acción del organismo como réplica es posible gracias a la conciencia que guía el esfuerzo evolutivo.

En este contexto, Bergson señala que Cope viene a completar la doctrina de Lamarck, pues agrega a la doctrina de aquél el factor de la memoria y la conciencia, sin el cual no se explica la eficacia del poder creativo de la voluntad misma que produce la variación en las especies y la consiguiente cabal inserción de éstas en el entorno en el que les es dado desarrollarse:

Se sabe que Lamarck atribuía al ser vivo la facultad de variar por el uso o no uso de sus órganos, y también de transmitir la variación así adquirida a sus descendientes. A una doctrina del mismo género se adhieren hoy cierto número de biólogos. La variación que aboca a producir una especie nueva no sería una variación accidental inherente al germen mismo. No estaría tampoco regulada por un determinismo *sui generis*, que desenvolvería caracteres determinados en un sentido determinado, independientemente de toda preocupación de utilidad. Nacería del esfuerzo mismo del ser vivo por adaptarse a las condiciones en que debe vivir. Este esfuerzo podría, por lo demás, no ser más que el ejercicio mecánico de ciertos órganos, mecánicamente provocado por la presión de las circunstancias exteriores en que debe vivir. Pero podría también implicar conciencia y voluntad, y es en este último sentido como parece entenderlo uno de los representantes más eminentes de la doctrina, el naturalista Cope. (EC, 560, 77)

Lamarck y Cope son a los ojos de Bergson dignos representantes de la teoría de la evolución, ya que entre ambos señalan las condiciones efectivas que orientan el despliegue de las especies: esfuerzo y memoria, complejiza-

ción corporal e indeterminación, reacción como réplica y reconocimiento, que resultan aspectos de una vida que es duración y que vence la resistencia que la materia presenta. Lamarck y Cope trazan la forma de una vida que es voluntad consciente, y que por ello se determina como una forma móvil capaz de asegurar la determinación del cuerpo como órgano adaptativo.

Bergson acude a las doctrinas de Cope y Lamarck para subrayar la forma del proceso evolutivo como despliegue de una vida articulada en la duración, que se satisface como poder creador.

Para subrayar estos planteamientos, Bergson pone énfasis en que las especies, a pesar de sus acusadas diferencias y su divergencia misma, muestran ciertos *rasgos similares* que hacen patente un principio común, la propia vida, que se hace manifiesto justamente en el esfuerzo que presenta cada una por garantizar la adaptación a su medio.

La vida da lugar a una serie de líneas evolutivas capaces de hacer de sus movimientos réplicas que muestran la forma de su propio principio constitutivo como memoria e indeterminación. Por esto, aunque las especies sean divergentes, pueden dar lugar a respuestas similares, pues en ocasiones se encuentran en condiciones adaptativas semejantes. La común formación del ojo como respuesta a la acción de la luz en organismos pertenecientes a líneas evolutivas distintas, hace evidente que éstos poseen en común un poder creativo que les permite plantar cara al entorno en el que se desenvuelven:

Volvemos así por un largo rodeo, a la idea de la que partíamos, la de un impulso original de la vida, que pasa de una generación de gérmenes a la generación siguiente por intermedio de los organismos desarrollados que forman el lazo de unión entre los gérmenes. Este impulso, al conservarse en las líneas de evolución entre las que se divide, es la causa profunda de las variaciones, al menos de las que se transmiten regularmente y se adicionan y crean especies nuevas. En general, cuando las especies han comenzado a divergir a partir de un tronco común, acentúan su divergencia a medida que progresan en su evolución. Sin embargo, en puntos definidos, podrán y deberán incluso evolucionar idénticamente si se acepta la hipótesis de un impulso común. Es lo que nos queda por mostrar de una manera más precisa con respecto al ejemplo mismo que hemos escogido, la formación del ojo en los moluscos y en los vertebrados. La idea de un 'impulso original' podrá por lo demás, hacerse así más clara. (EC, 569, 88)

La vida se constituye en un impulso que se refracta en una serie de líneas divergentes. Estas líneas generan no sólo una serie de crecientes diferencias, sino también múltiples réplicas análogas que expresan justamente su común principio en tanto memoria y esfuerzo adaptativo. Organismos pertenecientes a líneas evolutivas diferentes presentan órganos similares justamente cuando se encuentran en condiciones adaptativas semejantes, debido a que se constituyen todos en una conciencia creadora que les posibilita hacer de sus acciones réplicas ante el propio medio en el que se desenvuelven.

La evolución presenta un principio dinámico, la vida, que explica múltiples similitudes entre las especies que según el darwinismo resultarían meras coincidencias producto de una caprichosa selección natural, cuando en realidad estas similitudes aparecen como la refutación del propio darwinismo, pues éste no puede explicar la existencia de ellas sin hacer a un lado tanto su abultada y significativa frecuencia, así como su *querida e intencional* eficacia. La evolución es de orden psíquico y no mecánico, ésta supone memoria y voluntad y no se articula en una causalidad transitiva que suponga la negación de todo impulso creativo.

Bergson realza la forma del proceso de la evolución al contrastarla con una serie de concepciones que no atienden a su forma positiva, pues se articulan en diversas nociones *a priori* que encuentran su asiento en la categoría del espacio homogéneo. La teoría de la armonía entre las especies, el mecanicismo, el finalismo, el darwinismo y el neodarwinismo, entre otros, resultan expresiones de una razón y una ciencia moderna que no aprehenden la duración constitutiva del proceso evolutivo en el que la vida se despliega, pues reducen este proceso a esquemas que se derivan del cuadro de la representación.

La vida, al penetrar la materia, la organiza y se refracta en una serie de líneas evolutivas divergentes. Estas líneas desarrollan cada una una forma peculiar, de modo que entre todas constituyen una dispersión irregular e impredecible, que no puede ser reducida a la pauta preestablecida de ningún patrón racional.

La evolución es como el cielo de una noche oscura y pesada que se anima con juegos pirotécnicos en la que cada estallido de luz es un mundo,

y las especies que en éstos florecen expresan un impulso consciente y creativo que da de sí rayos de colores que se hacen en la medida que explotan. La evolución no aparece como un mecanismo previsible y repetible. Ésta es más bien el despliegue de ilimitadas intensidades cargadas de memoria con grados diversos de concentración, que desarrollan cada una forma singular.

El proceso evolutivo enarbolado por los cuerpos vivos resulta la manifestación y la actualización de una conciencia creativa que se afirma al superar la repetición material:

Cuanto más se descende en la serie animal, más se simplifican y se separan también unos de otros los centros nerviosos; finalmente, los elementos nerviosos desaparecen, sumergidos en el conjunto de un organismo menos diferenciado. Así, ocurre con todos los demás aparatos, con todos los demás elementos anatómicos; y sería tan absurdo negarle la conciencia a un animal porque no tuviese cerebro, como declararle incapaz de alimentarse por carecer de estómago. (EC, 588, 111)

La organización de la materia en cuerpos vivos responde a la acción de la vida que actúa en ella. Esta acción supone conciencia, pues implica una memoria que hace de toda acción corporal una réplica creativa. Toda forma viva es consciente, aunque esta conciencia esté vuelta a la materia y enajenada por las exigencias de la adaptación.

La evolución de la especie no es una marcha fortuita condicionada por rígidos patrones mecánicos. Por el contrario, las especies se despliegan al manifestar a su manera la conciencia vital que vence y remonta momentáneamente la resistencia que la materia ofrece, y en ese despliegue la propia evolución encuentra su satisfacción.

Bergson en *La evolución creadora* prolonga los planteamientos de *Materia y memoria*, pues hace explícita la forma de las intensidades creativas en las que la materia como conciencia virtual se actualiza, justamente en términos de líneas evolutivas y especies que se caracterizan como tales al articularse en la forma de los cuerpos como centro de acción. La evolución creadora recupera la noción de cuerpo dada en *Materia y memoria*, y es con fundamento en ésta que elabora una teoría de la evolución que resulta el

marco por el que explica de qué forma la vida como conciencia revela las imágenes en las que se constituye y actualiza la conciencia que posee de modo virtual.

Génesis, forma y función del instinto y la inteligencia

Ilimitados organismos penetran la materia, pues ilimitadas líneas divergentes produce la vida al refractarse sobre ésta. En un mundo bajo las estrellas innumerables, dos tendencias evolutivas han alcanzado un notorio éxito adaptativo: los vertebrados y los artrópodos.

Según Bergson, los artrópodos y los vertebrados son tendencias de un mismo esfuerzo creativo que se disocia al actualizarse, buscando vías para someter a la materialidad:⁹¹

He aquí lo que se ve. Detrás de lo que se ve hay ahora lo que se adivina: dos potencias inmanentes a la vida juntas al principio y que han debido disociarse en el proceso de su desarrollo. Para definir estas potencias es preciso considerar, en la evolución de los artrópodos y en la de los vertebrados, las especies que señalan de una y otra parte el punto culminante. (EC, 608, 134)

Artrópodos y vertebrados son manifestaciones de un mismo impulso vital que hunde sus raíces en la materia para organizarla y nutrirse de ella, y que encuentra entre su follaje otras manifestaciones que han dado de sí

91 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, p. 106: "Debemos pensar que cuando la duración se divide en materia y vida y la vida a su vez en planta y animal, se actualizan diferentes niveles de contracción, que sólo coexistían en cuanto permanecían virtuales. Y cuando el instinto animal se divide en instintos diversos, o cuando un instinto particular se divide en especies, todavía se separan niveles o se recortan actualmente en la región del animal o del género. Y no se ha de creer que las líneas de actualización se contentan con calcar y reproducir por simple semejanza los niveles o grados virtuales de distensión o contracción, por muy estrechamente que se correspondan, pues lo que coexistía en lo virtual deja de coexistir en lo actual y se distribuye en líneas o partes no sumables, cada una de las cuales retiene el todo, aunque bajo un determinado aspecto, bajo un determinado punto de vista. También estas líneas de diferenciación son verdaderamente creadoras: sólo actualizan por invención y en estas condiciones crean el representante físico, vital o psíquico del nivel ontológico que encarnan".

todo lo que podían, agotando su fuerza creadora, como los vegetales y otros organismos poco complejos.⁹²

Los vertebrados y los artrópodos han podido propagarse por la tierra, pues han hecho de su cuerpo un instrumento capaz de desplazarse voluntariamente. Esta capacidad de desplazamiento les ha facilitado ampliar un proceso de reconocimiento que da lugar a la posibilidad de absorber de medios diversos aquello que les permite permanecer en la vida y rechazar lo que se los impide.

La acumulación de energía propia de los vegetales es en los vertebrados y en los artrópodos una explosividad que se traduce en movilidad. Debido a esta movilidad, estas dos líneas evolutivas encuentran una diversidad de experiencia que no se ve limitada por el fijismo vegetal. La complejización corporal en los artrópodos y en los vertebrados implica una motricidad que los distingue del mundo vegetal y les facilita ensanchar e intensificar el vínculo entre la indeterminación de su memoria y su espectro de percepciones y reacciones, es decir, su función de reconocimiento, en aras de la atención a la vida.

Bergson apunta al respecto:

En resumen, el vegetal fabrica directamente sustancias orgánicas con sustancias minerales: esta aptitud le releva en general de moverse y, por lo mismo, de sentir. Los animales, obligados a ir en busca de alimento, han evolucionado en el sentido de la actividad locomotriz y por consiguiente a una conciencia cada vez más amplia, cada vez más distinta. (EC, 590, 113)

Los artrópodos y los vertebrados han desarrollado frente al fijismo vegetal una motricidad que estimula una profundización del proceso de reconocimiento. Esta profundización afirma y amplía su capacidad adapta-

92 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 76: "La imagen del impulso vital no significa un simple querer vivir, una entidad metafísica abstracta (1073/120), sino que busca al contrario expresar el hecho de que la vida, al no ser explicable en términos psico-químicos, parece enviarnos a una 'intención de la naturaleza', es decir, al hecho de que la naturaleza sirve a los intereses del individuo o de la especie. Y este empuje vital, evolucionando por saltos bruscos, no es lineal, sino explosiva en direcciones divergentes, de las cuales las más importantes son el instinto y la inteligencia".

tiva, ya que implica un horizonte de percepciones y reacciones novedosas y adecuadas, que se traduce en la posibilidad de replicar eficazmente a las condiciones que impone un medio determinado.

Artrópodos y vertebrados aparecen como las especies con el mayor nivel de evolución, pues presentan una corporalidad sumamente complejizada y desarrollada que expresa una memoria que ha ganado un alto nivel de indeterminación y ha intensificado su poder creativo.

Ahora bien, la motricidad que distingue al animal del vegetal le permite a éste desenajenar su conciencia de una pura materialidad aprehendida inmediatamente gracias a una cualidad notable y levantar la mirada para atender a una disociación que es no sólo corporal, sino también funcional, la cual da lugar a las formas del instinto y de la inteligencia.

Instinto e inteligencia aparecen como manifestaciones divergentes de una vida animal que se ha separado del fijismo vegetal y ha incrementado la indeterminación de su memoria y su capacidad adaptativa. La movilidad de los organismos refleja una indeterminación de la memoria a partir de la cual se produce una disociación que se actualiza en la creación del instinto y la inteligencia, en tanto vías de un proceso evolutivo que busca garantizar la forma del cuerpo como centro de acción.

Para Bergson tanto los vertebrados como los artrópodos poseen estas funciones, ambos son instintivos e inteligentes, sólo que mientras en la vertiente de los vertebrados y, de manera especial, en el caso del hombre, se profundiza la inteligencia, en la vertiente de los artrópodos, sobre todo en la línea de los himenópteros, el instinto se ve acentuado:

Así, por caminos diferentes, hemos llegado a la misma conclusión. La evolución de los artrópodos alcanza su punto culminante con el insecto, y en particular con los himenópteros; en la de los vertebrados, con el hombre. Ahora bien, si echamos de ver en el mundo de los insectos es donde más desarrollado se encuentra el instinto, y que en ningún grupo de insectos es tan maravilloso como en los himenópteros, podrá decirse que toda la evolución del reino animal, abstracción hecha de los retrocesos hacia la vida vegetativa, se ha realizado por dos caminos divergentes uno de los cuales conduce al instinto y otro a la inteligencia. (EC, 609, 135)

Himenópteros y vertebrados son las series evolutivas con mayor grado de concentración de conciencia, pues muestran en el instinto y en la inteligencia las funciones adaptativas más depuradas que la vida ha creado, para asegurar el cabal dominio de los cuerpos sobre su entorno. El instinto y la inteligencia son resultado de la indeterminación y el poder creativo de una memoria que atraviesa la forma que se había dado a sí misma en el fijismo vegetal y en la aprehensión de las cualidades notables, para afirmar así la forma del cuerpo frente al medio que se le opone.

El instinto y la inteligencia que presentan los himenópteros y los vertebrados aparecen como expresiones privilegiadas de una indeterminación de la memoria que hace posible el sostenimiento de la atención a la vida y el proceso de la evolución.

En este contexto, Bergson señala que entre el instinto y la inteligencia no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza, pues son líneas peculiares que se han escindido de un mismo impulso creativo.

La vida al superar la inercia material se expresa en mecanismos adaptativos cualitativamente diferentes, la inteligencia y el instinto, que no pueden ser explicados uno en términos del otro, ni en función de una regla común, como si fueran momentos de un desarrollo homogéneo que va dando cumplimiento a una forma preconcebida. Instinto e inteligencia son resultado de un mismo impulso vital que se disocia en el despliegue y la actualización de su poder creativo y por ello en la producción impredecible de formas que son radicalmente diferentes entre sí. Instinto e inteligencia son expresiones divergentes de la vida que se refracta al vencer la resistencia que la materia presenta.

Bergson apunta al respecto:

El error capital, el que, transmitiéndose desde Aristóteles, vició la mayoría de las filosofías de la naturaleza, es ver en la vida vegetativa, en la vida instintiva y en la vida razonable tres grados sucesivos de una misma tendencia que se desarrolla, cuando son tres direcciones divergentes de una actividad que se escindió al desarrollarse. La diferencia entre ellas no es una diferencia de intensidad, ni más generalmente de grado, sino de naturaleza. (EC, 609, 136)

La inteligencia no es un instinto desarrollado, ni el instinto es una inteligencia en potencia. Éstos no se articulan en una gradación en la que la inteligencia apareciera como criterio en función del cual se determinara el lugar y la forma del instinto. Instinto e inteligencia presentan cada uno una naturaleza peculiar, pues son expresiones espontáneas de un mismo ímpetu creativo que crea formas radicalmente novedosas a medida que se despliega.

Bergson subraya la diferencia de naturaleza y no de grado entre el instinto y la inteligencia con el fin de enmarcar un estudio de su génesis y sus formas respectivas y, con ello, destacar también el carácter creativo de la propia vida que produce siempre formas diferentes a las que se ha dado a sí misma, hasta desligarse de la materia que la retiene y alcanzar su plena expresión en la forma de la intuición. Según este autor la disociación del impulso vital entre el instinto y la inteligencia constituye vías que el impulso vital mismo abre antes de actualizarse en la intuición que le permitirá vencer por completo la inercia propia de la repetición material.

Bergson analiza al instinto y a la inteligencia, con el fin de hacer patente el poder creativo de la vida misma que sólo en la figura del superhombre intuitivo encuentra su cabal afirmación.

El instinto se despliega en la medida que se vale de un instrumento que se identifica con el cuerpo del organismo en el que se actualiza. Gracias al instinto, el cuerpo conduce inmediatamente su impulso vital sobre ciertos objetos para garantizar su lugar en el proceso adaptativo. La inteligencia, por el contrario, construye instrumentos a partir de una materia diferente al propio cuerpo del organismo, pues sólo así lleva a cabo los trabajos que aseguran la atención a la vida. La inteligencia no recae directamente sobre los objetos que benefician la forma del cuerpo, sino que construye las herramientas que hacen posible asegurar su dominio.

El instinto enfoca siempre un mismo objeto, es decir, presenta una especialización y un carácter fijo que no se ve modificado más que por una variación en la especie. La inteligencia, por el contrario, hace de la versatilidad y la movilidad su forma en tanto tiene como función instrumentalizar

cualquier área de la materia para ponerla a su servicio, y garantizar así la supervivencia del organismo.

El instinto generalmente es infalible, no se equivoca, pues reconoce sin mediación alguna aquello que asegura la forma del cuerpo como centro de acción. La inteligencia es falible, pues al no recaer inmediatamente sobre sus objetos, puede confundir unos con otros.

La inmovilidad del instinto está compensada con su eficacia, mientras que la falibilidad de la inteligencia se compensa con una movilidad y un carácter constructivo capaz de dar respuestas a situaciones inéditas frente a las cuales el propio instinto se encuentra indefenso.

Frente al carácter orgánico, inmediato, infalible y especializado del instinto, aparece una inteligencia constructora, mediata, falible y móvil. Instinto e inteligencia son expresiones divergentes de un mismo impulso vital que busca someter al medio en aras de la adaptación, y toman cada una forma peculiar, constituyendo sendas específicas en la que se articula el proceso evolutivo.

En este sentido Bergson señala:

Las ventajas y los inconvenientes de estos dos modos de actividad saltan a la vista. El primero encuentra a su alcance el instrumento apropiado: este instrumento, fabricado y reparado por sí mismo, que presenta, como todas las obras de la naturaleza, una complicación de detalle infinita y una simplicidad de funcionamiento maravillosa, hace en seguida, en el momento deseado, sin dificultad, con una perfección frecuentemente admirable, todo lo que debe hacer. En cambio, conserva una estructura poco menos que invariable, ya que su modificación no se produce sino por una modificación de la especie. El instinto está, pues, necesariamente especializado, no siendo más que la utilización, para un objeto determinado, de un instrumento determinado. Por el contrario, el instrumento fabricado inteligentemente es un instrumento imperfecto. No se obtiene sino al precio de un esfuerzo, casi siempre de manera penosa. Pero como está hecho de una materia no organizada, puede tomar una forma cualquiera, servir a cualquier uso, sacar al ser vivo de una dificultad nueva que aparece y conferirle un número ilimitado de poderes. (EC, 614, 141)

Bergson establece una comparación entre instinto e inteligencia, a partir de la cual da cuenta de la forma de la vida que se escinde al satisfacer su forma como poder creativo. Una razón que presenta un carácter mediato, constructivo, móvil y falible, es expresión de la vida misma que deja a un lado su propia forma como un instinto que se caracteriza por su carácter inmediato, orgánico, especializado e infalible.

Instinto e inteligencia constituyen expresiones divergentes de la vida que remonta la inercia de la materia, actualizando la conciencia y las formas impredecibles que guarda de modo virtual.

En este contexto Bergson pone énfasis en que el instinto ve ciegamente las *cualidades notables* del continuo de la vida y las destaca como *cosas* u *objetos*. La inteligencia, a su vez, determina las *relaciones* entre los *objetos* que delimita en el dominio de la materia. El instinto, al actuar inmediatamente, tiene perfectamente determinado el ámbito de la vida sobre el que recae su actividad. En este sentido sus objetos aparecen como cosas inmóviles que no guardan ningún vínculo con su entorno. La inteligencia, por el contrario, no sólo constituye cosas u objetos, sino precisamente las relaciones que pueden establecerse entre los mismos:

Es a los lógicos a quienes corresponde decidir si se trata de relaciones irreductibles o si no se podría resolverlas también en relaciones más generales, de los cuales el espíritu posee el conocimiento innato puesto que hace un empleo natural de ellos. Digamos, pues, que si se considera en el instinto y en la inteligencia lo que encierran de conocimiento innato, se encuentra que este conocimiento innato se refiere en el primer caso a 'cosas' y en el segundo a 'relaciones'. (EC, 620, 149)

Como decíamos, entre instinto e inteligencia no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza, pues presentan cada uno una dirección peculiar del proceso evolutivo. El instinto apunta hacia una aprehensión inmediata y fija de diversas cualidades notables determinadas como cosas u objetos. La inteligencia en cambio, se resuelve justamente en una aprehensión mediata y móvil que implica el establecimiento de ilimitadas relaciones entre los objetos que diseña en el registro de la repetición material.

La inteligencia, a diferencia del instinto, lleva a cabo la representación de los objetos y la determinación de una serie de relaciones entre éstos.⁹³

Ahora bien, como recién apuntamos, la inteligencia, de reciente aparición en la historia de la vida, posee para Bergson una ventaja sobre el instinto en función del proceso adaptativo. Frente a las desventajas que presenta su carácter mediato y falible, muestra justamente un carácter móvil y constructivo que le permite fabricar útiles que promueven una cabal adaptación del cuerpo a su medio.

La inteligencia es esencialmente constructiva y por eso puede enfrentar situaciones novedosas ante las que un cuerpo dotado sólo de instinto se encuentra indefenso. Aun a paso lento y penoso, lleno de fracasos en los que el instinto proclama su supremacía, la inteligencia ha logrado diferenciarse y colocarse por encima de éste, pues ha inventado herramientas que son el instrumento para construir otras herramientas de trabajos antes no imaginados.

Bergson nos dice al respecto:

La invención se hace completa cuando se materializa en un instrumento fabricado. A esto tiende la inteligencia de los animales, como a un ideal. Y si, de ordinario, no alcanza a fabricar objetos artificiales y a servirse de ellos, se prepara en este sentido por las variaciones mismas que ejecuta sobre los instintos que le son suministrados por la naturaleza. En lo que se refiere a la inteligencia humana, no se ha hecho notar lo bastante que la invención mecánica ha sido su paso esencial y que todavía hoy nuestra vida social gravita en torno a la fabricación y utilización de instrumentos artificiales, que las invenciones que jalonan la ruta del progreso han trazado también su dirección. (EC, 612, 139)

La inteligencia es capaz de fabricar útiles en la medida que fracciona el dominio continuo de la materia, para recomponerlo conforme a una serie

93 Bergson no hace completamente expreso el contenido de la diferencia entre la aprehensión de las cualidades notables propia de los organismos poco complejos y la forma del instinto animal. Tampoco señala por qué el instinto puede constituir objetos, si no se articula en la categoría del espacio. Para los fines de este texto demos por sentada la distinción entre la cualidad notable, el instinto y la inteligencia, y avalémosla con fundamento en la determinación de la vida como ímpetu creativo que se expresa en la promoción de formas novedosas.

de relaciones que expresan la posibilidad de satisfacer la tendencia del cuerpo a preservarse como centro de actividad. La inteligencia es esencialmente constructora, pues la representación de los objetos tiene como función su manipulación con vistas a la atención a la vida.

La inteligencia ve compensada su falibilidad y su carácter mediato gracias a una movilidad y un carácter constructivo que permite conservar y afirmar la forma de la especie humana, frente a las exigencias que plantea el proceso adaptativo.

Para Bergson el hombre, en tanto animal racional, no se define como *homo sapiens*, sino como *homo faber*, pues la inteligencia misma se realiza en una instrumentalización de la materia que tiene como función promover la inserción del hombre mismo al entorno en el que se desenvuelve.

La historia de la humanidad, según este autor, se ha caracterizado como un constante esfuerzo adaptativo que se ha visto satisfecho gracias a la invención de diversos útiles. Las edades de piedra y de bronce, la revolución industrial, etc., son momentos que expresan el progreso y la determinación de la inteligencia como función esencialmente constructiva:

Si pudiésemos prescindir de nuestro orgullo, si para definir nuestra especie nos atuviésemos estrictamente a lo que la historia y la prehistoria nos presentan como característica constante del hombre y de la inteligencia, no hablaríamos del hombre como *homo sapiens*, sino como *homo faber*. En definitiva la inteligencia, considerada en lo que parece ser su marcha original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular útiles para hacer útiles, y variar indefinidamente su fabricación. (EC, 613, 140)

La capacidad de establecer relaciones y su intencionalidad adaptativa hacen de la inteligencia una función constructiva que consolida la forma del cuerpo humano como órgano de adaptación, pues gracias a ella éste puede atender y replicar exitosamente a situaciones adaptativas diversas. La función de la inteligencia es eminentemente constructiva en tanto que tiene como meta la fabricación de instrumentos que aseguran la conservación de la especie humana.

Según Bergson el hombre, en quien la inteligencia se ha desplegado de manera más acabada, resulta ante todo un ser constructor y la historia de la humanidad y su progreso tecnológico son la mejor prueba de ello.⁹⁴

Nuestro autor subraya que cuando la inteligencia se actualiza necesariamente se vale de la categoría del espacio, pues es sólo al proyectar en ella el continuo de la materia que constituye aquellos objetos y las relaciones entre los mismos que le permiten cumplir su vocación constructiva. La espacialidad en la que se articula la inteligencia es condición de posibilidad de su orientación utilitaria, pues es en ésta donde se concretan las relaciones y los objetos mediante los cuales instrumentaliza y domina a la materia.

Así, la categoría del espacio determina el carácter esencialmente formal de la inteligencia. La inteligencia presenta un carácter esencialmente formal en la medida que articula su función en la determinación de las relaciones entre los objetos que representa. Este carácter formal, como hemos visto, se articula en una movilidad que posibilita ampliar el poder constructivo de la inteligencia y, sin embargo, hace de la inteligencia misma una función que paradójicamente puede no apuntar de modo necesario a la consecución de algún fin estrictamente práctico: el cuadro de la representación es capaz de desplazarse a diferentes ámbitos, aun cuando no se cumpla la intencionalidad utilitaria de la cual es instrumento, a diferencia del fijismo del instinto que siempre está vuelto a la satisfacción de una exigencia adaptativa.

Según Bergson la inteligencia presenta un carácter formal que aunque tiene como orientación fundamental atender su vocación constructiva, muestra una movilidad que la sustrae de dicha vocación. La movilidad de la inteligencia afirma su capacidad constructiva y a la vez le permite desentenderse del proceso de la adaptación:

94 Estas concepciones encontrarán eco en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, donde Bergson ve en el despliegue de la inteligencia el criterio para distinguir entre las sociedades primitivas y las sociedades civilizadas, y para señalar la condición de posibilidad de la construcción de una sociedad industrial que no se ve enajenada por las exigencias de la adaptación, y pueda ser el marco de la actualización del binomio vida-hombre como génesis de lo divino.

Allí donde la actividad está orientada hacia la fabricación, el conocimiento atiende pues, necesariamente, a relaciones. Pero este conocimiento completamente formal de la inteligencia tiene sobre el conocimiento del instinto una incalculable ventaja. Una forma, justamente porque está vacía, puede ser llenada alternativamente, a voluntad, por un número indefinido de cosas, incluso por las que no sirven para nada. De suerte que un conocimiento formal no se limita a lo que es prácticamente útil, aunque se realice en vista de la utilidad práctica. (EC, 623, 151)

La inteligencia es capaz de mover sus marcos indefinidamente para determinar un tejido de relaciones entre los objetos que delimita y crear así ilimitadas herramientas que garantizan la atención a la vida. Sin embargo la inteligencia, debido a su movilidad, representa no sólo cualquier dominio de la materia, sino que incluso puede moverse sin ningún interés utilitario.

La inteligencia se articula en una movilidad que la desliga de la atención a la vida, por lo que es capaz de llevar a cabo la representación de cualquier ámbito de lo real.⁹⁵

En este sentido, agrega Bergson, la inteligencia, precisamente por su movilidad, puede representarse a sí misma para objetivar su propia estructura. La inteligencia puede darle la espalda al proceso adaptativo, para proyectar su propia forma en la categoría del espacio y obtener una representación de sí. La inteligencia es capaz de recaer sobre su propio rostro para proyectarlo sobre el fondo del espacio, a la manera de una actriz que antes de salir a escena se retoca frente al espejo.

De este modo, la geometría aparece no sólo como la rejilla para llevar a cabo la objetivación e instrumentalización de la materia, sino como representación de la estructura de la propia inteligencia. El carácter formal de la inteligencia se hace expreso en una geometría que muestra a una inteligencia que se vuelca sobre sí misma, como si fuera la propia materia que se proyecta sobre el espacio homogéneo. La geometría es expresión privilegiada del

95 Estos planteamientos, como veremos más adelante, son la condición de posibilidad de la crítica bergsoniana a una razón que al representar objetos que están fuera de una experiencia que es su dominio natural, produce una serie de pseudoproblemas y pseudoideas que entorpecen la fundamentación del conocimiento filosófico.

despliegue de una conciencia que se actualiza como inteligencia, por lo que toda lógica, es decir, todo análisis de la estructura de la inteligencia, resulta una geometría de los conceptos.

Lógica y geometría aparecen como expresiones simétricas y complementarias de una misma razón que se funda en la categoría del espacio y se aplica a objetos diferentes. Éstas se engarzan en una relación circular de mutua determinación y explicitación pues la primera, la lógica, profundiza en el despliegue de la inteligencia y la segunda, la geometría, en la forma de la materia que cae en sus cuadros para ser dividida y manipulada, y cada una de ellas le brinda a la otra los rasgos y la representación de su forma y su proceder.

Bergson señala al respecto:

Nuestra lógica es el conjunto de las reglas que es preciso seguir en la manipulación de los símbolos. Como estos símbolos derivan de la consideración de los sólidos, como las reglas de composición de éstos símbolos entre sí no hacen otra cosa que traducir las relaciones más generales entre los sólidos, nuestra lógica triunfa en la ciencia que se ocupa de los sólidos, es decir en la geometría. Lógica y geometría se engendran recíprocamente una a otra [...]. (EC 631, 161)

La inteligencia se reconoce en la geometría pues ésta le devuelve su mirada como estructura puramente formal. La geometría muestra la forma de una lógica en la que la inteligencia se coloca a sí misma como una materia que se proyecta sobre el espacio, para hacer expresa la capacidad de establecer relaciones en la que finca su función constructiva. La aplicación de la inteligencia sobre sí misma, es decir, la lógica o la determinación de la estructura de la inteligencia a través de su representación, es resultado de una proyección suya sobre el fondo del espacio, que en la geometría encuentra su más acabada expresión.

No sólo los objetos en tanto mera extensión geométrica encuentran su horizonte constitutivo en la función de la inteligencia y la estructura formal que ésta presenta, sino que la inteligencia misma ve reflejada y objetivada su propia forma en la determinación geométrica de sus objetos. Geometría y lógica aparecen como hermanas siamesas que muestran una relación en la que una no puede respirar sin la otra, pues comparten un mismo cuerpo,

la categoría del espacio y, por ello, cuando una se despliega, le devuelve a la otra el calco de sus propios movimientos y de su propia estructura formal.

Bergson lleva a cabo una explicación de la inteligencia que da cuenta de su génesis, su estructura y su función. La inteligencia es un resultado del proceso evolutivo y presenta una estructura geométrico-formal que tiene como cometido someter a la materia para crear útiles y herramientas que garantizan la atención a la vida.

La inteligencia se despliega como una función esencialmente constructiva y ve justamente en la lógica como geometría de los conceptos la expresión más acabada de su estructura. Para nuestro autor el hombre aparece como un ser constructor, en tanto posee una inteligencia que al presentar un carácter móvil y formal, lo capacita para llevar a cabo una instrumentalización del medio por la cual asegura su lugar en el proceso de la adaptación:

La historia de la evolución de la vida, por incompleta que todavía sea, nos deja entrever cómo se ha constituido la inteligencia por un progreso ininterrumpido, a lo largo de una línea que asciende, a través de la serie de los vertebrados, hasta el hombre. Ella nos muestra, en la facultad de comprender, un anexo de la facultad de actuar, una adaptación cada vez más precisa, cada vez más compleja y flexible, de la conciencia de los seres vivos a las condiciones que les son dadas. (EC, 489, V)

La inteligencia es fruto de un proceso evolutivo que se ha desplegado en la serie de los vertebrados y que en el hombre ha encontrado su mejor manifestación. La inteligencia, gracias a su movilidad y su carácter formal, facilita al hombre crear útiles que le permiten asegurar su forma frente al entorno en el que se desenvuelve.

La inteligencia, en tanto vía del proceso de la evolución, es una función que posibilita al cuerpo el dominio sobre su medio. Es a través de la categoría del espacio y su carácter formal que la inteligencia se representa una materia divisible y manipulable, que aparece como objeto de su actividad.⁹⁶

⁹⁶ Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 45: "La inteligencia piensa la materia, pero para pensar la materia hay que haberse formado al mismo tiempo que ella, haber bajado la misma pendiente. Sin embargo —y todo el genio humano cabe primeramen-

En este sentido, apunta Bergson, el hombre es un animal superior, pues la movilidad misma y el propio carácter formal de la inteligencia, al ofrecerle la capacidad de depurar su función de reconocimiento y de promover una cabal adaptación, le permite afirmarse no sólo frente a los animales instintivos, sino ante cualquier otro organismo en el que se manifieste el proceso evolutivo.

El hombre aparece como la cabeza de la línea evolutiva que mayor eficacia ha tenido en relación a garantizar la promoción del cuerpo como centro de acción. Dentro de las series evolutivas, nos dice Bergson, la especie que mayor éxito presenta es el hombre, ya que muestra una capacidad constructiva que le posibilita ganar una completa inserción a su medio y reivindicar el dominio sobre la Tierra:

Por éxito es preciso entender, cuanto se trata del ser vivo, una amplitud para desenvolverse en los medios más diversos a través de la mayor variedad posible de obstáculos, de manera que cubra también la mayor extensión posible de tierra. Una especie que reivindica por domino la Tierra es verdaderamente una especie dominadora y, por consiguiente, superior. Tal es la especie humana, que representa el punto culminante de la evolución de los vertebrados. (EC, 608, 134)

El instinto toca la vida, pero no puede profundizar en ella, ya que está fijo a un objeto determinado. La inteligencia piensa sólo la materia como extensión, pero posee una movilidad y un carácter constructivo por lo que asegura y amplía la capacidad adaptativa del cuerpo humano. Según Bergson la conciencia ha tenido que eliminar lo instintivo que hay en ella para andar su propio camino hacia una geometría gracias a la cual puede dominar a la materia. El esfuerzo que la vida supone en tanto duración, indeterminación y concentración de memoria, se manifiesta en la lenta y penosa génesis de

te en esta exageración—, la inteligencia va más lejos que la materia: la excede. En el movimiento de la distensión y de exteriorización, la inteligencia vence a la materia, en la meta le lleva varios pasos de ventaja, porque va hasta el *espacio* [...]. La materia es un movimiento de espacialización entorpecido constantemente por el movimiento inverso del impulso vital, no va nunca hasta la completa exterioridad de las partes, como hemos visto ya. La inteligencia se lanza de golpe al término, alcanza el espacio geométrico, y este exceso le procura el dominio de la materia”.

una inteligencia que se distingue de la función del instinto, en la medida que presenta un carácter formal y puede fabricar útiles para enfrentar situaciones imprevistas.⁹⁷

Entre el instinto y la inteligencia hay una diferencia de naturaleza y no de grado que es reflejo de una duración que al ser memoria, tiene un carácter creativo y se expresa en formas novedosas que satisfacen cada vez de modo más acabado las exigencias que plantea la lucha adaptativa.⁹⁸

El hombre asume para sí el dominio de la Tierra ya que su inteligencia representa el esfuerzo más acabado del proceso de la evolución.

Inteligencia como repetición y abandono. Intuición, tensión y duración

Ahora bien, la inteligencia puede instrumentalizar la materia y aun representar su propia estructura, pero no puede aprehender la vida.

Bergson no se cansa de repetir que la inteligencia es incapaz de dar cuenta de la vida o duración, pues por su forma que fracciona, divide y

97 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 74: "Con el hombre, todo cambia. Aquí, la conciencia inmanente a la vida no está limitada a los reflejos más o menos vivos que orientan las reacciones de los animales mejor adaptados a los estímulos del medio. Ella se ha convertido en pensamiento de la materia, y es a esta facultad de pensar la materia a lo que Bergson llama inteligencia. Ahora bien, comprender, es asir. Cuando el hombre ha sabido pensar la materia, ha sabido utilizarla para servirse de ella; la inteligencia guiando la mano, aparece, según Descartes, como 'maestra y dueña de la naturaleza'. Hay ahí, en la historia de esta naturaleza, una suerte de retorno: la existencia animal está siempre en la dependencia del mundo de las cosas; la voluntad humana subordina el mundo de las cosas a sus fines".

98 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 238: "[El hombre] ha triunfado, sin embargo, gracias a ese maravilloso instrumento que es el cerebro humano. La superioridad de este instrumento me parece toda entera en la latitud por así decir, indefinida, que le es dada, de montar mecanismos que harán frente a otros mecanismos. El cerebro compone, no de una vez por todas, sino continuamente, hábitos motrices que delega inmediatamente al ejercicio de los centros inferiores. La facultad que posee el animal de contraer los hábitos motrices es limitada. Pero el cerebro del hombre le confiere a éste el poder de aprender un número indefinido de 'sports'. El cerebro es ante todo un órgano de deporte y, desde este punto de vista, se podría definir al hombre como un 'animal deportivo'."

reconstruye arbitrariamente lo que encuentra a su paso, no puede remontar su propio despliegue y aprehender el continuo de la vida misma de la cual paradójicamente depende y es manifestación. La inteligencia es efecto de la vida como ímpetu creativo, pero no se puede volver hacia ella para asir directamente su forma, sino sólo puede representársela y negarla al dotarla de una estructura formal.

La inteligencia ciertamente expresa la vida pero, por su forma y su función, sólo ve sus propios cuadros y olvida la causa que la sostiene.

Bergson apunta al inicio de *La evolución creadora*:

Pero de ahí debería resultar también que nuestro pensamiento, en su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, la significación profunda del movimiento evolutivo creado por la vida en circunstancias determinadas, para actuar sobre cosas determinadas, ¿cómo abrazaría él la vida, si no es más que una emanación o aspecto suyo? Depositado, en el curso de su ruta, por el movimiento evolutivo, ¿cómo podría aplicarse a lo largo del movimiento evolutivo mismo? Otro tanto valdría pretender que la parte iguala al todo, que el efecto puede reabsorber en él su causa, o que el canto rodado abandonado en la playa dibuja la forma de la ola que le ha traído hasta ella. (EC, 489, VI)

La inteligencia no puede pensar la vida que es su principio, ya que la vida misma, debido a la movilidad y la continuidad en las que se constituye, no cae en los marcos que aquella utiliza para instrumentalizar a la materia. La inteligencia no es capaz de asir la vida y aprehenderla inmediatamente, pues es un producto suyo que se realiza en la objetivación de la materia y se encuentra atado a las cadenas de la lógica y la geometría.

La inteligencia piensa relaciones de una materia fraccionada para dominarla y crear objetos y útiles que afirman la forma del cuerpo. La inteligencia es incapaz de dar cuenta de la vida que es su principio, pues se articula en un carácter formal que no puede aprehender el impulso indivisible en el que ésta se despliega.⁹⁹

99 Cfr., Miguel Espinoza, "Bergson, las matemáticas y el devenir", pp. 223, 224: "Bergson piensa que el intelecto no encuentra mejor manera de aprovechar el ambiente que de tratar todo

La inteligencia se queda atrapada en el juego inagotable de mediaciones que establece al interior de la representación, no es capaz de instalarse de golpe en el corazón de la vida en tanto intensidad inextensiva. Para Bergson la inteligencia no alcanza a pensar la vida pues es mediata y únicamente logra una representación de la materia que no da cuenta del continuo en el que se constituye, ni de la duración que la penetra. La inteligencia piensa lo extensivo como extenso y no aprehende lo inextensivo. La inteligencia sólo piensa relaciones entre cosas inmóviles, no puede pensar jamás intensidades:

Si, pues la inteligencia tiende a fabricar, puede preverse que lo que hay de fluido en lo real se le escapará en parte, y que lo que hay de propiamente vital en el ser vivo se le escapará del todo. Nuestra inteligencia, tal como sale de las manos de la naturaleza, tiene por objeto principal el sólido no organizado. (EC, 625, 154)

La inteligencia encuentra en la categoría del espacio homogéneo el ámbito en el cual ordena las relaciones entre los diversos objetos que recorta de la materia para instrumentalizarlos y cumplir su vocación utilitaria. Es la extensión el objeto natural de la inteligencia y no la vida misma. La inteligencia no puede ir más allá de sus representaciones por lo que no puede asir directamente la forma de la vida como duración y poder creativo, ni la de la materia misma como una intensidad extensiva o negativa que se relaja y que sin la influencia de la propia vida, se resolvería como pura repetición.

objeto y situación como algo espacial compuesto de unidades homogéneas impenetrables. Por eso no hay que extrañarse si el esqueleto de la ciencia es el conjunto de categorías mecanicistas determinadas por las posibilidades de las matemáticas y sobretodo de la geometría, base de la ciencia mecanicista. En el contexto de la ciencia como una actividad orientada hacia la acción eficaz, hacia el control y predicción de los fenómenos, es donde se inscribe la crítica de Bergson de la naturaleza y de las posibilidades de las matemáticas. La matemáticas sirven de estructura a las ciencias físicas, indispensables a nuestra acción. La dificultad está en que, según la metafísica de Bergson, la esencia de las cosas es movimiento y la duración continua solamente accesible a la intuición, forma de unión íntima con las cosas, razón por la cual el intelecto y sus categorías, que presuponen al espacio y la discontinuidad son absolutamente incapaces de coger la esencia de las cosas”.

La inteligencia se despliega en vista de la afirmación del cuerpo como centro de acción, no apunta al conocimiento puro.¹⁰⁰

Es en este sentido que el carácter afirmativo que presenta la inteligencia en relación al instinto, no aparece si ésta se coteja con la forma de la intuición.

La inteligencia fija el movimiento descendente de la materia que se extiende apuntando hacia un puro movimiento homogéneo. La intuición, por el contrario, se funde con la duración, pues presenta una tensión por la que aprehende inmediatamente el continuo de ésta en tanto proceso creativo. Para Bergson la inteligencia, frente a la intuición, resulta una interrupción, un abandono o una distensión, ya que no promueve como ésta el vínculo del yo con la vida, sino que lo vuelca hacia la materia y, en última instancia, hacia la categoría del espacio dónde sólo rige la geometría. La inteligencia respecto a la intuición no es afirmativa, sino tan sólo privativa.

La inteligencia es una relajación en tanto no aprehende la inmanencia creativa en la que se articula la duración y la sustituye por una relación cau-

100 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 295: "Considerando la inteligencia desde un punto de vista fenomenológico, donde se ve lo que ésta lleva o no a cabo, Bergson nota en primer lugar que, destinada a fabricar útiles, ésta no se interesa en nada de lo que hay de fluido en lo real, sino solamente en el sólido desorganizado, y eso aún dentro de los límites impuestos por la naturaleza que liga la facultad de percibir a la acción".

Cfr., Ignacio Izuzquiza, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, p. 214: "La inteligencia procede de la vida, es uno de los productos de la evolución biológica y, en cuanto tal, se encuentra también unida a esa manifestación propia de la vida que es la conciencia. Sin embargo, como ya he advertido, es una manifestación divergente de la vida y de la conciencia. Parece haber una proporción inversa entre los niveles de conciencia y los niveles de inteligencia: de hecho, cuanto más desarrollada se encuentra la inteligencia, cuanto más avanzada en su propio camino, más se aleja de su origen y se establece, entonces, una relación de inconmensurabilidad entre vida, conciencia e inteligencia. Es decir, la inteligencia debe retornar a su propio origen para llegar a ser conmensurable con la vida y con la conciencia. De otro modo, la inteligencia nunca puede abordar lo que hay de más real para el sujeto, que es la conciencia, ni el núcleo mismo de la realidad, que tiene su estructura en la vida y la conciencia. La inteligencia, actuando de modo autónomo, sólo podrá, de hecho, tratar de una parcela de la realidad como si fuera la realidad misma, siempre de un modo inmóvil, y componiendo esa parcela con otras para alcanzar la imagen de la realidad completa".

sal de carácter transitivo. La inteligencia, a diferencia de la intuición, no ve cómo la vida se actualiza en una causalidad en la que el efecto, que absorbe a su causa, le agrega a ésta algo absolutamente inédito. Por el contrario, la inteligencia separa al efecto de la causa que lo origina y niega el carácter creativo de la misma, pues señala que el propio efecto no presenta ningún aspecto novedoso. Para Bergson la inteligencia actúa ya sea a la manera de un silogismo en el que la conclusión está determinada de antemano en sus premisas o como las leyes de la física que dan cuenta del movimiento previsible y repetible de un objeto; pero no aprehende jamás el crecimiento y el progreso inmanente y creativo, en el que se despliega lo real:

Toda la repugnancia de los filósofos a considerar las cosas bajo este punto de vista, [el de la intuición,] proviene de que el trabajo lógico de la inteligencia representa a sus ojos un esfuerzo positivo del espíritu. Pero, si se entiende por espiritualidad una marcha adelante hacia creaciones siempre nuevas, hacia conclusiones inconmensurables con las premisas e indeterminables a su respecto, cuando se halle ante una representación que se mueve entre relaciones de determinación necesaria y a través de premisas que de antemano contienen su conclusión, habrá que decir que sigue la dirección inversa [a la de la espiritualidad], la de la materialidad. Lo que se nos aparece, desde el punto de vista de la inteligencia, como un esfuerzo, es en sí un abandono. (EC, 675, 213)

La razón ve objetos exteriores entre sí que se relacionan por una causalidad transitiva que se hace posible gracias a la categoría del espacio. La intuición ve procesos que se constituyen en su propia actividad y muestran un carácter continuo y creativo que se despliega según la forma de la duración. La inteligencia no puede aprehender la forma de la vida, ya que no posee la indeterminación y el impulso suficiente para ir más allá de sus propios cuadros que sólo representan a la materia. La intuición en cambio, aprehende la vida misma pues se articula en un esfuerzo de atención por el que puede asir de modo directo la forma de ésta como una unidad dinámica, que se tiene a sí misma como causa.

La inteligencia en relación a la intuición representa una relajación y un decaimiento, en la medida que no refleja una tensión y una concentra-

ción de la conciencia por la que pueda captar el poder creativo de la vida, a la manera de la intuición misma que la encara de manera inmediata.¹⁰¹

La inteligencia es repetición, en tanto que su movimiento aparece como una complicación ilimitada de relaciones que no produce ningún progreso que revele un cambio de carácter cualitativo. La intuición, por el contrario, aprehende la duración constitutiva que presenta toda multiplicidad cualitativa y el movimiento simple y creativo en el que se articula.

La razón sólo se despliega en el interior de la representación y por ello su movimiento se determina como una complicación creciente y una repetición indefinida. La intuición en cambio, toca el despliegue impredecible y las formas radicalmente novedosas en las que la vida o duración se constituye como tal.

Bergson nos dice al respecto:

Ciertamente, la inteligencia admira aquí, con razón, el orden creciente en la complejidad creciente: uno y otra tienen para ella una realidad positiva que es del mismo sentido que ella. Pero las cosas cambian de aspecto cuando se considera el todo de la realidad como una marcha hacia adelante, indivisible, en creaciones que se suceden. (EC, 679, 218)

La intuición aprehende el flujo creativo de todo impulso vital. En la medida que se relaja y pierde tensión, se traduce en una inteligencia que atiende no a la vida misma, sino al puro espacio homogéneo. La inteligencia relaciona lo fijo con lo fijo y lo mismo con lo mismo sin ver modificación cualitativa, ni creación efectiva alguna. La inteligencia en tanto conciencia

101 Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 131: "Supongamos que el esfuerzo intuitivo se distiende, se cansa, por decirlo así, disminuye su empuje. Entonces la existencia, antes reconcentrada, parece como que se expande y se distiende conforme el esfuerzo vital va disminuyendo su tensión. El espacio vacío se desarrolla o, por mejor decir, en el espacio vacío y puramente ficticio que piensa la inteligencia, se desarrolla y extiende la materia, y con ella y en el mismo movimiento que ella, la inteligencia misma [...]. La intuición está confundiéndose con la vida misma y la tensión del movimiento vital es máxima. Pero el relajamiento progresivo de esa concentración del yo, es una génesis progresiva del espacio y de la inteligencia".

o psique interrumpida se pierde en la repetición, mientras que la propia intuición como tensión creciente aprehende inmediatamente la forma de la vida en tanto flujo creativo.

La inteligencia sigue el curso de una materialidad que se relaja y se extiende. Por ello, aunque representa un esfuerzo en relación a la aprehensión inmediata que promueve el instinto, presenta una deficiencia, pues no sigue el movimiento irrepetible propio de la vida. La intuición aprehende este movimiento, ya que su forma muestra la inmediatez del propio instinto y la movilidad de la inteligencia misma. La intuición constituye un esfuerzo de la conciencia por aprehender el continuo de la duración, frente a una inteligencia que se encuentra lastrada por su propio carácter formal.

Bergson se vale del análisis de la aprehensión de un poema para señalar justamente la dirección inversa que presentan la intuición y la inteligencia.

A los ojos de la intuición un poema transmite por simpatía y de modo inmediato emociones y un sentido determinado. A los de la inteligencia dicho poema se despeña en el barranco de la sintaxis, la ortografía, la fonética y la gramática, sus sílabas y sus letras, y se resuelve en una serie de sonidos huecos, que son como los átomos con los cuales la física trataría vanamente de dar cuenta de la belleza del atardecer. La emoción y el sentido que transmite el poema, el elemento cualitativo que expresa en un movimiento simple, se ve resurado y negado al ser aprehendido mediatamente por la inteligencia y caer dentro del marco de una representación que tiene al espacio como fondo.

La intuición aprehende la forma del poema como un despliegue simple que es una multiplicidad cualitativa. La inteligencia en cambio lo reduce a una serie de elementos impenetrables y yuxtapuestos que presentan las características propias de las multiplicidades cuantitativas.

Aquí, la noción de tensión, fundamental en los planteamientos de *Materia y memoria*, muestra cómo por una carencia o una interrupción de la misma, la conciencia pasa de lo psíquico a lo físico, de la intuición que abraza la forma de la vida como duración, a una inteligencia que al dar lugar a ilimitadas repeticiones se distiende adecuándose a la forma misma de la materia:

Cuando un poeta recita sus versos, puedo interesarme tanto en ellos que penetre en su pensamiento, me introduzca en sus sentimientos y reviva el estado simple que ha esparcido en frases y en palabras. Simpatizo entonces con su inspiración, la sigo con un movimiento continuo que es, como la inspiración misma, un acto indivisible. Ahora bien, basta que se relaje mi atención, que yo afloje lo que había de mí de tenso, para que los sonidos, hasta entonces sumergidos en el sentido, se me aparezcan distintamente, uno a uno, en su materialidad. No tengo nada que añadir a esto; basta que suprima alguna cosa [...]. Admiraré entonces la precisión de los entrelazamientos, el orden maravilloso del cortejo, la inserción exacta de las letras en las sílabas, de las sílabas en las palabras y de las palabras en las frases. Cuanto más avance en el sentido completamente negativo del relajamiento, más extensión y complicación habré creado; y cuanto más aumente a su vez la complicación, más admirable me parecerá el orden que continúa reinando, inquebrantable, entre los elementos. Sin embargo, esta complicación y esta extensión no representan nada positivo: expresan una deficiencia del querer. (EC, 672, 210)

La tensión de la memoria implica una concentración de la conciencia que da lugar a un progreso que se expresa en la creación de formas novedosas. Este progreso se actualiza en el salto que lleva a cabo la conciencia misma del ejercicio de la inteligencia, a una intuición que aprehende la duración constitutiva de lo real. La intuición es una conciencia que se intensifica y se agudiza para asir inmediatamente la forma de la vida. La inteligencia resulta en cambio una interrupción o una relajación que manifiesta una privación justamente del esfuerzo en el que se actualiza la conciencia como intuición.

La intuición no es una inteligencia desarrollada. La inteligencia no es una intuición disminuida. Entre ambas media el esfuerzo de una voluntad creadora. Entre inteligencia e intuición no hay una diferencia de grado, sino más bien de naturaleza.

Bergson pone énfasis en que la intuición es precisamente simpatía, es decir, un contagio inmediato y un fenómeno de resonancia por el que el continuo de la vida en tanto multiplicidad cualitativa e intensidad inextensiva se desenvuelve y se amplifica en la propia conciencia del sujeto. La intuición le permite al espíritu desarrollarse como duración, en tanto hace de la duración de lo real la tendencia en la que se despliega su propia forma. Es a partir de la densidad y la profundidad de la intuición dada por la tensión

de la memoria y la voluntad, que el sujeto podrá constituirse como un momento de la intensidad de la vida misma que constituye todos los procesos que a la luz de la razón parecen objetos fijos e inmutables. El sujeto gracias a la intuición se deja penetrar y atravesar por la intensidad creativa de la vida, y por ello desenvuelve también su propia naturaleza como poder creativo.

La mirada del artista verifica empíricamente estas concepciones. Ésta se constituye en una intuición que al ir más allá de una representación que no es más que una mera yuxtaposición de partes, puede hacer suya la vibración constitutiva y peculiar de lo que se le aparece a la sensibilidad. El artista, gracias a la intuición, simpatiza con la forma dinámica en la que se despliega lo real, pues la aprehende directamente, se confunde con ella, y no la reconstruye con base en una representación que niega su estructura intensiva.

Para Bergson el artista se contagia de la duración que se le brinda inmediatamente en la intuición, haciéndola el principio por el que se despliega su propio ímpetu creativo:

Que un esfuerzo de este género no es imposible, lo demuestra ya la existencia, en el hombre, de una facultad estética al lado de la percepción normal. Nuestro ojo percibe los rasgos del ser vivo, pero yuxtapuestos unos a otros y no organizados entre sí. La intención de la vida, el movimiento simple que corre entre líneas, que las enlaza una a otras y les da una significación, esto se le escapa. Dicha intención es lo que el artista trata de aprehender colocándose en el interior del objeto por una especie de simpatía, abatiendo, por un esfuerzo de intuición, la barrera que interpone el espacio entre él y su modelo. (EC, 645, 178)

La intuición es simpatía por la que el yo aprehende y se contagia de la forma creativa de la vida. Gracias a la intuición, la intensidad propia de la vida vibra, resuena y se desenvuelve en la conciencia del sujeto, haciéndolo parte de su forma justamente como ímpetu creativo. La intuición es un conocimiento que vincula y confunde al sujeto con el despliegue peculiar en el que se articula la duración.

La intuición es resultado de una conciencia que se intensifica remon-
tando la relajación de la inteligencia y se actualiza en una frecuencia vibra-
toria idéntica a la de la vida, de modo que la vida misma se prolonga en

ella, comunicándole su forma como intensidad inextensiva. La conciencia gracias a la intuición se concentra para sintonizarse con el flujo de lo real, de modo que este flujo la toma y la penetra, determinándola como vehículo de la afirmación de su propia forma dinámica y cualitativa.¹⁰²

En este marco, Bergson señala que la intuición no presenta una mirada condicionada sólo para enfocar aquellos objetos útiles para la adaptación, sino que puede ver cualquier dominio de la vida en su despliegue efectivo.

La intuición desfonda la intencionalidad de la razón, su vocación utilitaria, en tanto que es capaz de atender a la duración misma sin buscar su instrumentalización. La intuición es desinteresada y este desinterés le permite remontar el movimiento descendente de la inteligencia vuelta a la materia, para aprehender inmediatamente la forma de la vida.

Por ello, la filosofía, que es amor a la sabiduría, búsqueda desinteresada e inútil de conocimiento, se distingue claramente de la ciencia, pues no se apoya como ésta en una inteligencia que tiene como fin dominar a la materia para ponerla al servicio de la adaptación del hombre a su medio. La filosofía presenta el movimiento inverso al de la ciencia, ya que se funda en una intuición sin ningún perfil utilitario que aborda lo real como impulso vital y esfuerzo creativo.

Para Bergson la filosofía se ha de apoyar en la intuición, pues ésta presenta el carácter móvil e inmediato que le permite a aquella aprehender la forma positiva de la duración, sin una intencionalidad adaptativa que la desvirtúe y la reduzca a los patrones derivados de la categoría del espacio homogéneo. La filosofía es el amor al saber desinteresado, aquel que por la intuición vincula de modo directo al sujeto con lo real en tanto duración:

102 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 52: "Pero, en esta filosofía, la psicología del conocimiento y la ontología del conocer son inseparables: la naturaleza del objeto conocido determina la manera de conocerlo. Bergson a escogido la palabra 'intuición' para designar un conocimiento inmediato, es decir, sin ningún intermediario, sea éste un símbolo. Múltiples imágenes unen entonces inmediatez, del lado del sujeto que conoce, a interioridad, del lado del objeto conocido: más exactamente: no hay dos lados cuando el conocimiento 'penetra' el objeto, 'ahí se inserta', 'ahí se instala', 'ahí nos introduce', le toma 'por dentro'. Es lo que la palabra 'simpatía' significa espontáneamente bajo la pluma del filósofo".

El deber de la filosofía consistiría pues, en intervenir aquí activamente, en examinar lo vivo sin segunda intención de utilización práctica, liberándose de las demás formas y de los hábitos propiamente intelectuales. Su objeto es especular, es decir, ver; su actitud frente a lo vivo no podría ser la de la ciencia, que sólo apunta a la acción y que, no pudiendo obrar más que por intermedio de la materia inerte, considera el resto de la realidad bajo este único aspecto. (EC, 661, 197)

Bergson ve en la filosofía no el ejercicio reduccionista y utilitario de una razón que busca manipular sus objetos. Por el contrario, ésta es desinteresada y en esa medida puede enfrentarse a lo real sin apoyarse en estructuras que al presentar propósitos específicos, preconditionen y medien la aprehensión en la que se constituye.¹⁰³ La filosofía es expresión de una intuición que por simpatía puede brindar una aprehensión directa de lo real, de modo que ofrece un conocimiento que no se ve limitado por las estructuras asentadas en el cuadro de la representación, ni por ninguna intencionalidad adaptativa.¹⁰⁴

La filosofía no responde a la afirmación del cuerpo como centro de acción, sino que es capaz de asir a la vida y penetrar en su forma gracias a la función de la intuición que la aborda de modo inmediato.

Desde la perspectiva de la filosofía la ciencia representa una deficiencia del querer, la inversión de lo psíquico en físico, de la conciencia en olvido;

103 Cfr., Pierre Tournier, *La idea de vida en Bergson*, p. 615: "La intuición va en 'el sentido de la vida'. Pero el sentido de la vida en nosotros, el movimiento vital, comienza por 'cortar' mi cuerpo y los objetos que se le ligan a él en una relación utilitaria, relación por la que la inteligencia analítica, [le da] 'la espalda a la conciencia verdadera'. La intuición deberá conquistarse por una inversión de la inteligencia hacia la comprensión de su fuente, la cual implica un 'desinterés' que permite al ser viviente recolocarse en la vida, llegar a ser consciente de sí justo al alargar indefinidamente su pensamiento".

104 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 77: "El esfuerzo de la filosofía será 'trascender la inteligencia pura': ésta no se representa claramente más que lo discontinuo, y se debe aprehender la continuidad; ella no se representa claramente más que lo inmóvil, y se debe asir al movimiento de una manera interior (626-627/155-156), ella generaliza, entonces se debe asir la individualidad (686/226), ella 'geometriz' todo lo que toca, ella 'zenoniza' sin parar, es decir, analiza, atomiza, descompone para recomponer, mientras que se debe tender hacia la unidad y la totalidad en marcha".

un abandono que sigue la inercia de una materia que se extiende tendiendo a la mera repetición. Materia y psique son para Bergson las tendencias de lo real que aparecen respectivamente como los dominios de las funciones de la inteligencia y la intuición. La inteligencia resulta el pilar de una ciencia que se limita a hacer de la materia extensión para garantizar la atención a la vida, mientras que la intuición es el fundamento de la filosofía en tanto constituye un conocimiento desinteresado y directo de la realidad.¹⁰⁵

Para este autor lo real se revela ya sea como relajación e intensidad negativa, o como tensión e ímpetu creativo. La inteligencia, aun siendo producto de la vida, representa una distensión pues sigue la dirección extensiva de la materia. La intuición, por el contrario, aprehende la duración y la concentración en la que ésta se determina y se constituye como tal. El proceso evolutivo empuja una disociación no sólo entre el instinto y la inteligencia, sino entre la inteligencia y la intuición. Estas disociaciones reflejan la naturaleza del propio proceso evolutivo como producto de un ímpetu vital que revienta interiormente las formas que se da a sí mismo, para afirmar su forma como poder creativo.

Para Bergson la vida se va actualizando al manifestarse en una serie de formas que difieren no en grado, sino en naturaleza. El instinto, la inteligencia y la intuición resultan esas formas mismas en las que se lleva a cabo dicho proceso de actualización y dan lugar al despliegue de la vida misma en tanto memoria activa, causa inmanente o duración.

105 Cfr., Marie Carriou, *Bergson y el hecho místico*, p. 74: "Es que lo real se nos presenta efectivamente bajo un doble aspecto: sea bajo la forma de una yuxtaposición de hechos que se pueden repetir y medir (espacio-tiempo), sea bajo la forma de una interpenetración de estados sin cesar renacientes en los cuales la novedad y el movimiento reducen a nada la posibilidad misma de la medida (extensión-duración). Ciencia y metafísica corresponden a esas dos caras de la realidad de las que se puede pensar que corresponden a las dos direcciones de la conciencia, una que se expande hacia fuera, una que profundiza hacia adentro, si se puede decir así, ex-tensión, in-tensión".

La intuición como método de la filosofía

Ahora bien, en este punto, con el apoyo de estas reflexiones preliminares sobre la naturaleza de la intuición y la forma misma de la filosofía, cabe señalar que Bergson hace de la intuición un método de investigación ontológica capaz de ampliar su movimiento indefinidamente.

Este autor ve en la intuición un método que hace posible fundar una ontología experimental que se desarrolla y se amplía en la justa medida en que la intuición misma profundiza en la forma de lo real. Esta determinación de la intuición como método de investigación ontológica hace patente la propia forma de la intuición y a la vez contribuye a señalar tanto la articulación interior que presenta la filosofía bergsoniana, como la significación fundamental de la vida y la intuición misma como génesis de lo divino. El análisis de la determinación de la intuición como método de conocimiento ilumina la concepción de una vida que rebasa la forma que había alcanzado en la inteligencia, los criterios metodológicos por los cuales se ordena la doctrina bergsoniana, así como la concepción fundamental de *La evolución creadora*, justamente aquella de la intuición como ascenso del superhombre en quien la vida gana su divinización.

Para ver esto más de cerca, abordemos aquí un par de consideraciones iniciales relativas al carácter metódico de la intuición y a su relación con la función de la inteligencia.

Como habíamos dicho, la intuición permite al sujeto aprehender inmediatamente lo real. Por ella, éste conoce directamente una duración que lo recorre interiormente a él mismo, introduciéndolo en un horizonte en constante crecimiento que señala el territorio adecuado para satisfacer el despliegue cognoscitivo que su memoria creativa supone. La intuición es móvil y por ello puede aparecer como punto de intersección de la conciencia con cualquier manifestación de la vida, de modo que la conciencia misma se realice como cámara de eco en la que se manifiesten y brillen las tonalidades que la propia vida en tanto ímpetu creativo desarrolla afirmando su naturaleza intensiva.

La intuición estética es una presentación entre otras de una intuición capaz de desenvolverse y profundizar en ilimitados dominios de lo real, pues muestra una movilidad y un carácter inmediato que no la hace estar fija en un solo objeto, ni limitada por sus propias estructuras. En este sentido, señala Bergson, la intuición se constituye como el método de una ontología experimental, ya que puede rastrear con un olfato táctil las formas peculiares en las que se articula la vida o duración:

Es verdad que esta intuición estética, como por lo demás la percepción exterior, no alcanza más que lo individual. Pero puede concebirse una investigación orientada en el mismo sentido que el arte y que tuviese por objeto la vida en general [...]. (EC, 645, 178)

La intuición aparece como un método de investigación ontológica en la medida que es capaz de profundizar en la forma de la duración y hacer patentes los contenidos y las formas singulares en los que ésta se despliega. El carácter inmediato y móvil de la intuición le permite aprehender cualquier ámbito de la duración, para expresar la estructura concreta y peculiar que ésta presenta en tanto multiplicidad cualitativa. La intuición, al abordar de manera inmediata cualquier dominio de la vida, se constituye como un método que guía una investigación ontológica capaz de ampliarse constantemente, y de nutrir y articular la forma del yo con fundamento en una serie de procesos vitales en constante desenvolvimiento.

Para Bergson la intuición resulta método de una ontología experimental, pues, prescindiendo del espacio homogéneo, lleva de la mano al sujeto por los senderos de la duración.¹⁰⁶

Las célebres reflexiones bergsonianas sobre un terrón de azúcar que se disuelve en el agua, dan relieve a estos planteamientos.

106 Cfr. Bernard Gilson, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, p. 56: “La intuición, como el instinto, alcanza su objeto por simpatía. Bergson cita como ejemplo de gran importancia en la vida humana la facultad estética que se agrega a la percepción normal. Se trata de una conciencia de lo individual, pero se puede concebir la posibilidad de un conocimiento del mismo género pero de lo general. Tal es la intuición filosófica”.

La duración del yo y del universo según Bergson, se hacen patentes en la espera y la impaciencia que suscita un terrón de azúcar que se diluye en el agua según su temporalidad peculiar, contrariando las exigencias de una representación instrumental y mecanicista que quisiera verlo instantáneamente disuelto para tomar el té: el azúcar que se disuelve en el agua transcurre según su propia temporalidad dando lugar a un despliegue cualitativo singular e irrepetible, y esta temporalidad y este despliegue cualitativo se hacen expresos en la impaciencia y la experiencia inmediata que una conciencia tiene de sí, al descubrirse sujeta a las exigencias insatisfechas de una razón instrumental.

La intuición, en el caso del azúcar que se diluye paulatinamente, muestra la forma *sui generis* de una duración que tanto en el caso del yo, como en el caso del mundo, se despliega según su propia movilidad efectiva, independientemente de todo esquema y toda representación que le atribuyera una forma que no es la suya natural.

La intuición aparece como método de una investigación filosófica que promueve una aprehensión de la forma positiva en la que se articula la vida o duración, en lugar de recomponerla según las exigencias de una representación con vocación utilitaria:

Si deseo prepararme un vaso de agua azucarada, por más que haga, debo esperar a que el azúcar se disuelva. Este hecho sin importancia está lleno de enseñanzas. Pues el tiempo que tengo que esperar no es ya ese tiempo matemático que se aplicaría también a lo largo de la historia entera del mundo material, aun cuando se nos mostrase toda de una vez en el espacio. Coincide con mi impaciencia, es decir, con una cierta porción de mi duración, que no es prolongable ni reducible a voluntad. No se trata ya de algo pensado, sino de algo vivido, esto es, de una relación, de lo absoluto. (EC, 502, 10)

Según nuestro autor la impaciencia que experimenta una conciencia que sigue la disolución del azúcar en el agua, refleja el ejercicio de una intuición que vive y experimenta sin mediación alguna su propia duración constitutiva y la de la vida, sobrepasando el ejercicio de una representación que se conforma con la reducción de la duración misma a una mera movilidad

esquemática carente de toda cualidad. En este sentido, la intuición revela y aprehende los flujos peculiares en lo que se articula la duración, de modo que se constituye como principio de una ontología que expresa la forma de la propia realidad como unidad dinámica y despliegue creativo.

Para Bergson la intuición aparece como método de la filosofía, pues aprehende aquellas formas diversas en las que se expresa la duración, sin negar su forma como una intensidad que es en tanto que se hace, y no en tanto que está hecha. La intuición resulta método de investigación filosófica, en la medida que rastrea y capta de modo inmediato el progreso continuo y la movilidad concreta en la que se constituye lo real.

Ahora bien, Bergson subraya que la intuición no sólo resulta el ariete que hace posible y lleva adelante el despliegue de la filosofía como investigación ontológica, sino que resulta también el principio de todo conocimiento que posteriormente será desenvuelto y disecado precisamente en las cartas de navegación y los mapas que diversos enfoques teóricos puedan establecer, al valerse del propio cuadro de la representación. La intuición desfonda la intencionalidad instrumental de la razón y, sin embargo, funge como el motor interior que le permite a ésta ensanchar y afinar sus marcos.

Bergson hace de la intuición el núcleo que por su movilidad permite a cualquier concepción teórica y científica tanto expandir y precisar sus perspectivas, como adquirir nuevos elementos que redefinan su orientación. La intuición, al aprehender directamente la duración, obtiene datos e ilumina campos de comprensión que estimulan el desenvolvimiento de una razón que tiende a quedarse atrapada en sus propias redes conceptuales. La intuición es el espolón que estimula el movimiento de la inteligencia, pues la seduce al mostrarle formas novedosas que ésta no duda en representar.

Aunque la inteligencia no puede emular a la intuición que accede directamente a la duración, la persigue ampliando así sus propios cuadros, ya que la intuición misma le deja entrever derroteros y formas inéditas a las que ella por sí misma jamás hubiera podido atender:

Sin duda, esta filosofía no obtendrá nunca de su objeto un conocimiento comparable al que la ciencia tiene del suyo [...]. Pero a falta del conocimiento propiamente

dicho, reservado a la pura inteligencia, la intuición podrá hacernos aprehender lo que los datos de la inteligencia tienen aquí de insuficiente y dejarnos entrever el medio de completarlos. (EC, 645, 178)

La intuición y la inteligencia presentan formas completamente asimétricas. La primera aparece como concentración de la atención que aprehende el movimiento simple y creativo de la vida. La segunda se constituye en una relajación que da lugar a una serie de repeticiones que se hacen posibles en el espacio homogéneo. No obstante esta asimetría, la intuición y la inteligencia guardan una relación, pues a la vez que la inteligencia prepara el trabajo de la intuición,¹⁰⁷ la intuición misma es el acicate que impulsa el movimiento de la inteligencia al ofrecerle contenidos y perspectivas que ésta, en la medida de su forma y sus alcances, atenaza para realizar su función.

La inteligencia recibe de la intuición la claridad y la visión que le permiten reubicar sus cuadros sobre nuevos dominios de lo real, para llevar a cabo su representación y su instrumentalización. La inteligencia puede ampliar su espectro de relaciones, sólo porque la intuición le lanza desde fuera de la reja de la representación datos y formas que ésta no vacilará en devorar al someterlos a sus propios esquemas.

Para Bergson la intuición es la fuente de la que todo saber racional se alimenta, pues aprehende directamente el sabor de lo real en tanto vida.

Por ejemplo, la propia dialéctica viene a encontrar su fundamento y a ser nutrida por la intuición, ya que se satisface en la determinación de las nociones que manifiestan lo que ésta ha aprehendido de manera directa. Si la dialéctica puede acuñar conceptos y ser algo más que una expresión de

107 Bergson ve en el esfuerzo intelectual una acumulación de experiencia y la determinación de una serie de esquemas dúctiles y dinámicos que fomentan la indeterminación de la memoria. Esta indeterminación se traduce en una intuición que no es más que la memoria misma como poder creativo que se concentra y se intensifica dando lugar a una serie de imágenes orgánicas que expresan de modo cabal la vida o duración, desquiciando a la propia inteligencia dejada a su tendencia natural como mero movimiento repetitivo y representación de carácter formal. Cfr., Bergson, EE, 'El esfuerzo intelectual'.

una geometría que aparece como representación del proceder de la inteligencia, es porque la intuición le brinda los contenidos que ésta desplegará y articulará de una manera determinada. Mientras dura el impulso de la intuición, la dialéctica se mueve generando un sentido y transmitiendo una significación. Cuando agota este impulso, ésta tiene que nutrirse nuevamente en aquella que es su fuente. La intuición alimenta a la inteligencia y evita que se vea arrastrada por su tendencia natural hacia la repetición y termine por anquilosar y pervertir los datos que ha recibido de la intuición misma al encasillarlos, clasificarlos y pulverizarlos como migajas de pan seco que amanecen en una mesa descompuesta, tras una noche de bacanal.

La intuición, aunque se ve desvuelta por el ejercicio de la dialéctica, es diferente a ella. Es la intuición y no la dialéctica el principio de un conocimiento que da cuenta de lo real, en tanto que se encuentra vuelta a una duración que se le aparece inmediatamente y no, como aquélla, encajonada en una serie de conceptos que tienen como principio regulador a la lógica y a la geometría. La intuición da a la dialéctica y al lenguaje el contenido peculiar que éstos articulan en sistemas lógicos o metafísicos determinados. Estos sistemas no constituyen una aprehensión directa de lo real:

No hay sistema durable que no sea, al menos en alguna de sus partes, vivificado por la intuición. La dialéctica es necesaria para poner a prueba la intuición, necesaria también para que la intuición se refracte en conceptos y se propague a otros hombres pero no hace, con frecuencia, más que desarrollar el resultado de esta intuición que la sobrepasa [...]. El filósofo se ve obligado a abandonar la intuición una vez que ha recibido su impulso, fiándose entonces en sí mismo para continuar el movimiento y empujando ahora los conceptos unos detrás de otros. Pero bien pronto se da cuenta de que no hace pie y que le es necesario un nuevo contacto; deberá pues, deshacer la mayor parte de lo que había hecho. (EC, 697, 239)

La inteligencia y el lenguaje dependen de la intuición y no viceversa. La intuición es el manantial. La inteligencia es el medio de expresión de la intuición misma, aunque siempre puede aniquilar los datos que se le brindan al anteponer su propia estructura a la forma de éstos. La intuición se despliega como un conocimiento inmediato de lo real, y este conocimiento

es el contenido que la dialéctica desdobra a través de una serie de conceptos que tienen su asiento en el cuadro de la representación. La inteligencia puede dejar de aparecer sólo como repetición gracias a que la intuición le ofrece una serie de contenidos que ésta ordena y desenvuelve en una estructura preñada de sentido. La inteligencia muestra un movimiento repetitivo que consta de puros elementos que no pueden generar ninguna significación. La significación misma es resultado de una intuición que aprehende directamente una duración que aparece como ímpetu creador.

La dialéctica, al nutrirse con el alimento que obtiene de la intuición, sólo puede moverse en torno a ella y desarrollar sus contenidos en conceptos que presentan ilimitadas relaciones. La intuición, por el contrario, accede a lo real y obtiene un dato simple y absoluto.

Bergson en *La evolución creadora* señala a la intuición como el método gracias al cual se endereza toda investigación filosófica y por el cual se ilumina el caminar de toda concepción racional. La intuición es el método de la filosofía en tanto vincula al sujeto a una realidad que se le aparece tal cual es en tanto duración, y no sólo según las redes vacías que establecen los propios marcos de la razón.¹⁰⁸

Llegados a este punto, para avanzar en el análisis de la forma de la intuición y también arrojar luz sobre su carácter metódico, resulta adecuado revisar la aplicación que Bergson hace de ésta justo sobre su propia filosofía. Bergson explica que la intuición se constituye como el método con el cual busca articular y desenvolver su concepción filosófica misma, y en

108 Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 59: “Esta intuición filosófica no es cosa nueva en absoluto. Ella está latente en todo sistema de filosofía que merezca este nombre. Lo que en todos los sistemas hay de permanente, de duradero y –yo diría– de bello, es lo que más cerca está de la fuente intuitiva original. Pero los brotes vivos de la fuente, el filósofo los ha vaciado en moldes duros y rígidos, en lo que llamamos el sistema; y la porción de realidad que ha podido ver y tocar directamente, ha sido bien pronto cubierta por la ropa hecha del intelecto [...]. Los sistemas constructivos son el aplastamiento de la intuición filosófica bajo la balumba de conceptos pétreos. Hace falta derrumbar el edificio y lanzar las piedras a los cuatro vientos, para hallar ente las ruinas el hilillo fresco de la intuición. Por este fresco hilillo que se esconde en los cimientos de cada sistema, es por lo que valen muchos de entre ellos”.

esa explicación no sólo la doctrina de este autor hace patente su presunta articulación, sino que la forma de la propia intuición obtiene su completa significación como método de conocimiento y como momento capital del proceso evolutivo en el que la vida actualiza cabalmente su forma justo como conciencia, y se gana como divinidad.

Bergson apunta que la intuición es la vía fundamental que le permite señalar los tópicos capitales alrededor de los que gira su doctrina. Duración y materia resultan objetos de una intuición metódica que constituye el camino por el que Bergson hace desfilar sus reflexiones filosóficas. Las nociones de la duración como intensidad inextensiva que presenta ilimitados niveles de tensión y contracción, y de una materia extensiva que se determina como intensidad negativa o distensión, son resultado de una intuición metódica que aparece como el principio con el que Bergson afirma nutrir y ordenar sus concepciones de cuño metafísico. Según Bergson la intuición en tanto método de conocimiento le posibilita aprehender directamente tanto una vida interior que revela la forma fundamental de la duración, como un mundo externo que se resuelve en un proceso evolutivo que es producto del sometimiento de la materia por parte de la vida.

La forma misma del yo como duración es para Bergson un dato inmediato de la conciencia aprehendido por una intuición que no es más que la apropiación directa del yo por el yo mismo. El yo se revela como intensidad inextensiva, gracias a una intuición metódica que aprehende directamente su forma.

Bergson, en *La evolución creadora*, describe un ejercicio de introspección intuitiva que bien pudo haber aparecido en *El ensayo*:

La existencia de que estamos seguros y que mejor conocemos es indiscutiblemente la nuestra, porque de todos los demás objetos tenemos nociones que pueden considerarse como exteriores y superficiales, en tanto que nosotros nos percibimos a nosotros interiormente, profundamente. ¿Qué constatamos entonces? ¿Cuál es, en este caso privilegiado, el sentido de la palabra “existir”? Recordemos aquí, en dos palabras, las conclusiones de un trabajo anterior [...].

Me doy cuenta primero de que paso de un estado a otro. Tenga calor o frío, esté alegre o esté triste, trabaje o no haga nada, miro a lo que me rodea o pienso en otra cosa. Sensaciones, sentimientos, voliciones, representaciones, he aquí las modificaciones entre las que se reparte mi existencia y que la colorean alternativamente. Cambio, pues, sin cesar. Pero con esto no digo bastante. El cambio es más radical de lo que en primer lugar se creía [...].

Así, nuestra personalidad se desarrolla, crece, madura incesantemente. Cada uno de sus momentos es algo nuevo que se añade a lo anterior. Vayamos más lejos: no se trata solamente de algo nuevo, sino de algo imprevisible [...]. (EC, 495, 1 y 499, 6)

La intuición es utilizada por Bergson como método para la elaboración de su concepción del yo en tanto duración. La intuición es el principio por el cual Bergson se aprehende directamente a sí mismo y da cuenta de su duración constitutiva. De este modo, Bergson señala que el yo es movimiento constante, expresión de una voluntad que es memoria y, por ello, creación sostenida.

Gracias a la intuición, el yo se aprehende como una intensidad inextensiva que no puede verse refractada en el fondo del espacio para ser determinada como multiplicidad cuantitativa, y ver negada su naturaleza peculiar precisamente en tanto duración. La intuición es el método gracias al cual Bergson da cuenta de la forma de un yo profundo que es duración y que al desembarazarse de las condiciones que impone la categoría del espacio, se despliega justo como un impulso vital que es causa de sí y se resuelve como libertad.

Ahora bien, la intuición filosófica no es para Bergson el principio de un solipsismo que encerrara al sujeto en la mera aprehensión de su propia interioridad, sino que muestra cómo esta interioridad se ve simultáneamente penetrada y recorrida por otras duraciones más o menos intensas de las que ésta forma parte en mayor o menor medida, según su grado de tensión y concentración.

La intuición, por un esfuerzo de tensión de la memoria y una simpatía que sintoniza al yo en diversas frecuencias vibratorias, le permite a éste rastrear la forma de una duración que presenta diferentes horizontes de

manifestación. En este sentido Bergson señala que la intuición como método de la filosofía posibilita superar no sólo al solipsismo, sino al idealismo y al realismo, pues facilita al yo instalarse de golpe en una duración una y singular articulada en una multiplicidad cualitativa, de la cual él mismo es un momento constitutivo. La tradicional distinción entre el sujeto de conocimiento y lo real cae gracias a la intuición, pues gracias a ésta el yo mismo establece un contacto directo con el flujo de la vida que reverbera en él mismo y con sus múltiples grados de intensificación:

Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es por esencia psicológica, ¿no encerramos con ello al filósofo en la contemplación exclusiva de sí mismo? ¿No consiste entonces la filosofía en contemplar simplemente la vida, 'como un pastor ensimismado observa el agua que corre'? Hablar así sería volver al error que no hemos de dejar de señalar desde el comienzo de este estudio. Sería desconocer la naturaleza singular de la duración, al mismo tiempo que el carácter esencialmente activo de la intuición metafísica. Sería no ver que únicamente el método de que hablamos permite sobrepasar el idealismo y el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque, en cierto modo, interiores, hacerlos coexistir conjuntamente sin dificultad, disipar progresivamente las oscuridades que el análisis acumula alrededor de los grandes problemas. Sin abordar aquí el estudio de estos diferentes puntos, limitémonos a mostrar cómo la intuición de que hablamos no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, todos del mismo género sin duda alguna, pero cada uno de especie muy particular, y cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser [...].

Pero si, en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en el fondo, hacer su síntesis con conceptos), nos instalamos primeramente en ella por un esfuerzo de intuición, tenemos el sentimiento de una cierta tensión bien determinada, cuya determinación misma se nos aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde ese momento percibimos duraciones tan numerosas como queramos, completamente diferentes las unas de las otras [...]. (PM, 'Introducción a la metafísica, 1416, 206 y 1417, 208)

La intuición como método de la filosofía ahonda progresivamente en la forma del yo, para simpatizar con una duración cargada de un espectro de ilimitadas intensidades, de la cual el propio sujeto forma parte. La intuición

del yo sobre sí mismo revela que éste es una frecuencia vibratoria que a la vez que se destaca del continuo de la duración, se ve penetrada por ella misma, de modo que puede acceder a su conocimiento directo y a la aprehensión de su forma como unidad viva y dinámica, que se afirma en un abanico de progresos intensivos que se resuelven como una multiplicidad cualitativa.

La intuición como método de conocimiento hace del yo un umbral por el cual el propio yo se atraviesa a sí mismo, y se expresa como siendo en cualquier nivel de la gradación intensiva que refleja la determinación de la duración en tanto tensión y poder creativo.

Según Bergson la intuición filosófica, al desplegarse en una tensión que funde al yo con cualquier dominio de lo real (gracias a un fenómeno vibratorio análogo al de la memoria que se relaja y se contrae para constituir percepciones), supera tanto al idealismo kantiano, como a todo supuesto realismo en el que el garante del paso de las esencias objetivas (o representaciones) a las esencias formales, estaría dado por mediaciones artificiales como lo son por ejemplo la armonía preestablecida leibniziana, o la idea cartesiana de un Dios bondadoso. El realismo y el idealismo racionalistas se ven superados y refutados por una intuición metódica que no muestra como aquellos un carácter representativo y esquemático fundado en la mera categoría del espacio, sino un carácter simpático por el que el sujeto puede deslizarse sobre y hacerse uno con la forma intensiva de la vida.

La intuición como método de una ontología experimental posibilita a la filosofía bergsoniana seguir de cerca tanto la forma del yo como ímpetu vital, como la duración constitutiva y el poder creativo en el que se despliega cualquier región de lo real.¹⁰⁹

109 En este punto cabe recordar un fragmento de la cita con la cual concluimos el capítulo segundo sobre *Materia y memoria*, poniendo énfasis no en el motivo del monismo metafísico, sino en el conocimiento intuitivo que hace posible la determinación y la concepción peculiar de ese monismo: “Ocurre de otro modo si nos instalamos de una vez, por un esfuerzo de intuición, en el transcurso concreto de la duración. Ciertamente, no encontraremos entonces razón lógica para plantear duraciones múltiples y diversas. En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado, por ejemplo. Pero lo mismo que una conciencia a base de color, que simpatizase interiormente con el anaranjado en

Ahora bien, como decíamos, según Bergson la intuición no sólo revela la forma propia de la duración, sino también la de la materia que se le opone, la relaja y por la cual aquella tiene que constituirse en un proceso evolutivo (dualismo). Bergson a partir de la intuición, ve en lo real dos tendencias fundamentales, la de la duración en tanto progreso y creación, y la de la materia en tanto relajación e impulso negativo que tiende hacia la pura repetición y que se ve sometida por el ímpetu creativo de la duración misma, que la articula en cuerpos organizados.

La intuición como método de la filosofía aprehende de modo directo la forma de la materia como intensidad extensiva que apunta hacia un mero movimiento repetitivo.

Bergson nos dice al respecto:

Es verdad que en el universo debemos distinguir, como diremos más adelante, dos movimientos opuestos, el uno de 'descenso', el otro de 'subida'. El primero no hace más que desenvolver un rollo ya preparado. Podría, en principio, realizarse de una manera instantánea, como ocurre a un resorte que se afloja. Pero el segundo, que corresponde a un trabajo interior de maduración o de creación, dura esencialmente, e impone su ritmo al primero, que es inseparable de aquel. (EC, 503, 11)

lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría presa entre el rojo y el amarillo y presentiría incluso quizá, por debajo de este último color, todo un espectro en el que se prolonga naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, muy lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir hacia abajo o hacia arriba: en los dos casos podemos dilatarlos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento, en los dos casos nos trascendemos a nosotros mismos". (PM, 'Introducción a la metafísica', 1418, 210).

Cfr., Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson*, p. 612: "El filósofo sugiere con imágenes aquello que ve, porque la conciencia de sí del yo que se aprehende es mi cuerpo vivido como imagen de la vida. La interioridad del yo que alcanza la intuición es la *imagen* de la interioridad absoluta de la vida misma. *En una palabra, la intuición de mi interioridad es la intuición de la interioridad absoluta de la vida bajo la forma de la intuición de la interioridad de un objeto determinado*—aquel que el filósofo hace objeto de su reflexión: la imaginación filosófica es la exposición de esta intuición determinada, propia a tal filósofo, como encadenamiento de la interioridad del yo, a la interioridad de la vida [...]".

La concepción de la materia como intensidad extensiva, como tendencia de signo negativo que se afloja y que se encamina hacia a la pura repetición, es resultado de una intuición que queprehende inmediatamente su forma, y la distingue tanto de la propia vida que la penetra y la organiza desatando el proceso de la evolución, como del puro espacio homogéneo e inmóvil de la geometría. La intuición señala que la materia no es la extensión geométrica producto de la representación, sino un medio que se resuelve como una continuidad móvil carente de todo poder creativo.¹¹⁰

Según Bergson la intuición simpatiza con la forma de la materia y capta inmediatamente su forma como una intensidad extensiva que resulta el envés de una duración que es memoria y unidad dinámica.

Bergson coloca a la intuición como método de conocimiento para asir y situar aquellas formas o tendencias que aparecen como los polos en los que se despliega el proceso evolutivo y que resultan los objetos alrededor de los cuales se ordena su reflexión filosófica. Bergson hace de la intuición el método de su filosofía, en la medida que según él ésta le brinda una aprehensión directa sobre las tendencias fundamentales –duración y materia– en las que se constituye lo real.

La intuición le permite a Bergson reconocer el carácter de las formas en las que se actualiza el despliegue de la vida y seguir la articulación en la que se conduce este despliegue. De esta manera, puede evitar reducir las diferencias de naturaleza entre estas formas a diferencias de grado, y confundir sus articulaciones efectivas con articulaciones parciales o artificiales, que no dan cuenta de su desarrollo y su naturaleza peculiar.

En este sentido, Bergson busca colocar a la intuición como método de sus investigaciones filosóficas en la medida que su movilidad le posibilita penetrar cualquier horizonte de lo real y analizar una serie de *mixtos* que

110 Bergson en *La evolución creadora* matiza la concepción de la materia que había dibujado en *Materia y memoria*. La materia aparece como repetición sólo de derecho, pues de hecho tiende a la pura repetición, puesto que la memoria la ha contraído en cuerpos vivos que se determinan como centros de acción.

ocultan su estructura concreta.¹¹¹ Los mixtos que se forman por las parejas de la duración y el espacio (yo profundo-yo-social, por ejemplo, recuérdense los análisis sobre el yo que Bergson realiza en *El ensayo*),¹¹² de la materia y la duración (memoria pura-memoria motriz, por ejemplo),¹¹³ o por el vínculo

111 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, pp. 19, 20: “La obsesión por lo puro en Bergson corresponde a esta restauración de las diferencias de naturaleza. Sólo lo que difiere en naturaleza podemos decir que es puro, pero sólo las *tendencias* difieren en naturaleza. Se trata, por tanto, de dividir el mixto según unas tendencias cualitativas y cualificadas, es decir, según su forma de combinar la duración y las extensión definidas como movimientos, como direcciones de movimientos (así la duración-contracción y la materia distensión) [...]. Este es el leitmotiv bergsoniano: sólo se han visto diferencias de grado allí donde había diferencias de naturaleza. Bajo este punto esencial agrupa Bergson sus críticas principales de carácter más diverso”.

112 Bergson en *El ensayo* lleva a cabo diversas reflexiones sobre la forma del yo que ilustran el análisis de mixtos como momento del ejercicio de una intuición metódica que aparece como principio de la filosofía: “Para reencontrar ese yo fundamental, tal y como una conciencia inalterada lo percibiría, es necesario un esfuerzo vigoroso de análisis a través del cual aislaremos los hechos psicológicos internos y vivientes de su imagen primeramente refractada, después solidificada en el espacio homogéneo. En otros términos, nuestras percepciones, sensaciones, emociones e ideas se presentan bajo un doble aspecto: uno claro, preciso, pero impersonal; el otro confuso, infinitamente móvil e inexpresable, puesto que el lenguaje no podría asirlo sin fijar su movilidad, ni adaptarlo a su forma banal, sin hacerlo caer en el dominio común. Si llegamos a distinguir dos formas de la multiplicidad, dos formas de la duración, es evidente que cada uno de los hechos de la conciencia tomado aparte deberá presentar un aspecto diferente según que se le considere en el seno de una multiplicidad distinta o de una multiplicidad confusa, en el tiempo-cualidad donde se produce, o en el tiempo-cantidad donde se proyecta”. (DI, 85, 96)

113 De igual manera Bergson en *Materia y memoria* realiza un análisis sobre la forma y el papel de la memoria en el proceso de la lectura que revela el análisis de mixtos como aspecto del ejercicio de una intuición metódica: “El recuerdo de tal lectura determinada es una representación y solamente una representación. Apoya en una intuición del espíritu que yo puedo, a mi medida de mi deseo, alargar o acortar; le asigno una duración arbitraria: nada me impide abarcarla de una vez en totalidad como en un cuadro. Por el contrario, el recuerdo de la lección aprendida, incluso cuando me limito a repetir esta lección interiormente, exige un tiempo bien determinado, el mismo que es preciso para desenvolver uno a uno, aunque no sea más que imaginativamente, todos los movimientos de articulación necesarios: esto no es pues ya una representación, es una acción. Y, de hecho, una vez aprehendida la lección, no presenta en sí misma ninguna señal que traicione sus orígenes y su clasificación en el pasado; forma parte de mi presente con el mismo título de mi hábito de caminar o de escribir; es vivida, es ‘actuada’ antes que representada; podría creerla innata si no me agradase evocar al mismo tiempo, como otras tantas representaciones, las lecturas sucesivas que me han servido para aprenderla. Estas representaciones son pues inde-

de las diferentes formas en las que se expresa la propia duración (instinto e inteligencia, por ejemplo),¹¹⁴ son diseccionados, limpiados y tejidos por Bergson con el bisturí y el hilo de una intuición que muestra tanto la relación peculiar que establecen a través del proceso evolutivo, como la diferencia de naturaleza entre sus elementos constitutivos. Los mixtos aparecen como objeto de una intuición metódica, en la medida resultan la forma de una realidad que se constituye como un tejido irregular producto de la vida o duración que penetra a la materia y da lugar a una serie ilimitada de organismos que presenta cada uno una forma singular.

Para Bergson la intuición, como el buen sastre que corta sus trajes a la medida o como el buen cocinero que cuida el filo de sus cuchillos, sigue lo real en sus pliegues positivos, según la naturaleza de cada una de sus tendencias fundamentales, y no conforme a las exigencias de una razón solipsista y utilitaria que tras rasgar y mutilar violentamente sus objetos, termina por suturarlos con una serie de esquemas que son como puros retazos y pedacearía que desvirtúan su forma, y expresan justamente sólo diferencias de grado y no de naturaleza.

La filosofía como ontología experimental sigue los diversos niveles y formas de concentración de la vida en su despliegue intensivo y paulatino, y no le atribuye patrones y estructuras monolíticas que resultan más bien el principio de su negación.

De este modo, nuestro autor ve en la *precisión* tanto una consecuencia natural de una intuición que puede abordar cabalmente la forma de sus objetos, como un aspecto fundamental de una filosofía que pretende realizar

pendientes, y como han precedido a la lección sabida y recitada, una vez sabida la lección puede también ésta pasarse sin ellas. Llevando esta distinción hasta el fin, podrían representarse dos memorias teóricamente independientes [...]". (MM, 227, 85)

114 Cfr., *Bergson*, EC, 610, 137: "Digamos primero que las distinciones que vamos a hacer serán demasiado tajantes, precisamente porque queremos definir del instinto lo que tiene de instintivo y de la inteligencia lo que tiene de inteligente, cuando todo instinto concreto está mezclado de inteligencia lo mismo que toda inteligencia está penetrada de instinto. Además, ni la inteligencia ni el instinto se prestan a definiciones rígidas; son tendencias y no cosas hechas".

una investigación genuinamente afincada en lo real. La precisión es para Bergson resultado de una filosofía que se realiza en un *empirismo verdadero o radical* capaz de promover una aprehensión inmediata de la duración.

Según Bergson la intuición aborda de manera directa el proceso singular en el que la vida se determina como tal, y por eso brinda una precisión que el movimiento repetitivo de la inteligencia no puede generar, pues se conforma sólo con la coherencia interna que genera al interior de sus propios marcos. La intuición brinda precisión, puesto que aprehende la forma de los objetos según su forma concreta, y no en tanto representación que se funda en el espacio homogéneo.

Aquí, el propio análisis del concepto de unidad psicológica del yo es ilustrativo al respecto.

Dicho concepto puede ser aplicado a la forma del yo como consecuencia de su proyección sobre la categoría del espacio, o por el contrario, puede ser derivado de una intuición de su naturaleza como intensidad inextensiva. Un caso y otro resultan totalmente diferentes, pues mientras desde la perspectiva de la razón la forma misma del yo no es más que una estructura vacía a la que se le agregan artificialmente diversos contenidos –multiplicidad, unidad, necesidad, libertad–, desde la perspectiva de la propia intuición el yo mismo se presenta inmediatamente como una intensidad creativa, como un impulso vital con una forma singular –como duración en suma– que no podría ser producto de ninguna operación intelectual. La intuición elabora conceptos específicos para objetos singulares, la razón se vale de conceptos ya hechos que sólo dan cuenta de otros conceptos.

La precisión filosófica es consecuencia de una intuición que da lugar a una ontología experimental, pues corta los conceptos a la medida de lo real y no en función de algunas formas o categorías *a priori* que en última instancia tienen su fundamento en el cuadro de la representación.

Bergson señala al respecto:

Pero un empirismo verdadero es el que se propone estrechar tanto como sea posible el original mismo, profundizar en la vida y, por una especie de auscultación espiritual, sentir palpitar el alma; este empirismo verdadero es también la verdadera metafísica.

El trabajo resulta de una dificultad extrema, porque ninguna de las concepciones ya hechas de que se sirve el pensamiento para sus operaciones diarias puede servirnos a nosotros. Nada más fácil que decir que el yo es multiplicidad o que es unidad, o que es una síntesis de una y otra. Unidad y multiplicidad son aquí representaciones que no hay necesidad de recortar sobre el objeto, porque las encontramos ya fabricadas, y aunque no hay necesidad tampoco de escoger entre un montón, porque son como trajes de confección que irán bien a Pedro y a Pablo puesto que no dibujan la forma de ninguno de los dos. Pero un empirismo digno de este nombre, un empirismo que no trabaja más que a medida, se ve obligado, para cada nuevo objeto que estudia, a realizar un esfuerzo absolutamente nuevo. Recorta para el objeto un concepto apropiado únicamente al objeto, concepto del que apenas puede decirse que sea un concepto, ya que no se aplica más que a esta cosa. [...]

Que la personalidad tenga unidad, es realmente cierto, pero tal afirmación no nos enseña nada sobre la naturaleza extraordinaria de esta unidad que es la persona. Que nuestro yo sea múltiple, lo concedo también; pero hay una multiplicidad que sería preciso reconocer y que no tiene nada de común con ninguna otra. Lo que verdaderamente importa a la filosofía es saber *qué* unidad, *qué* multiplicidad, *qué* realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona, y ella no lo sabrá más que si el *yo* recobra la intuición simple del *yo*. (PM, 'Introducción a la metafísica' 1408, 196-7)

Bergson coloca a la intuición como método de toda ontología en tanto da lugar a un empirismo radical que puede seguir las sinuosidades y los pliegues específicos de lo real, sin verse sometida a los rígidos corsés conceptuales que se derivan de la función de la razón. La intuición filosófica brinda un conocimiento inmediato que, aunque es susceptible de ser ampliado indefinidamente, promueve una precisión que se funda en una vivencia y una plena identificación del sujeto con la vida.

El yo no se ve determinado sólo por su mera relación con un cuerpo extensivo (que puede ser concebido por la pura razón como extensión), ni por su refracción en la categoría del espacio. Aunque se ve encofrado en diferentes mixtos –duración/espacio, memoria/materia–, el yo presenta una forma concreta como ímpetu creativo que sólo la intuición puede señalar. Como ya hemos apuntado, entre la duración y el espacio por un lado, así como entre la duración misma y la materia por otro, no hay una diferencia

de grado, sino de naturaleza, y según Bergson esa diferencia radical se hace patente gracias al conocimiento intuitivo.

Bergson ve en la intuición el método de la filosofía puesto que al burlar los juegos del lenguaje y la geometría, y al localizar y diseccionar mixtos diversos, hace de ésta un empirismo metafísico que tiene como regla la precisión.¹¹⁵

Nuestro autor señala que la metafísica tradicional, al privilegiar en la mayoría de los casos a la razón sobre la intuición, se ha perdido y asfixiado en múltiples pseudoproblemas que son el reflejo de su incapacidad de aprehender cabalmente la forma de la duración y el proceso evolutivo en el que ésta se despliega.

La función de la razón, al afirmar su carácter móvil de una manera acrítica, determina arbitrariamente objetos que están fuera de su alcance, y da lugar por ello a diversos pseudoproblemas y pseudoconcepciones que ocultan la forma de lo real. La carencia de una intuición que le permita a la filosofía plegarse a lo que dicta la experiencia, ha hecho que ésta se plantee pseudoproblemas que oscurecen la naturaleza efectiva de la vida.

Por ejemplo, preguntas como ‘¿por qué el ser y no la nada?’, ‘¿por qué el orden en lugar del desorden o el azar?’ son resultado de una perspectiva metafísica que no puede abordar la forma de la duración, pues se derivan de un cuadro de la representación que la niega y coloca en su lugar nociones

115 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, pp. 43, 44: “Una vez más recobra Bergson acentos platónicos. Fue platón el primero en burlarse de aquellos que decían: lo uno es múltiple y lo múltiple uno; el ser es no-ser; etc. En cada caso preguntaba *cuánto, cómo, dónde y cuándo*. ‘¿Qué unidad de lo múltiple y qué múltiple de lo uno?’. La combinación de opuestos no nos dice nada, al formar una red ~~tan~~ floja que lo deja escapar todo. A las metáforas de Platón, que a Bergson tanto le gustan, referentes al arte de destazar y al buen cocinero, responden las de Bergson. que apelan al buen sastre y al vestido y a la medida. Así debe ser el concepto preciso [...] Lo que Bergson invoca contra la dialéctica, contra una concepción general de los contrarios (lo Uno y lo Múltiple), es una fina concepción de la multiplicidad, una fina percepción del ‘cual’ y del ‘cuánto’, de lo que llama el ‘matiz’ o el número en potencia”.

Cfr., Ruiz Sánchez, Antonio, *Henri Bergson y su revolución metodológica*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros (Colección mayor), Córdoba, 1987.

esquemáticas sobre las que se realizan sendas operaciones intelectuales: el ser que se enfrenta a la nada (entendida ésta como el ser representado más su negación); el orden que se enfrenta al desorden (determinado éste como el orden derivado de una disposición arbitraria en el espacio, más su carencia); son oposiciones que se siguen de la forma del espacio homogéneo que no pueden más que reflejar el despliegue de la inteligencia misma como una mera complicación interior. Es sólo la experiencia intuitiva el principio para dar cuenta de la duración como poder creativo y no la razón que no pone pie en la experiencia para fundar y ordenar sus esquemas.

Bergson rechaza toda concepción metafísica en la que la razón genere y oponga conceptos diversos de manera arbitraria, dando lugar a múltiples pseudoproblemas que no siguen la forma de la vida como despliegue creativo y paulatino. Sólo la intuición aprehende el proceso en el que la vida se constituye y es en la aprehensión de ese proceso que todo pseudoproblema se revela como un espejismo que engaña y confunde al filósofo, en tanto ontonauta experimental.¹¹⁶

Este esfuerzo exorcizará ciertos problemas fantasmagóricos que obsesionan al metafísico y también a cada uno de nosotros. Quiero hablar de estos problemas angustiosos e insolubles que no se apoyan en lo que es, sino más bien en lo que no es. Tal es el problema del origen del ser: ¿Cómo podemos decir que algo existe –materia, espíritu o Dios–? ‘Ha sido necesaria una causa, y una causa de la causa, y así sucesiva e indefinidamente’. Nos remontamos, pues de causa en causa; y si nos detenemos en alguna parte, no es porque nuestra inteligencia no vaya más allá, sino porque nuestra imaginación termina por cerrar los ojos, como sobre el abismo, para escapar al vértigo. Tal es también el problema del orden en general. ‘¿Por qué una realidad ordenada, en la que nuestro pensamiento se encuentra como en un espejo? ¿Por qué el mundo no es incoherente?’ Digo que estos problemas se refieren a lo que no es, antes que a lo que es. Nunca, en efecto, nos sorprenderíamos de que algo existe –materia, espíritu o Dios–, si no admitiésemos implícitamente que podría no existir nada. Nos figuraremos, o mejor creemos figurarnos, que el ser ha venido a llenar un vacío y que la nada preexistía lógicamente al ser: la realidad primordial –a la que llamamos, materia, espíritu o Dios– provendría entonces de una sobreadición, y

116 Cfr., PM, ‘Del planteamiento de los problemas’ e ‘Introducción de la metafísica’.

esto resulta incomprensible. De la misma manera, no nos preguntaríamos por qué existe el orden si no creyésemos concebir un desorden que habría sometido al orden y que por consiguiente le precedería al menos idealmente. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1303, 65)

Las oposiciones entre el ser y la nada, así como entre el orden y el desorden, resultan según Bergson ejemplo de una razón que hace juegos de malabar con sus propias representaciones (un concepto dado, más una negación o una falta que señala su concepto contrario), pero que es incapaz de aprehender directamente lo real como duración. La metafísica racionalista genera oposiciones entre conceptos diversos que a pesar de que pretenden mostrar la forma de la vida, sólo reflejan el proceder de la inteligencia misma que ve en la propia geometría de los conceptos, la expresión de su carácter puramente formal.

Oponer el no-ser al ser y el desorden al orden como horizonte para dar cuenta de la realidad, equivale a sustituir la duración con nociones derivadas del espacio homogéneo, sin justificar esa sustitución con base en el principio metodológico necesario de toda concepción metafísica cabal: una experiencia fundada en la intuición. Bergson critica una inteligencia que abusa de su movilidad y elabora una serie de pseudoproblemas que ocultan el despliegue de una duración que es causa de sí y se determina como tal justamente en su despliegue creativo, de modo que no brinda resquicio alguno para problematizar ya sea su existencia, o ya sea su forma misma en tanto unidad dinámica, irreductible a las categorías de la propia inteligencia.

Este autor ve en la intuición un método capaz de brindar precisión filosófica, en la medida que no sólo se ajusta a lo real, sino que disuelve múltiples falsos pseudoproblemas que sustituyen a la aprehensión de la realidad misma, por nociones que a lo más serían buenos ejemplos de las aporías diversas a las que conduce una dialéctica que, al carecer del aliento del conocimiento intuitivo, se pierde justo en la pura repetición.

Según Bergson la intuición metódica, a la vez que desarticula todos aquellos pseudoproblemas que usurpan y obstruyen una adecuada concepción de la vida, posibilita plantear aquellos problemas reales con los que se

enfrenta la propia filosofía. En este sentido, la composición y la determinación de los problemas filosóficos juega una parte fundamental en su solución y resulta consecuencia justamente del despliegue de una intuición que vence el movimiento descendente y repetitivo de la inteligencia.

Los racionalismos realista e idealista (cartesiano y kantiano, podemos citar), entre otras presentaciones de la tradición filosófica, no han sabido generar y plantear de una manera certera los problemas que orientan sus investigaciones, y por ello han dado lugar a una serie de pseudoproblemas y pseudoconcepciones (la relación entre la *res pensante* y la *res extensa*, la determinación de la libertad como antinomia y como principio de una ética de imperativos categóricos, por ejemplo) que suponen la arbitraria composición de falsos mixtos y conceptos, que jamás podrán conducir a la correcta aprehensión de la duración. Ninguna perspectiva filosófica que se valga de la categoría del espacio puede plantear los problemas idóneos que conducen a la cabal explicación de lo real. Como decíamos, la correcta articulación de los mixtos entre duración y espacio, entre duración y materia, y entre espacio y materia, supone una intuición que puede señalar su génesis, sus componentes constitutivos, así como la diferencia de naturaleza y no de grado entre estos componentes, de modo que es capaz de plantear los problemas por los que se despeja su forma y su relación efectiva.

Para Bergson lo real no se explica por la solución de los problemas que plantea un juego de lógica combinatoria que se funda en el espacio homogéneo y en la claridad y la distinción, sino por el esfuerzo inventivo de una intuición que crea las condiciones para inquirir a la propia vida, permitiendo que ésta le hable al oído, se le revele, y le muestre directamente su naturaleza. La intuición acompaña el flujo creativo de la vida, y por ello presenta la capacidad de generar y plantear los problemas que de ser resueltos llevarán al sujeto a la recta aprehensión de la duración:

Otro tanto sería decir que toda verdad es ya virtualmente conocida, que su modelo está depositado en los papeles administrativos de la ciudad y que la filosofía es un juego de *puzzle* en el que se trata de reconstruir, con algo que la sociedad nos suministra, el dibujo que no quiere mostrarnos. A lo mismo equivaldría asignar al

filósofo el papel y la actitud del estudiante que busca la solución y pretende obtener con una mirada indiscreta, a la vista del enunciado, en el cuaderno del profesor. Pero la verdad es que se trata, tanto en filosofía como en cualquier otra parte, de *encontrar* el problema y por consiguiente de *plantearlo*, más todavía que resolverlo. Porque un problema especulativo queda resuelto desde el momento que está bien planteado. Entiendo por ello que existe solución, aunque pueda permanecer oculta y, por decirlo así, recubierta: falta sólo descubrirla. Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1292, 51)

Bergson apunta que la intuición aparece como método de todo conocimiento genuinamente filosófico, en la medida que no sólo presenta un carácter crítico por el cual anula los pseudoproblemas derivados del cuadro de la representación, sino que se plantea verdaderos problemas que al ser salvados ofrecen respuestas ciertas que expresan fielmente la forma de la vida. La intuición impide un extravío de la conciencia en los laberínticos y repetitivos problemas que la razón levanta en el interior del espacio homogéneo, y a la vez sienta los problemas que al ser resueltos pueden hacer patente la forma efectiva de lo real. Bergson busca reformar las explicaciones que una filosofía sometida al puro racionalismo presenta, justamente a partir de un replanteamiento intuitivo de las preguntas adecuadas que estimulan el cabal progreso de la metafísica.

Bergson hace de la precisión filosófica una consecuencia del carácter activo e inventivo de una intuición que puede plantear preguntas y problemas determinados (la relación entre la libertad y la forma del yo como mixto, el vínculo entre la materia y la memoria, entre otros) que de ser resueltos, darán lugar a los conceptos que se ciñen a la forma de la vida o duración. La precisión filosófica radica no sólo en los conceptos que dan cuenta de lo real, sino en el planteamiento de los problemas con fundamento en los cuales estos conceptos tienen lugar.¹¹⁷

117 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, p. 11: "En efecto, nos equivocamos cuando creemos que lo verdadero y lo falso se refieren sólo a soluciones, que sólo con las soluciones comienzan. Es éste un prejuicio social (pues la sociedad y el lenguaje que transmiten sus consignas nos 'dan' los problemas ya hechos, como sacados de las 'carpetas administrativas de la ciudad', y nos obligan a resolverlos dejándonos un estrecho margen de libertad). Es más, se trata de un prejuicio infantil

Es en este contexto que la famosa estrategia metodológica bergsoniana respecto a la determinación de las *líneas de hechos* viene a completar la determinación que hace este autor de la propia intuición como método de la filosofía.

La intuición constata una serie de procesos empíricos que muestran una forma peculiar. Estos procesos, al emparejarse entre sí, revelan una *tendencia virtual*, una vía en creciente apertura, un horizonte que a base de acumular evidencias concretas y hechos probables, termina dando lugar a una certeza metafísica. La intuición puede rastrear y prolongar la dirección que constituye la intencionalidad natural de sus objetos, de modo que puede crear una imagen virtual de los mismos, que señala precisamente la estructura y el sentido interior de su propio despliegue y actualización. Bergson promueve la construcción de líneas de hechos para fijar el punto de fuga en el que el tejido de lo real revela la forma y el sentido del despliegue que supone su naturaleza como duración.

La determinación de las líneas de hechos, su intersección o su radical separación, aparece como un criterio fundamental para determinar justo aquellos problemas y conceptos que orientan el despliegue de la filosofía. La determinación de las líneas de hechos, resulta el soporte metodológico de una intuición que al rastrear las tendencias y los flujos peculiares en los que se articulan mixtos diversos, puede crear los marcos para situar los problemas y las soluciones que dan cuenta adecuadamente de la propia forma de lo real.

Por ejemplo, la concepción misma del proceso evolutivo como expresión de una vida que vence la resistencia material y se despliega en términos de un incremento de conciencia, se ve sostenida por la prolongación y la intersección de una serie de líneas de hechos que terminan por apuntalar justamente su forma en términos de una certeza metafísica, que soluciona el problema derivado de la relación entre los componentes del mixto mate-

y escolar: quien 'da' el problema es el maestro, siendo tarea del alumno descubrir su solución. Por esta razón nos hemos mantenido en una especie de esclavitud. La verdadera libertad reside en un poder de decisión, de constitución de los problemas mismos".

ria/vida: la aprehensión de la conciencia como una memoria que se resuelve como duración y poder creativo; la adaptación y la complejización corporal como expresión de la indeterminación de la memoria; la independencia de la memoria misma respecto al cuerpo y a la propia memoria corporal como horizonte del acto libre; la disociación de la vida en especies divergentes que apuntan a afirmar la indeterminación de la memoria; la emergencia de un yo profundo que rompe con su pasiva sociabilización, etc., constituyen líneas de hecho que al prolongarse e intersectarse señalan la forma de lo real como una conciencia que penetra la materia y que apunta a manifestarse como voluntaria autodeterminación.

Para asir una realidad que es duración y proceso evolutivo, Bergson compone un método que rastrea e integra las tendencias y los registros de cualidad en los que se manifiesta y se actualiza la propia duración. La determinación de las líneas de hechos es este método y gracias a él Bergson señala una serie de verdades probables que al corregirse entre sí y fundirse en una forma simple, destilan una certeza metafísica. Bergson, al tratar el problema de la relación entre la conciencia y la vida apunta al respecto:

Estimo, por mi parte, que no hay principio del que pueda deducirse matemáticamente la solución de los grandes problemas. Es verdad que no veo ya un hecho decisivo que zanje la cuestión, como ocurre en física y en química. Ahora bien, en regiones diversas de la experiencia, creo percibir grupos diferentes de hechos, cada uno de los cuales, sin darnos el conocimiento deseado, nos muestran una dirección en que encontrarlo. Pero, por lo pronto, ya es algo tener una dirección. Y mucho más es tener varias, porque estas direcciones deben converger sobre un mismo punto, y este punto es justamente el que buscamos. En suma, poseemos desde el momento presente un cierto número de *líneas de hechos*, que no van tan lejos como sería menester, pero que podemos prolongar hipotéticamente. Querría seguir con vosotros algunas de ellas. Cada una, tomada aparte, nos conducirá a una conclusión simplemente probable, pero todas juntas, por su convergencia, nos pondrán en presencia de una acumulación tal de probabilidades que nos sentiremos, eso espero, en el camino de la certidumbre [...]. (ES, 'La conciencia y la vida', 817, 4)

Bergson hace de las líneas de hechos un método capaz de integrar manojos de experiencias pertenecientes a diversos dominios de la vida, con el

fin de destacar la tendencia y la orientación constitutiva que resulta común a todos ellos, y filtrar y colar así una certeza capaz de dar cuenta de la forma misma y la naturaleza en la que se constituye la propia realidad. Bergson hace de las líneas de hechos un método para cribar e integrar multiplicidades cualitativas, de modo que se revele su común denominador o la significación del fondo intensivo por el que se determinan como tales.

La determinación de las líneas de hechos responde a una intuición metódica que no sólo aborda y disecciona una duración que se anuda en una abigarrada red de mixtos que envuelven diferencias de naturaleza y diferencias de grado, sino que sigue el despliegue intensivo que hace de estas diferencias de naturaleza y de grado, momentos de un despliegue y una movilidad una dotada de una orientación peculiar.¹¹⁸

118 Cfr., Jean-Luis Vieillard-Baron, *Bergson*, Cap. 3. 'Méthode et thèmes récurrents', p. 107: "Un segundo procedimiento metodológico consistirá en hacer converger 'líneas de hechos' diferentes: la intuición no tiene nada que ver con la aprehensión de un principio del cual se podrían deducir la solución de los problemas; hacer converger líneas de hechos diferentes nos puede poner 'en presencia de una acumulación tal de probabilidades que nos sentiremos, espero, en presencia de la verdad' (817/85). Valdría la pena mostrar cómo Bergson ha utilizado este procedimiento en *El ensayo y Materia y memoria*, antes de haberlo explicado.

Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, p. 25: "Bergson compara múltiples veces el método el modo de proceder de la filosofía con el procedimiento del cálculo infinitesimal: cuando la experiencia nos ha proporcionado un pequeño vislumbre que nos señala una línea de articulación, queda el prolongarla más allá de la experiencia, del mismo modo que los matemáticos, con los elementos infinitamente pequeños que columbran de la curva real, reconstituyen 'la forma de la curva misma que en la oscuridad se tiende a sus espaldas' (MM, 321, 206)". En nota al pie: "Parece que Bergson critica con frecuencia el análisis infinitesimal : éste tiene a bien a reducir al infinito los intervalos que considera, se contenta hasta ahora con recomponer el movimiento mediante el espacio recorrido (por ejemplo, DI, 79-90). Pero, más profundamente, Bergson exige que la metafísica realice por su cuenta una revolución análoga a la del cálculo en ciencia: cfr. EC, 733-786, 329-334. Y la metafísica debe incluso inspirarse en 'la idea generatriz de nuestra matemática', para 'operar las diferenciaciones y las integraciones cualitativas' (PM, 1423, 215)".

Cfr., Marie Cariou, *Bergson y el hecho místico*, p. 62: "A la esterilidad de los conceptos espinosos, Bergson opone la fecundidad de la experiencia dada en la intersección de las *líneas de hechos*. Para formular una idea verdadera, se deben reunir muchos elementos de algún modo indicadores, y en los dominios más diversos. Cada plataforma de realidad permite una forma de experiencia al interior de la cual los resultados ofrecen al conocimiento una cierta dirección. El punto de convergencia entre diversas direcciones constituye el índice de una verdad".

Tras describir el método con el cual planteará y abordará el mencionado problema de las relaciones entre la materia y la vida, Bergson hace un repaso de las líneas de hecho que le permitirán obtener su cabal solución. Revisemos brevemente algunos momentos de ese repaso:

He aquí la primera dirección en la que nos comprometeremos. Quien dice espíritu, dice ante todo conciencia [...]. En rigor de verdad, por lo tanto, todo lo que es vivo podrá ser consciente: en principio la conciencia es coextensiva a la vida. ¿Pero lo es de derecho? ¿No podrá ocurrir que se duerma o se desvanezca? Es probable, y he aquí una segunda línea de hechos que nos encaminará a esta conclusión [...]. Me parece, pues, verosímil que la conciencia, originariamente inmanente a todo lo que vive, se adormece allí donde no hay movimiento espontáneo, y se exalta cuando la vida se inclina hacia la actividad libre [...]. Pero suponed que en ciertos momentos, en ciertos puntos, la materia ofrece una cierta elasticidad: allí se insertará la conciencia. Y se instalará ahí haciéndose pequeña, luego, una vez en su lugar, se dilatará, redondeará sus límites y terminará por obtenerlo todo, porque dispone de tiempo y porque la cantidad de indeterminación más ligera, al adicionarse indefinidamente consigo mismo, engendrará tanta libertad como se quiera. Pero vamos a encontrar esta misma conclusión en nuevas líneas de hechos, que nos la presentarán con más rigor [...]. Tales son los dos caminos que se ofrecerían a la evolución de la vida. La materia viviente está, en parte, ligada a uno de ellos; en parte, al otro. El primero señala a grandes rasgos la dirección del mundo animal (digo 'a grandes rasgos', por que muchas especies renuncian al movimiento, y por ello, sin duda, a la conciencia); el segundo representa a grandes rasgos el de los vegetales (digo aun 'a grandes rasgos', porque la movilidad, y probablemente también la conciencia, pueden despertarse a veces en la planta) [...]. Pero llegaríamos a la misma conclusión siguiendo aún una tercera línea de hechos y considerando en el ser vivo la representación que precede al acto. ¿Por qué signo reconoceremos de ordinario el hombre de acción, el que deja su señal sobre los sucesos a los que le mezcla el destino? ¿No es que abraza una sucesión más o menos larga en una visión instantánea? [...]. (ES, 'La conciencia y la vida', 818, 4, 5, 6)

Como decíamos, el análisis de la memoria en términos de conciencia y duración; el estudio de las relaciones entre cuerpo y la memoria misma; la determinación de la memoria como fondo de indeterminación y principio de una creciente capacidad de elección; las investigaciones sobre la forma de las especies en tanto expresiones de la vida como impulso y conciencia virtual; la determinación del yo justo como duración y poder creativo que florecen

como libertad, etc.; aparecen como líneas de hechos que Bergson recoge y coteja a lo largo de su filosofía, para tejer y filtrar una teoría de las relaciones entre la materia y la vida que desemboca en la determinación de lo real como un proceso evolutivo, que es incremento de conciencia. La elaboración de líneas de hechos resulta expresión de una intuición que sigue los pliegues y las tendencias en las que se constituye lo real, de modo que acumula el material y los datos para integrar una certeza en la que esos pliegues y esas tendencias ven revelada su forma efectiva y su propia estructura, en tanto horizonte de actualización de una duración que pugna por afirmarse como imagen revelada y espontánea autoderminación.

Para Bergson la certeza metafísica se construye a golpes de intuición, sumando evidencias concretas, equilibrando resultados, promoviendo correcciones recíprocas, hasta que ésta se convierte en voz de los hechos mismos haciendo patente su arquitectura profunda, sus resortes internos, su forma misma como momentos de una duración que es evolución o una materia viva que se gana como libertad.

La determinación de las líneas de hechos aparece como resultado de una intuición que busca asir y adivinar la dirección de los trazos fugitivos de lo que se aparece inmediatamente en la experiencia, en lugar de ocultar su forma con una representación preconcebida que la reduce a meros esquemas inmóviles. La intuición, al analizar mixtos y distinguir diferencias de naturaleza y diferencias de grado, y al llevar a cabo integraciones cualitativas a partir de la determinación de diversas líneas de hechos, es capaz de crear los marcos para plantear los problemas y las soluciones —la relación entre la materia y la vida, y la determinación de la evolución como incremento de conciencia, por ejemplo— por los que la metafísica puede aspirar a brindar un conocimiento efectivo de sus objetos.¹¹⁹

119 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, p. 28: “Pero se trata de un probabilismo cualitativo al ser las líneas de hechos cualitativamente distintas. En su divergencia, en la desarticulación de lo real que llevan a cabo siguiendo diferencias de naturaleza, constituyen ya un empirismo superior, apto para plantear los problemas y sobrepasar la experiencia hasta sus condiciones concretas. En su convergencia, en la intersección de lo real a la que proceden, definen ahora un probabilismo

En este sentido Bergson señala que la intuición, al salvar los falsos obstáculos que presenta el cuadro de la representación, es capaz de enfrentar a la vida como una pregunta o un problema que de ser solucionado puede brindar respuestas no racionales, sino *verdaderas*. La verdad para Bergson se genera como producto del esfuerzo inventivo y simpático de la intuición, como expresión de la intuición misma que toma las cauciones necesarias para ganarse como método filosófico. Ésta no preexiste como un *posible* oculta en el cuadro de la representación, esperando que la inteligencia la saque a la luz y la haga *real*.¹²⁰

La precisión derivada de la intuición filosófica reclama una verdad que vaya de la mano con el flujo creativo de la vida y no que se erija como una inmovilidad que no reconozca su vocación utilitaria, y reclame en cambio arbitrariamente un carácter universal y necesario. La verdad filosófica surge de la pregunta sobre un ser que dura, esto es, que se hace; ésta no es consecuencia de una representación que pretende que sus conceptos posean retroactivamente una significación sobre el pasado y proyectivamente sobre el futuro, como si este pasado y este futuro, y la causa que los une, no fueran producto de la inteligencia misma que los constituye, y los determina como formas inmóviles que se encadenan en función de un presente inmóvil que no se hace, sino sólo se piensa.

La verdad de la intuición es una verdad que gana su fuerza al captar al vuelo la duración. La razón produce sólo una validez y una universalidad que se sostiene sólo al hacer concordar sus conceptos con un pasado y un futuro que son una construcción suya, tan artificiosa como las oposiciones entre el orden y el desorden o entre el ser y la nada. La verdad racional es una verdad proyectiva y retrospectiva, no una verdad inventiva fundada en un ejercicio metódico y en una tensión de la conciencia, que puede simpatizar con el ímpetu creativo de la duración.

superior, apto para resolver los problemas, para relacionar la condición con lo condicionado, de tal modo que ya no queda entre ellos ninguna distancia”.

120 Aquí tomamos los términos *posible* y *real* en el sentido analizado en el capítulo anterior, es decir, como opuestos a las nociones de lo *virtual* y lo *actual*.

Bergson señala en este sentido:

Si el juicio es verdadero en el momento presente, debe, a nuestro parecer, haberlo sido siempre. Se pone él mismo en derecho antes de ponerse de hecho. A toda afirmación verdadera atribuimos así un efecto retroactivo, o mejor le imprimimos un movimiento retrógrado. ¡Como si un juicio hubiese podido preexistir a los términos que le componen! ¡Como si estos términos no datasen de la aparición de los objetos que representan! ¡Como si la cosa y la idea de la cosa, su realidad y su posibilidad, no fueran creadas a la vez cuando se trata de una forma verdaderamente nueva, inventada por el arte y la naturaleza! (PM, 'Movimiento retrógrado de lo verdadero', 1263, 14)

Para Bergson el carácter universal y necesario de una verdad que se reclama verdadera para lo que es, lo que fue y lo que será, es una quimera de la razón que no reconoce el carácter creativo, espontáneo e impredecible de la duración y se conforma sólo con la adecuación interna entre sus conceptos. Sólo la filosofía genera verdades que, al poseer un soporte metodológico y al presentar un carácter inventivo fundado en la intuición, muestran una precisión por la que aprehenden y expresan el flujo lo real. Bergson critica una razón que cree sostener verdades indiscutibles, cuando en realidad sólo da lugar a nociones que tienen validez en función de la satisfacción de su forma esencialmente lógica. Es la intuición el principio de una verdad en sentido radical, pues ésta promueve una experiencia directa y conducida de la vida que brinda una concepción precisa de la misma.

Bergson extiende la crítica nominalista que enfila al conocimiento racional hacia la teoría de la verdad. La verdad derivada del cuadro de la representación es válida sólo en tanto representación, no en tanto esquema capaz de dar cuenta de la vida como intensidad creativa. Sólo la intuición genera verdades que dan cuenta de la vida misma, pues simpatiza con ella y hace manifiesto el contenido de su forma como intensidad.

Para hacer manifiestos estos planteamientos, este autor distingue nítidamente entre dos verdades, una que es relativa y contingente, pues tiene su principio en una razón con vocación utilitaria que cambia de parecer (y por ello de verdad) según el rendimiento y los beneficios que le ofrece la verdad

misma, y otra absoluta y sobre todo precisa, fundada en la intuición, capaz de reflejar la forma de un presente que dura:

Pero quiere decir que, de las diversas especies de verdad, la que está más cerca de coincidir con su objeto no es la verdad científica, ni la verdad del sentido común, ni, más generalmente, la verdad de orden intelectual. Toda verdad es una ruta trazada a través de la realidad; pero entre estas rutas hay algunas a las que hubiésemos podido dar una dirección muy diferente si nuestra atención se hubiese orientado en un sentido diferente o si hubiese apuntado hacia otro género de utilidad, por el contrario, las hay también que siguen la dirección marcada por la realidad misma y que se corresponde, por decirlo así con las corrientes de realidad. [...]. Si la realidad no es este universo económico y sistemático que nuestra lógica desea representarse, sino no está sostenida por una armadura de intelectualidad, la verdad de orden intelectual es una invención humana que tiene por efecto utilizar la realidad antes que introducirla en ella. Y si la realidad no forma un conjunto, si es múltiple y móvil, hecha de corrientes que se entrecruzan, la verdad que nace de una toma de contacto con alguna de esas corrientes, –verdad sentida antes que pensada– es más capaz que la verdad simplemente pensada de aprehender y de almacenar la realidad misma. (PM, 'Sobre el pragmatismo de William James', 1448, 249-250)

Bergson enfrenta la verdad como coherencia interna al interior de la representación, a una verdad producto de una intuición que aprehende directamente la forma de la vida. Mientras que la verdad racional sólo busca someter el despliegue de lo real a una serie de conceptos que se articulan geométricamente entre sí para asegurar su instrumentalización, su gestión y su dominio; la verdad intuitiva ofrece en cambio un conocimiento directo y desinteresado de la duración en tanto movilidad continua y vibración creativa. La intuición filosófica promueve una verdad precisa que la inteligencia no puede brindar, pues capta inmediatamente el despliegue irreplicable y las formas concretas en las que la vida se constituye como tal, y no la reconstruye como aquella con fundamento en un espacio homogéneo que, aunque tiene una génesis que delimita sus alcances y su intencionalidad, se otorga arbitrariamente una universalidad y una necesidad, que terminan por ocultar su forma.

Bergson se vale de la intuición como método de investigación ontológica pues aunque promueve una serie de nociones susceptibles de ser am-

pliadas indefinidamente, genera también una verdad acorde con la naturaleza creativa de la duración.

El análisis de mixtos y la consiguiente determinación de las diferencias naturaleza y de grado entre sus elementos constitutivos; la identificación de los pseudoproblemas metafísicos; la determinación y la integración de diversas líneas de hechos, así como la capacidad inventiva para plantear problemas adecuados y generar verdades que expresen la forma de la duración; son aspectos de una intuición filosófica que hace de la precisión su nota fundamental.

Bergson busca hacer de la intuición el principio de su filosofía, de modo que ésta se constituya en un cuerpo teórico que manifieste fielmente la forma misma de lo real.

Bergson trata de hacer de la intuición en tanto método de la filosofía, el motor y la fuente de los contenidos que se articulan en el movimiento que va de *El ensayo a Materia y memoria*, y de esta última obra, a *La evolución creadora*. Bergson se apoya en la intuición como método filosófico, en tanto ésta le permite realizar una investigación ontológica que se desarrolla y se satisface en la medida que la propia intuición se intensifica, y profundiza en la forma de sus objetos.

Por ejemplo, no sólo la forma del yo como intensidad inextensiva que resulta el tema central en *El ensayo*, que limita tras bambalinas la forma de los planteamientos de *Materia y memoria*, y que como veremos, renace en *La evolución creadora* como una *complicatio* por la que la vida se gana a sí misma como conciencia, es objeto de una evolución conceptual promovida por una intuición que pretende rastrear y asir el despliegue de la vida. También gracias a la intuición la concepción de la materia que deja a un lado *El ensayo* se desenvuelve en *Materia y memoria*, donde ésta se determina como movimiento homogéneo o repetición, y se desarrolla y se reformula en *La evolución creadora*, para aparecer como relajación que se opone puntualmente a la tensión de la conciencia.

La falta de la determinación de la materia en *El ensayo*, fundamental en la concepción del cuerpo como centro de acción, se ve colmada en la medida

que se despliega la obra de Bergson, según la pauta de la intuición metodológica con la cual busca sostener y guiar sus reflexiones filosóficas. Bergson pretende valerse de la intuición en tanto método de investigación para fundar una doctrina en la que sus conceptos se sumen y se penetren entre sí, de modo que expresen adecuadamente la forma de lo real como duración.

La noción misma de espacio, fundamental en *El ensayo* para la determinación del yo como mixto y que en *Materia y memoria* aparece como principio de un mecanicismo que somete a la ciencia a los falsos patrones del epifenomenismo y el paralelismo, en *La evolución creadora* cobra su forma más precisa y depurada como manifestación de la vida para instrumentalizar a la materia y asegurar la forma del cuerpo como centro de acción. De este modo, dicha noción ve articulada su significación no en un catálogo de notas incompatibles y exteriores entre sí, sino en una serie de desplazamientos impulsados por el criterio metodológico de la intuición, con el cual Bergson busca hacer de su doctrina un cuerpo teórico orgánico que analiza y recompone mixtos, diluye pseudoconcepciones, plantea problemas y soluciones verdaderos, rastrea tendencias cualitativas y trata de profundizar recurrentemente sobre sus objetos fundamentales, hasta desembocar en la serie de reflexiones metafísicas capitales que aparecen en *Las dos fuentes de la moral y la religión*.

Bergson gracias a la intuición busca retrotraer los elementos con los cuales desenvuelve sus concepciones filosóficas, para condensarlos y proyectarlos sobre horizontes de comprensión novedosos que no hacen más que desarrollar la dirección apuntada por la intuición misma en tanto método de conocimiento e investigación, que es justamente el principio de una ontología experimental.

Pareciera que Bergson quisiera hacer de su doctrina una expresión cabal de una filosofía articulada en una intuición metódica, capaz de ahondar progresivamente en la forma de la propia vida.¹²¹

121 Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 67: "Algunos críticos han creído ver en este progresivo desarrollo que muestran los trabajos de Bergson, una señal de sistematismo. Se ha dicho que *Los datos inmediatos de la conciencia* son como el plan abreviado de todo cuanto ordenadamente debía venir después. La observación, en mi sentir, es inexacta.

Es en este sentido que Bergson traba y vincula en el núcleo móvil de la intuición la psicología y la teoría de la libertad, la psicofisiología y la teoría evolutiva, en la medida que le parece que este núcleo resulta el dínamo que orienta y moviliza a dichas disciplinas, pues evita que se vean arrastradas por el poder relajante y disolvente de la ciencia y el paradigma mecanicista. Este autor dialoga con diversas presentaciones de la ciencia moderna para tratar de refutarlas en lo que tienen de dogmático y estéril, y acercarlas al motor de una intuición que es capaz de vivificar y enriquecer sus perspectivas teóricas particulares.

Según Bergson la psicofísica física y determinista, el epifenomenismo y el paralelismo, el finalismo y el darwinismo, son doctrinas que la intuición impugna y sustituye por nociones como yo profundo, libertad, cuerpo en tanto centro de acción, memoria pura, evolución como proceso creativo, etc., que reflejan adecuadamente la forma de la realidad. La intuición muestra la vacuidad de los cimientos del conocimiento científico –el cuadro de la representación–, para redirigir su despliegue mismo en función de una aprehensión directa de la vida como unidad dinámica y creativa.

Para nuestro autor el análisis y la refutación de los diversos pseudo-problemas y pseudoconcepciones que enarbola la ciencia moderna es consecuencia de una intuición metódica que busca reformar a la ciencia misma, al orientarla según los datos que ofrece un conocimiento inmediato de lo real. Según Bergson la intuición como método de investigación le permite hacer de su doctrina el resultado de una aprehensión que se sumerge en la vida y se derrama sobre diversas perspectivas teóricas, señalando los derroteros de su cabal desarrollo:

Tal es la doctrina [de la intuición] que algunos juzgaron atentatoria contra la Ciencia y la Inteligencia. Doble error. Pero error instructivo y útil para el análisis.

La característica de un sistema es ser arquitectónico, es decir, que una idea, un concepto del conjunto preceda la construcción detallada de las partes. Mas en la filosofía de Bergson no hay semejante concepto previo de la totalidad. Hay una actitud, una manera peculiar de abordar los problemas, un método característico: la intuición. El primer libro de Bergson no es el plan abreviado de los posteriores; es el germen vivo de donde brotan nuevos gérmenes”.

Para comenzar por el primer punto, señalemos que no son generalmente los verdaderos sabios los que nos han reprochado atentar contra la ciencia. Alguno quizá haya podido criticar nuestras consideraciones, precisamente porque las juzgase anticientíficas, porque hubiésemos transferido al terreno de la ciencia, donde se sentía competente, un problema de filosofía pura. Desearíamos, una vez más, una filosofía que se sometiese al control de la ciencia y que pudiese también hacerla avanzar. Y pensamos haber tenido éxito, puesto que la psicología, la patología y la biología se abrieron cada vez más a nuestras investigaciones, primeramente juzgadas como paradójicas. Pero aunque hubiesen sido paradójicas, estas investigaciones no resultarían jamás anticientíficas. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1307, 70)

Bergson pretende reconducir e impulsar el despliegue de la ciencia a partir de una intuición metódica capaz de brindarle datos novedosos y precisos que fueren la reubicación de sus cuadros. Aunque establece una clara diferencia entre ciencia y filosofía, Bergson no las hace excluyentes, en la medida que la intuición le ofrece a la ciencia misma los senderos gracias a los cuales puede replantearse diversos problemas, de modo que pueda progresar en su vocación constructiva y explicativa, sin negar sistemáticamente la forma de la vida en tanto poder creativo.¹²²

Bergson ve el conjunto de su filosofía como el despliegue de una intuición capaz de ahondar progresivamente en la forma de la duración y de redirigir una ciencia moderna que en lugar de limitarse a cumplir su función adaptativa, ha dado lugar al sostenimiento arbitrario y dogmático de diversas pseudoconcepciones (determinismo, paralelismo, darwinismo, etc.) que han usurpado el efectivo conocimiento de la realidad.

La intuición filosófica es para Bergson el método de una ontología experimental que no se conforma con el reduccionismo usual de la ciencia,

122 En este punto es conveniente hacer notar que estos planteamientos alcanzan su completa forma en *Las dos fuentes*, donde Bergson alude a la ciencia psíquica, una ciencia que al servicio de la intuición contribuye a crear una tecnología del alma que posibilita su emergencia como forma libre y verifica experimentalmente su carácter inmortal. Baste por ahora decir que Bergson no hace de la ciencia una disciplina necesariamente antagónica a la función de la inteligencia. La intuición se articula en un conocimiento inmediato desde donde se plantean los problemas que resultan el principio para estimular el desenvolvimiento del conocimiento científico.

sino que lo atraviesa movilizándolo para auspiciar una investigación efectivamente afincada en el dato inmediato de la duración.

Intuición, creación y libertad. Crítica a Kant

Ahora bien, los planteamientos en torno a la determinación de la intuición como método de conocimiento no sólo se hacen expresos al iluminar la estructura interna que presenta la doctrina de Bergson, sino que contribuyen a poner de manifiesto la forma de la intuición misma como producto del proceso evolutivo, pues hacen patente que ésta, al abordar directamente la vida, aparece no sólo como aprehensión, sino también como creación, ya que su ejercicio resulta precisamente la prolongación de la propia vida que en ella se actualiza y se determina justo como ímpetu creativo.

Bergson hace de los aspectos inventivo y cognoscitivo de la intuición, momentos de una vida que actualiza su forma como conciencia e ímpetu creador. La intuición es despliegue de invención y conocimiento, ya que resulta una prolongación de la vida misma en tanto voluntad y memoria creadoras y no una mera función adaptativa que sólo produce ilimitadas repeticiones al interior del espacio homogéneo. La intuición sólo acompaña el despliegue de la vida en la medida que posee la capacidad de inventar los problemas y generar las verdades que reflejan la forma de ésta como duración. Esta capacidad proviene de la propia vida que se expresa en la intuición misma para satisfacer su forma creativa. Como decíamos, la verdad producto de la intuición es la manifestación de una capacidad inventiva –de un poder creativo– que se hace actual, y no de un posible que deviene real en el marco de la representación.

La intuición puede determinarse como un método de una ontología experimental, crítica, inventiva y precisa que se ajusta a la forma de la vida, en la medida que la propia vida se manifiesta y se constituye en la forma de la intuición.

La tensión de la memoria que implica la actualización de la intuición es la tensión de la vida que desfonda la forma que se había dado a sí misma

en la función racional. La vida como poder creativo y memoria rebasa la forma de la inteligencia, y hace de la intuición el ámbito de su actualización.

Es por ello que Bergson apunta que el yo aparece como un ímpetu creativo que sólo gracias a la intuición actualiza su propia naturaleza profunda, –la vida misma o duración–, que resulta una unidad dinámica que al desplegarse da lugar a ilimitadas formas novedosas. El yo es para Bergson un impulso vital que cuando se concentra en la intuición hace efectivo su poder creador.

Intuición y creación se confunden en un yo que da cumplimiento a su principio constitutivo –la vida– en tanto memoria activa y voluntad.

Aquí la noción de libertad como expresión creativa de un yo que es duración, resulta ilustrativa al respecto.

La intuición permite al yo desplegar su forma como espontánea auto-determinación, es decir, como libertad, en tanto que gracias a ella éste concentra y actualiza la duración, para dar lugar a un proceso que es causa de sí y que se resuelve en la creación de acciones espontáneas y singulares.

Creación y libertad se identifican en un yo que en el proceso simple de la intuición ve intensificada su duración constitutiva y remonta el movimiento descendente de una representación que lo ata a una serie de imperativos morales.

Para Bergson la intuición es creación y libertad, ya que es la vía por la que el yo manifiesta la forma de una memoria activa que en él se expresa y en él encuentra la cabal actualización de su forma:

Concentrémonos pues, sobre lo que tenemos, a la vez, más separado de lo exterior y menos penetrado de intelectualidad. Busquemos, en lo más profundo de nosotros mismos, el punto que nos sentimos más interiores a nuestra propia vida. Y entonces nos sumiremos en la pura duración, una duración en la que el pasado, siempre en marcha, se nutre sin cesar de un presente absolutamente nuevo. Pero, al mismo tiempo, sentimos que se alarga, hasta su límite extremo, el resorte de nuestra voluntad. Es preciso que, por una contracción violenta de nuestra personalidad sobre sí misma, reunamos nuestro pasado que se oculta, para empujarlo, compacto e indiviso, hacia un presente que creará con su misma introducción en él. Muy raros son los momentos en que nos dominamos de nuevo a nosotros mismos en este punto: forman una unidad con nuestras acciones verdaderamente libres. (EC, 664, 201)

La libertad aparece como una evidencia empírico-intuitiva que no tiene por qué ser probada o refutada por la razón. Ésta se constituye como forma de un yo que, en el ejercicio mismo de la intuición, ha prolongado e intensificado el movimiento continuo y creativo en el que la vida se determina como tal. La libertad equivale a una superación intuitiva de toda representación moral y de todo orden sensomotor, que manifiesta la concentración de la vida como memoria e ímpetu creativo. Intuición y libertad se identifican, en tanto resultan momentos de una conciencia creadora que se concentra contraviniendo la inercia y la necesidad material.¹²³

La filosofía, la ciencia, el arte, la libertad misma y toda actividad genuinamente creativa, encuentran su fuente común en una intuición que, como esfuerzo de la voluntad, permite al yo remontar la tendencia descendente de la categoría del espacio, para vivir y expresar la forma de la vida. La intuición es aprehensión, pero también creación, ya que por un esfuerzo de la voluntad y un juego de simpatía hace del yo la actualización de la duración constitutiva de lo real.

Bergson coloca a la intuición como pleno cumplimiento de la forma humana en la medida que muestra un carácter creativo que es el producto más acabado del proceso evolutivo.

Para Bergson la vida va concentrándose y desatando un proceso evolutivo gracias al cual revela y moviliza las imágenes en las que se constituye. La intuición resulta el momento más elevado de ese proceso, ya que presenta un carácter creativo por el cual la vida se gana cabalmente como memoria activa, imagen iluminada o conciencia actual.¹²⁴

123 Es hasta *La evolución creadora* que Bergson hace manifiesta la forma de la intuición como un ímpetu creativo que rompe con las exigencias morales que plantea el orden social. Baste por ahora señalar su forma, como actualización del propio poder creativo de la vida.

124 Cfr., Marie Carriou, *Bergson y el hecho místico*, p. 79: “La corriente que atraviesa la materia encuentra su término en la energía espiritual que anima a la conciencia humana. [...] El mundo es pensado aquí en su gestación, y no contemplado como puro espectáculo. Para encontrar la fuente de este lento movimiento, de este irremediable y gran trastorno, se debe participar pues por el acto creador en un espíritu que *se hace*, que traza la génesis de todos sus pensamientos; se debe entrar en el dinamismo cósmico gracias al dinamismo psíquico. La intuición es la asocia-

Para dar relieve a estos planteamientos, Bergson señala que la doctrina de Kant presenta dos puntos esenciales que oscurecen la comprensión de la intuición, y con ella, de la realidad misma: por un lado, la concepción de la razón como la totalidad de la conciencia o, al menos, como su parte fundamental y, por otro, la determinación del tiempo o duración como una forma pura de la sensibilidad. Esta pareja de nociones excluyen la forma de la intuición del ámbito de la conciencia y reducen la propia duración a una forma que se deriva de los cuadros de la representación. Para Bergson, por el contrario, el tiempo en tanto duración, y no en tanto tiempo espacializado, no es una forma pura de la sensibilidad, sino una forma creativa que tiene existencia en sí misma y que además, en el caso de la intuición, gana su cabal expresión. La conciencia no es pura inteligencia, ni predominantemente inteligencia, pues es capaz de desplegarse como intuición y de reconocer la forma de lo real, justo como vida o duración.

ción del 'ver' y del 'querer', que al sustituir lo hecho por lo que se hace permite a la conciencia coincidir con su principio. Ella se sitúa en el punto de intersección entre la energía de la inteligencia y la de la voluntad, es decir, en ese momento en el que ella misma resulta el *criterio* por excelencia de elección, que implica toda creación. El cerebro la transporta, al permitirle ese 'rodeo' que hará de nuestras acciones indeterminadas acciones conscientes: voluntarias, selectivas, electivas, nuestras”.

Cfr., Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson*, pp. 79 y 531: “El conocimiento de sí como conciencia que expresa la vida, es la idea fundamental de la orientación hacia el todo de la vida; este conocimiento indefinidamente progresivo y regresivo es la *filosofía* y ella es al mismo tiempo una liberación del espíritu que se reencuentra a sí mismo como libre potencia creadora en el mundo de la materia. La naturaleza ambigua de las imágenes, (que pueden ser también, como las ‘imágenes usuales, relativas a nuestras necesidades’), resulta expresión de la intuición de la vida y de la creatividad, y muestra que es por la actividad reflexiva de la filosofía que el destino de la naturaleza viviente se juega al nivel de la conciencia de los hombres [...]. La creación de novedad en mí y fuera de mí, que es creación simultánea por mí de lo real y lo posible, es *una creación de la nueva configuración de la existencia en la totalidad*. En tanto dejo pasar el impulso en mí, esta creación es *evolución*, prolongación del pasado en el futuro, pero, por otro lado, justo en esta evolución de la vida que crea lo absolutamente nuevo, yo quedo siendo yo-mismo, yo soy yo-mismo, *la identidad del individuo se manifiesta como estructura visible del flujo universal de la evolución creadora*”.

Para Bergson la inteligencia es tan sólo una función producto de un proceso evolutivo que tiene como fin garantizar la adaptación. Reducir la conciencia a la inteligencia, sería tanto como reducirla al instinto y no ver la duración y el proceso creativo que la sostiene y en la que se articula, ni la intuición en la cual esta duración encuentra su completa satisfacción:

La verdad es que hay una cuarta [solución] con la que no atinó Kant, primero, porque no pensaba que el espíritu rebasase la inteligencia, y luego (es lo mismo en el fondo), porque no atribuía a la duración existencia absoluta, habiendo *a priori* colocado al tiempo en la misma línea que el espacio. La solución consiste, ante todo, en considerar la inteligencia como una función especial del espíritu, esencialmente vuelta del lado de la materia inerte. (EC, 669, 207)

La tensión de la vida desata un proceso creativo que da lugar a la intuición. La vida no sólo se expresa como inteligencia, sino también como una intuición que se distingue de la inteligencia misma por no estar vuelta a la adaptación, sino a la propia vida que la supone y la constituye. La vida da lugar no sólo a una inteligencia que asegura la forma del cuerpo en tanto centro de acción, sino también a una intuición que la concentra y la prolonga, otorgándole la plena actualización de su forma creativa.

Bergson señala que Kant reduce la duración a las formas puras de la sensibilidad y la conciencia a las estructuras del sujeto trascendental. La doctrina kantiana levanta un sujeto trascendental que pliega el sujeto y lo real a la forma del espacio homogéneo, negando la forma misma de lo real como duración, y la del sujeto mismo como una conciencia articulada en una intuición que, al rebasar los conceptos de la propia razón, lleva a la duración misma a la cabal afirmación de su naturaleza dinámica.¹²⁵

125 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 31: "Hay completa solidaridad entre la inteligencia y la concepción del espacio. El pensamiento sintético de la inteligencia en su operación más fundamental y más prolongada, como la matemática, es la comprensión esquemática espacializante del espacio. Los límites de la inteligencia son los límites del espacio. Pero con esto no está dicho que la inteligencia lo sea todo, ni que ella se comprenda a sí misma y esto es lo que Kant no ha visto".

Bergson subraya que la inteligencia tiene como objeto la materia pues su génesis la lanza a instrumentalizarla para asegurar la adaptación del cuerpo a su medio. La inteligencia sólo puede desplegarse como estructura formal y función constructiva, pues es sólo un producto de la evolución orientado a garantizar la conservación de la especie humana. La inteligencia, como ya hemos apuntado, no puede pensar la vida misma como duración, ni el proceso evolutivo en el que ésta se articula:

Lo mismo que separamos en el espacio, fijamos en el tiempo. La inteligencia no está hecha para pensar la evolución, en el sentido propio de la palabra, es decir, la continuidad de un cambio que sería movilidad pura. (EC, 633, 163)

La evolución no puede ser aprehendida por los cuadros de la razón. El despliegue creativo y la temporalidad peculiar en los que la vida se constituye, se ven negados por una inteligencia que se ordena según las pautas que marcan la geometría y los intereses adaptativos de los cuales es instrumento.

La inteligencia piensa lo hecho, pero jamás piensa lo que se hace. La inteligencia no piensa la movilidad, el acto creativo –el *brote* apunta Bergson– por el cual germina la intuición como desdoblamiento y afirmación de lo real. Bergson critica a una razón que pretende sustituir lo real como vida por un inagotable caudal de inmovilidades yuxtapuestas, negando así el origen y el poder creativo y expresivo de la intuición en tanto manifestación de la vida misma. La intuición es la vida que se intensifica y se concentra, es decir, el instante mismo fruto del proceso evolutivo en el que la vida cumple

De igual modo, cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 83: “[Para Kant] El dato empírico no se presenta de otra manera que como un ‘fenómeno’ relativo a las formas *a priori* del conocimiento. Ahora bien, el entendimiento [como lo presenta Kant], no es, dice Bergson, el entendimiento en general [que posee una capacidad intuitiva], sino un entendimiento moldeado por el mecanicismo cartesiano y la física newtoniana. Todos los fenómenos ahí son expuestos en superficie, sobre un solo plano, estáticamente; no hay ahí ni grados, ni progreso, una realidad dinámica que escapa al autor de la *Crítica*.”

cabalmente su forma como conciencia, y no un mero esquema que presenta formas inmóviles y ordenadas en una pura repetición:

En cuanto a la invención propiamente dicha, que es, sin embargo, el punto de partida de la habilidad misma, nuestra inteligencia no alcanza a aprehenderla en su brote, es decir, en lo que tiene de indivisible, ni en su genialidad, es decir, en lo que tiene de creadora. (EC, 634, 165)

La inteligencia representa sus objetos para instrumentalizarlos. Esta representación implica una sujeción de ellos a los paradigmas estériles derivados del espacio homogéneo. La inteligencia no aprehende el continuo móvil de la vida, ni la génesis de la intuición como su expresión privilegiada, pues la vida y la intuición, debido a su duración constitutiva, no pueden ser objeto de los cuadros en los que se articula la propia inteligencia.

La intuición es una intensidad puramente inextensiva, no puede ser objeto de una representación que al manipular sus objetos los determina como extensión.

Sólo la intuición es capaz de aprehender la forma de la duración, así como su propia forma en tanto prolongación e intensificación de ésta.

La intuición, como el instinto, tiene un carácter inmediato, sólo que, a diferencia de éste, presenta una movilidad y un desinterés que le permite profundizar constantemente su función. Gracias a esta movilidad y a este desinterés la intuición reconoce su propia naturaleza en tanto desenvolvimiento creativo de la vida.¹²⁶

126 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 300: “El instinto, dice Bergson, es simpatía. Si esta simpatía pudiera extender su objeto y reflexionar sobre ella misma, nos daría la llave de las operaciones vitales, y de igual manera, la inteligencia reorientada y desarrollada [gracias a la simpatía misma] nos introduciría en la materia. Pero no existe juicio sintético que ligue la intuición del instinto y el concepto de la inteligencia; la metafísica posee sus límites. La inteligencia dará vueltas alrededor de la vida, es sólo la intuición, es decir, el instinto desinteresado y consciente, quien nos conducirá al corazón de la vida [...]. Desde el punto de vista de la filosofía [...] hay una verdadera solución de continuidad entre la inteligencia y la intuición”.

Lo que se hace, la duración, se manifiesta en una intuición que es resultado de un proceso evolutivo en el que la vida se concentra y se toma a sí misma. La intuición puede manifestar y adquirir el carácter creativo de la duración que es su principio, en la medida que es un producto en el que ese principio, la vida, se prolonga, se afirma y se alcanza plenamente justo como memoria pura o una materia viva que ha iluminado sus imágenes o su conciencia virtual.¹²⁷

Formas y alcances de *La evolución creadora*.

La figura del superhombre

Es con fundamento en estas nociones del proceso evolutivo, del instinto, de la inteligencia y especialmente del conocimiento intuitivo, que Bergson concibe una doble concepción antropológica a partir de la cual establece tanto la doctrina capital de *La evolución creadora* —el superhombre en tanto actualización de la vida en lo divino—, como los límites que esta obra se da a sí misma, en relación al completo despliegue de sus propios planteamientos.

La noción de intuición da lugar tanto a un antropocentrismo en el que la figura del superhombre representa el nacimiento de Dios, como a una religiosidad en la que el hombre, para alcanzar su plenificación, se tiene que vincular a la vida misma que resulta su principio trascendente.

127 Cfr., Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson*, p. 617: “Se comprende entonces que en la duración verdadera, que es la totalidad orgánica de las duraciones en la interiorización del yo y al mismo tiempo la inclusión de mi duración como vibración particular en la universalidad viviente, no haya *más oposición entre la vida y la materia*. Lo que aparece, es la ‘necesidad de una vida de lo real’. Al igual que el principio absoluto antes de su contracción es conciencia difusa a través de la materia, así, la intuición de la duración en mi por su contracción restaura esta unidad absoluta de la vida y del movimiento opuesto a la materia, *pero bajo la forma de la conciencia de sí del hombre*. La intuición filosófica es la vida universal que llega a la conciencia de sí”.

Cfr., Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson*, p. 614: “Este acto del pensamiento que se aprehende a sí mismo por una génesis retrospectiva es la *intuición*. Bergson duda antes de adoptar este término, el cual fue utilizado tardíamente y debe siempre ser comprendido en función de la *duración*: existen diversos niveles de intuición, pero el último de ellos, la intuición de la duración, es el esencial”.

Antropocentrismo y religiosidad se enfrentan entre sí y, mientras el primero da lugar a la propia concepción fundamental de *La evolución creadora*, la segunda, la religiosidad, que no se encuentra desarrollada en este texto, sino sólo anunciada, deja entrever que esta concepción fundamental sólo encuentra su completo desenvolvimiento al prolongarse en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, obra en la que la propia religiosidad encuentra su cabal expresión, y donde se señala cómo la divinidad sólo se gana plenamente a sí misma como conciencia, a través de un hombre amoroso que la ama y le devuelve su imagen al religarse con ella, justo al difundir y actualizar el amor creativo en el que ésta satisface su forma, y se constituye como tal.

Bergson establece en *La evolución creadora* una tensión interior entre antropocentrismo y religiosidad, tensión que en uno de sus polos, –en el del antropocentrismo– señala la concepción fundamental del superhombre como manifestación de la vida en la forma de lo divino y, que en el otro, –en el de la religiosidad–, establece los alcances que la propia *Evolución creadora* se impone en relación al desarrollo de sus propias concepciones, pues *Las dos fuentes*, al desarrollar el polo mismo de la religiosidad, resuelve dicha tensión en una doctrina –aquella del binomio vida-hombre como génesis de lo divino– en la que el amor del hombre a Dios, su religazón con lo divino, y la actualización de Dios o la vida en el hombre, resultan aspectos de la forma de Dios como amor y poder creativo, que encuentra su cumplimiento y su actualización en un hombre creativo y amoroso que lo ama a través de su amor al hombre, siendo por ello digno de su amor.

En este sentido, así como *La evolución creadora* desarrolla, cierra y transforma los planteamientos de *Materia y memoria*, *La evolución creadora* misma espera al empuje de *Las dos fuentes* para disolver la tensión en la que se articula, pues la forma del *amor como caridad* funde en un movimiento simple el amor del hombre a Dios como plenificación del hombre y la actualización de la vida en el hombre como génesis de lo divino.

Abordemos algunas concepciones referentes a la intuición y al superhombre para revisar estos planteamientos.

La intuición, como atrás señalamos, presenta un carácter creativo y un empuje vital que es consecuencia de la vida misma que en ella se actualiza. La vida en la intuición puede superar las formas que se había dado a sí misma en el instinto y en la inteligencia, en tanto presenta una tensión y una concentración que la hace crearse a sí misma como una conciencia actual que satisface su forma como memoria.

De este modo el hombre en *La evolución creadora* resulta el culmen del proceso de la evolución, pues en él el impulso vital se afirma de una manera ininterrumpida gracias justamente al despliegue de una intuición que es la propia vida que se ha intensificado sin encontrar resistencia alguna. El hombre es el punto de fuga del proceso en el que la vida colma su naturaleza creativa, en la medida que en la intuición la vida misma encuentra su más alta tensión y actualización.

El hombre aparece como un producto imprevisible y espontáneo en el que se manifiesta de modo total el progreso de la vida, pues revela un cambio cualitativo que va de la relajación y la inercia de la materia, a una creatividad y una libertad que se despliegan plenamente. El hombre presenta una memoria activa que se hunde en el pasado remoto y se proyecta en un poder creativo que es capacidad de autodeterminación.

Instinto e inteligencia son subsumidos, transformados y superados por un hombre intuitivo que manifiesta y constituye el completo desenvolvimiento de la duración, pues gracias a éste, aquélla hace de su impulso un movimiento simple que se endereza como libre espontaneidad. Desde esta perspectiva, el hombre es un superhombre, pues es capaz de colocarse en el corazón de la duración misma, en el epicentro de los terremotos de la vida. El hombre se erige como superhombre, pues no tiene su cabeza vuelta hacia el suelo y puede encararse a sí mismo para actualizarse y descubrirse como un sol:

Desde nuestro punto de vista, la vida se nos aparece globalmente como una onda inmensa que se propaga a partir de un centro y que, en la casi totalidad de su circunferencia, se detiene y se convierte en oscilación sobre el mismo sitio; sólo en un punto se ha forzado el obstáculo y el impulso ha pasado libremente. Esta libertad

es la que registra la forma humana. Únicamente en el hombre la conciencia ha proseguido su camino. El hombre continúa pues indefinidamente el movimiento vital, aunque no arrastre con él todo lo que la vida llevaba en sí. Sobre otras líneas de evolución han caminado otras tendencias que implicaba la vida, de las que el hombre ha conservado algo, ya que todo se compenetra, pero en cantidad muy pequeña. Todo pasa como si un ser indeciso y desdibujado, que se podría llamar, según se quiera, hombre o superhombre, hubiera tratado de realizarse y no lo hubiera logrado más que dejándose en el camino una parte de sí mismo. (EC, 720, 266)

La actualización de la vida en el fijismo del instinto y en el carácter utilitario de la inteligencia se ve transmutada y elevada a una intuición que implica el total despliegue de ésta en tanto memoria pura e imagen revelada. Al vencer las formas que se ha dado a sí misma en el automatismo instintivo y la relajación de la inteligencia, la vida alcanza su liberación. El superhombre expresa esta liberación, pues la intuición que éste desenvuelve es la forma de la vida que se ha tomado plenamente a sí misma, superando toda detención del proceso evolutivo en el que su naturaleza como conciencia se haya reducido a una forma virtual.

El hombre es superhombre en tanto que es el movimiento en el que se cumple la tensión creciente que caracteriza a la vida como memoria activa e indeterminación. La historia de la vida es la historia de la libertad, en la medida que su despliegue en el proceso evolutivo hace posible el nacimiento de un superhombre que hace efectiva su forma como *causa sui*.¹²⁸

128 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 73: “La historia natural es la de la vida que lucha para realizarse como conciencia y como libertad a través y contra una materialidad que carga toda su inercia sobre ella. Estas son las grandes líneas de esta historia que bosqueja *La evolución creadora* [...]. La naturaleza, ciertamente, no ejecuta ningún plan, ella no está gobernada por una inteligencia que cumple sus metas: esto es, ella deviene lo que ella es; poder de invención, conciencia bajo presión, libertad que trabaja por alcanzar la liberación; el impulso vital está, si se puede decir, tendido sobre su ser: en la medida en la que éste se realiza, la historia natural dibuja un progreso [...]. La historia de las especies vegetales y animales marca lo diversos grados de victoria de la vida al realizarse. Se ve a los organismos complicarse al colocar a la disposición de la potencia creativa instrumentos cada vez más perfeccionados para obrar sobre el mundo [...]. Con su cerebro y su sistema nervioso, el cuerpo del hombre representa el jefe-de obra de la vida. Jefe-de obra que la vida no ha podido hacer mejor”.

En el superhombre el tiempo concentra y plenifica todas las imágenes cosechadas en su despliegue por una intuición que es su cabal promoción en tanto conciencia: en el hombre la vida *se recupera y se crea a sí misma*, pues éste es la *complicatio* que hace de la materia como conciencia virtual una conciencia actualizada o revelada que se constituye como principio y forma de sí, sin atender a otra forma que no sea su propia afirmación en tanto memoria y voluntad.¹²⁹

Bergson da realce a estos planteamientos al señalar la forma de un superhombre que vence a la muerte y hace de su alma un mar de conciencia, un cometa que rasga el ciego fondo de la repetición material.

Este autor sostiene la inmortalidad del alma, pues ve en la intuición un esfuerzo tal de concentración del propio sujeto que le permite a éste continuar y profundizar la duración misma en la que lo real se constituye como creación, sin el vínculo con un cuerpo que, en tanto materia, lo retiene y lo relaja, pues lo reduce a la forma justa de la memoria motriz y a la de alimento de otros cuerpos que buscan asegurar su propia conservación. En el momento en el que, gracias a la intuición, el yo se desliga de su cuerpo, afirma y promueve el despliegue de la vida, ya que hace patente el carácter puramente inextensivo que ésta presenta en tanto naturaleza intensiva y creativa (dualismo).

129 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, p. 122: “Se dirá que en el hombre y sólo en el hombre lo actual se adecúa a lo virtual; se dirá que el hombre es capaz de recobrar todos los niveles, todos los grados de distensión y contracción que coexisten en el todo virtual. Como si fuera capaz de todos los frenesíes y lograra que sucediera en él todo lo que, en otra parte, sólo se puede encarnar en especies diversas. Hasta en sus sueños recobra y prepara la materia. Y las duraciones que le son inferiores o superiores también le son superiores. El hombre crea, por tanto, una diferenciación que es válida para el Todo, y sólo él traza una dirección abierta capaz de expresar un todo abierto. Mientras que las demás direcciones se cierran y giran en redondo y a cada una le corresponde un ‘plan(o)’ de la naturaleza distinto, el hombre por el contrario es capaz de entremezclar los planos y sobrepasar su propio plano como su propia condición, para expresar finalmente la Naturaleza naturante”.

Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 79: “¿Qué significa el sueño de la conciencia? Es el obstáculo que ha detenido al impulso creativo; la materia se ha impuesto, ella ha retenido la marea que sube al hacerla girar en su sitio (723/269); exactamente como la inteligencia invierte la dinámica de la intuición en categorías fijas. El único punto donde el impulso de la conciencia la ha vencido, su única abertura, es el hombre. Sólo el hombre actualiza las virtualidades de la exigencia de creación que ha conducido a la vida a existir: porque sólo el hombre es creador, siendo consciente”.

El alma intuitiva e inmortal continúa y profundiza el proceso creativo de la duración, pues presenta un cambio de ritmo por el que se desliga tanto del velo de la relajación y la repetición de la materia, como de la propia memoria motriz o corporal que lo enajena.

Bergson nos dice al respecto:

Al modo como el más pequeño grano de polvo es solidario de nuestro sistema solar, arrastrado por él en ese movimiento indiviso de descenso que es la materialidad misma, así todos los seres organizados, desde el más humilde al más elevado, desde los orígenes de la vida hasta los tiempos actuales, en todos los lugares y en toda ocasión, no hacen más que presentar a nuestros ojos un impulso único, inverso al movimiento de la materia y, en sí mismo, indivisible. Todos los seres vivos se atienen a este impulso y todos también ceden al mismo formidable empuje. El animal se apoya en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y en el tiempo, es un inmenso ejército que galopa al lado, delante y detrás de cada uno de nosotros, en una carga arrolladora capaz de derribar todas las resistencias y de franquear numerosos obstáculos, incluso quizá la muerte. (EC, 724, 721)

El hombre inmortal se constituye en una intuición por la que la vida se retoma a sí misma y se actualiza como intensidad puramente inextensiva, pues su forma como memoria se confunde plenamente con su naturaleza en tanto presente creativo y que dura, sin verse retardada por el lastre de la materia. La intuición del superhombre constituye una intensificación de la vida que le permite a ésta su separación de toda frecuencia negativa o extensiva, empujando así su determinación como forma inmortal.

En el superhombre la duración moviliza sus imágenes, elevándose a una pura conciencia luminosa que sustrae a toda forma que sea negada por la lucha adaptativa y el propio proceso de la evolución. La vida como conciencia se expresa plenamente en el superhombre que corona la procesión de los seres y es capaz de vencer la muerte al otorgarle a la vida misma su carácter netamente creador.¹³⁰

130 Cfr., Bernard Gilson, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, p. 74: "La metafísica no busca, como lo creía Kant, alcanzar una realidad que trasciende el tiempo y el cambio, sino de

Según Bergson, cuando las almas que dan lugar a los cuerpos individuales dejan atrás la materialidad que los retiene, se vinculan entre sí, sin por ello negar su propia singularidad. Las almas son momentos de la duración en tanto multiplicidad cualitativa e intensidad inextensiva que se refractan e individualizan dado su contacto con la materia, pero que, cuando se desligan de ésta, se funden en una forma simple, promoviendo un despliegue y una memoria común que da cabal cumplimiento justo a la duración misma como unidad dinámica.

En el momento en que las almas se separan del cuerpo que animan, se vinculan y se funden expresando y actualizando la forma de la vida, y sin embargo guardan el carácter singular que determina su peculiar expresión de ésta, pues son un momento constitutivo de la misma en tanto multiplicidad cualitativa:

reencontrar el verdadero cambio continuo, el yo cambiante. La persona es un término de la corriente vital al pasar por la materia. Lo psíquico desborda lo cerebral y el movimiento del pensamiento no se reduce a las ideas discontinuas. Como lo ha dicho Plotino, el cuerpo está en el alma y no a la inversa. La personalidad psíquica ‘recorta’ un cuerpo para disociarse y devenir independiente. Se trata de una tendencia más que de un fin. El cuerpo impone limitaciones para permitir al espíritu influir sobre las cosas, sobre otras personas, o sobre él mismo. La voluntad se intensifica al sobrepasar el obstáculo de la materia. La razón de ser de la voluntad es la creación [...]”.

Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 248: “Al ser el devenir vital todo plenitud, al implicar ya una transubstanciación continuada, es decir, una continuidad de mutaciones radicales, ¿no implicaría que la mutación letal, que es la maduración radical por excelencia, no se llevaría a cabo ella misma en plena plenitud?; más que un paso de *todo a nada*, ¿la muerte no sería más bien un cambio de *todo a todo*? ¿Lo imposible-necesario por excelencia, aquello que sella para siempre el absurdo de nuestra condición, este imposible-necesario no es quizá tan ineluctable, tan inevitable, tan metafísicamente invencible!”.

Asimismo, cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 248: “La muerte de la muerte y la nada de la nada significan, por decirlo todo, el descalabro del descalabro y la derrota del derrotismo. La intuición testimonia que la criatura media puede, dejando el sello de su medianía, romper la finitud de su naturaleza anfibia, coincidir con lo real fuera de las categorías gnosceológicas y relativas que le impone el *vinculum*, retomar en fin el contacto con las fuerzas originales del ser y el ‘arqué’ generador de la vida. La intuición significa que la criatura *naturada* no está totalmente separada de la naturaleza naturante”.

Por otra parte, esa ola que asciende es conciencia y, como toda conciencia, **envuelve** virtualidades sin número que se compenetran, a las que no conviene por consiguiente ni la categoría de la unidad ni de la multiplicidad, hecha para la materia inerte. Únicamente la materia que acarrea consigo y en los intersticios de la cual se inserta, puede dividirla en individualidades distintas. La corriente pasa, por tanto, atravesando las generaciones humanas subdividiéndose en individuos: esta subdivisión estaba dibujada vagamente, pero no se hubiese acusado de no existir la materia. Así se crean sin cesar almas que, no obstante, en un cierto sentido preexistían. No son otra cosa que los arroyuelos entre los que se reparte el gran río de la vida que corre a través del cuerpo de la humanidad. (EC, 723, 269)

El vínculo de las almas manifiesta el poder creativo de la vida y el despliegue en el que se expresa como voluntad. Es a través de las almas que la vida busca someter a la materia y es en ellas en quien manifiesta el cumplimiento de su forma como memoria creativa. Las almas, al transmutar (monismo) o superar (dualismo) la materialidad gracias al esfuerzo de la intuición, se vinculan entre sí generando una unidad viva *plena de contenido* que hace patente la satisfacción de la vida misma en tanto conciencia actual.

En el hombre inmortal nace una estrella, pues la vida no se ve limitada por la relajación de la inteligencia y por la oscuridad de la materia en tanto tendencia a la repetición, sino que se recupera a sí misma actualizando su forma como pura intensidad. Según Bergson la humanidad cabalmente desplegada es como un cielo de fuego que ilumina la forma del tiempo y la vida como una intuición que es espontánea autodeterminación.

Ahora bien, Bergson matiza estos planteamientos, ya que señala que el hombre no es aún un superhombre propiamente dicho, sino sólo un ser incompleto o un superhombre en estado virtual. El hombre, a pesar de que ha desarrollado una inteligencia que es una superación del instinto, mantiene a la intuición que le brinda su completa humanidad en una forma inconstante y apenas dibujada.

El hombre es más inteligente que intuitivo y por eso dirige su mirada a la dirección negativa de la materia y refracta su yo sobre una espacialidad de la que no puede nacer acción libre alguna. La inteligencia obliga al hombre a dominar la materia y a vivir su propio yo como si fuera una yuxtaposición de

estados de conciencia de los que no puede generarse una acción espontánea y verdaderamente creativa. La vida sufre en el hombre una interrupción, un relajamiento que sólo por la propia intuición podría enmendarse.

La intuición es afirmación del querer, impulso de la voluntad, es decir, un movimiento continuo que se caracteriza como tensión y concentración de una memoria que condensa toda imagen-materia en un progreso libre y creativo. Esta intuición se ve relajada, extendida e interrumpida, por el déficit de vida que supone la inteligencia. La vida en el hombre se ha dirigido a garantizar la adaptación de éste a su medio mediante el sometimiento de la materia y no ha presentado el impulso necesario para alcanzar su plena actualización, en el cumplimiento de una intuición continua y sostenida.

El hombre para Bergson es sólo una promesa de plenitud, pues sólo por la intuición misma podría abandonar la dirección física de la inteligencia, y asumir y radicalizar el movimiento psíquico de la vida:

Una humanidad completa y perfecta sería aquella en la que estas dos formas de la actividad consciente alcancen su propio desarrollo. Entre esta humanidad y la nuestra se conciben por lo demás muchos intermedios posibles, que corresponden a todos los grados imaginables de la inteligencia y de la intuición. Ahí precisamente, en la estructura mental de nuestra especie, se encuentra la parte de contingencia. Otro tipo de evolución hubiese podido conducir a una humanidad o más inteligente todavía o más intuitiva. De hecho, en la humanidad de que formamos parte, la intuición está poco menos que sacrificada a la inteligencia. Parece como si en la conquista de la materia la conciencia hubiese tenido que emplear lo mejor de sus fuerzas. Esta conquista, en las condiciones particulares en que se ha hecho, exigía que la conciencia se adaptase a los hábitos de la materia y concentrase toda su atención en ellos, en fin, que se determinase, más especialmente en la inteligencia. La intuición está ahí, sin embargo, pero vaga y sobre todo discontinua. (EC, 721, 267)

La conciencia del hombre no se identifica plenamente con la intuición, en la medida que se encuentra vuelta hacia la materia. La atención a la vida le ha impedido a la conciencia humana expresarse cabalmente a partir de una intuición constante que plenifique justamente su forma en tanto duración y poder creativo. La intuición se encuentra en el hombre, pero tan sólo esbozada y con un carácter intermitente, pues el esfuerzo vital que la

constituye se actualiza preferentemente no en ella misma, sino en la función de la inteligencia que está volcada a dominar a la materia y a garantizar la determinación del cuerpo como centro de acción.

A pesar de que Bergson considera al hombre un superhombre, ve en éste también una promesa de plenitud, en tanto que la inteligencia ha predominado sobre la intuición. La evolución ha hecho al hombre más inteligente que intuitivo y la intuición tiene que desarrollarse para que éste gane la completa satisfacción de su forma.¹³¹

La inteligencia encierra al yo en el olvido de su naturaleza como duración ya que lo fragmenta al proyectarlo sobre la estructura que trazan la lógica y el lenguaje, como un vidrio que vuela en mil pedazos cuando una pedrada lo revienta. La vida en el hombre está distendida y la libertad de éste como creación espontánea se ve cercada en los estrechos corrales del automatismo motriz e instintivo, de la representación moral y de la repetición de la inteligencia. El hombre es tan sólo una promesa de superhombre pues su inteligencia le impide vivir la vida.¹³²

131 Cfr., Bernard Gilson, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, p. 63: "Bergson coloca como punto de partida el impulso de un espíritu finito pero creador. Este espíritu subjetivo, continuo, rico en virtualidades y cambiante, se conocería él mismo como un acto simple si no se tuviera que liberar de la materia que se le opone. La evolución creadora que es su obra le da una oportunidad de reencontrarse tal como él es: la conciencia humana. Sin embargo, ella anima primero la inteligencia, que es una capacidad de dividir y clasificar los hechos según los caracteres generales [que son] confirmados por el hábito. La inteligencia no se identifica con la totalidad de la conciencia. Ella no ofrece más que un cuadro, del que el espíritu puede abusar, ya que en éste la experiencia reaparece y se ordena".

132 Como ya hemos apuntado, Bergson en *La evolución creadora* no hace expresa la forma del deber moral como aspecto de un mecanismo adaptativo vuelto a garantizar la atención a la vida. Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 99: "El retorno es difícil. Nuestro estado más corriente es, en efecto, la ignorancia de nosotros mismos. De nuestra duración interior sólo notamos lo que se exterioriza en acciones; de la acción sólo retenemos el resultado. El inventor sólo se interesa por su invento, no por su poder inventivo [...]. Invitar a la intuición es, en definitiva, repetir la consigna socrática: 'Conócete a ti mismo'. La conciencia es siempre, desde luego, conciencia de algo, pero no conciencia de sí. Se olvida en sus objetos. O también es conciencia de lo útil para la vida, pero no de la vida misma. El conocimiento de sí

Bergson hace de la figura del superhombre la culminación del despliegue de un hombre como promesa en el que la superación de la inteligencia por una intuición sostenida, daría lugar a su cabal humanidad.

Bergson, en *La evolución creadora*, presenta dos momentos del despliegue de la naturaleza del hombre que son expresiones de una misma ontología inmanentista: por un lado, un hombre como superhombre en el que la vida alcanza su completo desarrollo y, por otro, un hombre que resulta tan sólo una promesa que se verá cumplida sólo a través del efectivo despliegue de la intuición.

El hombre como superhombre y el hombre como promesa aparecen como momentos de un mismo proceso creativo, en la medida que el primero se constituye como una conciencia articulada como intuición y el segundo muestra una conciencia que se determina únicamente como una inteligencia que asegura la adaptación del cuerpo a su medio, pero que sólo podría alcanzar la acabada afirmación de su forma como ímpetu vital, justamente a partir del despliegue del propio conocimiento intuitivo.

Ahora bien, aquí cabe hacer algunas precisiones respecto a estos últimos planteamientos. Este despliegue entre el hombre como superhombre y el hombre como promesa de plenitud refleja parcialmente la concepción antropológica que Bergson establece en *La evolución creadora*, pues nuestro autor señala no sólo la relación entre una forma totalmente actualizada y otra que se encuentra en estado virtual, sino que enfrenta también dos formas diferentes entre sí, que tienen como común denominador justo a un hombre que es una promesa y retiene su efectiva plenificación: el hombre como superhombre, a la vez que se determina como la actualización de un hombre como promesa de superhombre, se opone asimismo a un hombre que alcanza su cabal afirmación a partir de su *vínculo intuitivo* con la vida que resulta su *principio trascendente*.

mismo no es natural: exige una conversión. Bergson gusta hablar de la torsión de la inteligencia sobre sí misma, de una inversión de su dirección habitual”.

En otros términos, el hombre como promesa es el vértice en el que se intersectan y se oponen dos concepciones del hombre, una en la que éste aparece como superhombre, otra en la que para satisfacer su naturaleza se *re-liga* a la propia duración que es independiente de él. Bergson en *La evolución creadora* establece una metafísica en la que la figura del hombre intuitivo da cuenta del despliegue de la vida ya sea en el marco de una ontología inmanentista, o ya sea en términos de una ontología ciertamente inmanentista, pero caracterizada por una *trascendencia interior*, pues el hombre mismo se tiene que religar a su propio fundamento para ganar su propia plenificación.

De esta manera, la doble determinación de la noción de hombre hace expreso el doble horizonte de comprensión antropológico-metafísica que la noción de inmanencia presenta en *La evolución creadora*: por un lado, una concepción antropocéntrica, en el que la figura del superhombre implica el nacimiento de Dios, pues Dios mismo en tanto conciencia y libertad sólo se actualiza al florecer en el propio superhombre. Por otro, una doctrina que se articula desde una perspectiva religiosa, pues el vínculo con la vida que lo trasciende garantiza al hombre mismo su plenificación y su deificación.

Antropocentrismo y religiosidad se oponen en *La evolución creadora* pues ambas aparecen como expresiones privilegiadas del ímpetu creativo de la vida a través del proceso de la evolución.

Revisemos algunos planteamientos para ver esto más de cerca.

Bergson señala que lo real es duración, es decir, una forma que es causa de sí y que se actualiza en su propio despliegue y manifestación.

En este sentido, Bergson apunta que Dios es lo que se hace, una creación sostenida que se identifica con el cambio cualitativo y el progreso creativo constante del universo. Dios no es lo hecho, una forma inmutable, sino duración y creación continua de sí mismo:

Si por todas partes se cumple la misma especie de acción, sea que se deshaga, sea que trate de rehacerse, expreso simplemente esta similitud probable cuando hablo de un centro del que saldrían los mundos como de un inmenso ramillete, suponiendo, sin embargo, que no considero este centro como una cosa, sino como una continuidad

en incesante surgimiento. Dios, así definido, no es algo completamente hecho, es la vida que no muere, acción, libertad. (EC, 706, 249)

Dios es una intensidad inextensiva que al presentar memoria aparece como un ímpetu creativo y un despliegue de libertad que se constituye en su propia efervecencia. Dios es movimiento y duración que se determina y se actualiza como tal en su manifestación, que es el crecimiento y el progreso continuo del universo.

Dios es para Bergson una memoria activa y poder creador que se actualiza y se satisface como tal, al manifestarse en el movimiento del universo vivo y el propio proceso evolutivo en el que éste se despliega.

Para hacer explícita esta concepción, nuestro autor critica la idea de creación en sentido judeocristiano y la de la existencia de una materia eterna en la que se constituiría el universo mismo, tal como la presentan las corrientes materialistas cercanas al racionalismo filosófico. Para Bergson el universo no ha sido creado a partir de la nada de una vez por todas por un Dios inmóvil e inmutable que fuera su causa trascendente, ni se constituye en una materia eterna regida por principios inmutables.

Dios inmutable y trascendente y el universo creado a partir de la nada, o una materia eterna que se comporta según diversas formas esquemáticas, son tan sólo nociones incapaces de dar cuenta de la temporalidad constitutiva del universo que aparece inmediatamente a la intuición. Así como Aquiles se hunde en el fango de sus propias inmovilidades con las que trata vanamente de rebasar a la tortuga, el dogma de la creación o las concepciones materialistas no dan cuenta de la movilidad continua y la estructura creativa de lo real. Hablar de creación a partir de la nada o de eternidad de la materia, es someter la forma del universo a la tiranía de un espacio por la que se fragmenta su forma continua en momentos inmóviles y exteriores entre sí (ya sea un Dios creador y una materia creada o una materia que se divide ilimitadamente), que se regulan según una causalidad transitiva y en los que el tiempo no tiene un poder efectivo.

El universo es duración, es causa de sí mismo, por lo que se constituye en un proceso simple y continuo y no cabe dar cuenta de él a partir de una

creación en sentido judeocristiano, ni con base en un materialismo en el que la mecánica moderna o la física aristotélica aparecen como paradigma. Según Bergson el universo puede ser sometido a los cuadros de la razón, sólo si se toma en el sentido descendente de la materialidad y bajo la forma de la extensión geométrica o ciertos principios formales, pero no si se considera en profundidad, en su forma fundamental, como vida y creación inmanente:¹³³

El misterio que se extiende sobre la existencia del universo proviene en gran parte, en efecto, de que queremos que la génesis se produzca de una vez, o bien que toda materia sea eterna. Ya se hable de creación, ya se postule una materia increada, en los dos casos es la totalidad del universo que se pone a discusión. Profundizando en este hábito del espíritu, encontramos el prejuicio que analizaremos en nuestro próximo capítulo, la idea, común a los materialistas y a sus adversarios, de que no hay duración realmente actuante y que lo absoluto —materia o espíritu— no podría ocupar lugar en el tiempo concreto, en el tiempo que viene a ser como el tejido mismo de nuestra vida: de donde resultaría que todo es dado de una vez para siempre y que es preciso postular de toda la eternidad o la multiplicidad material misma, o el acto creador de esta multiplicidad, dado en conjunto en la esencia divina. Una vez desarraigado este prejuicio, la idea de creación se hace más clara, porque se confunde con la de crecimiento. (EC, 699, 241)

Dios se identifica con un universo en constante progreso que es el ámbito de su actualización. El universo no está hecho, sino que se hace permanente en un cambio de carácter cualitativo y no es producto del acto creador de un ente trascendente e inmutable que lo hubiera hecho de una vez por todas, ni resultado de algún materialismo que tuviera en los postulados de la razón su pilar fundamental. Bergson piensa el universo en términos de pura movilidad, de creación continua, de crecimiento, de tiempo real, es decir, de duración.

133 Como veremos en el capítulo “Recapitulación y conclusiones” de este trabajo, Bergson se vale de un análisis de los supuestos epistemológicos de la ciencia antigua y la ciencia moderna, para poner de relieve la forma de una razón cinematográfica que con base en una serie de esquemas ya sea cualitativos o cuantitativos, sucumbe a la tentación de dar cuenta de lo real, generando por ello un dogmatismo metafísico.

Las ideas de un universo creado por un Dios trascendente o una materia eterna, son pseudoconcepciones que se derivan de una representación fundada en la categoría del espacio en la que la eternidad misma se ve determinada por su oposición a una temporalidad espacializada y en la que la causalidad transitiva oculta el despliegue del tiempo mismo como causa inmanente. Bergson señala diversas pseudoconcepciones que ocultan el dato inmediato de un universo que se resuelve como duración, y en esa medida subraya la forma de Dios mismo como vida y progreso creativo.¹³⁴

Ahora bien, como decíamos, el despliegue de la duración se traduce en un proceso evolutivo, pues ésta tiene que superar la resistencia que opone la materia como relajación. En este sentido, la creación sostenida en la que Dios se actualiza no es absoluta, pues la materia la extiende, la retarda y sólo encuentra su cabal cumplimiento en el hombre como superhombre que es capaz, gracias a la intuición, de satisfacer la libertad que la forma de Dios mismo reclama.

134 Cfr., Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 215: “De hecho, la creación bergsoniana no es ni una creación *ex nihilo*, ni una reordenación de elementos antiguos, sino, contrariamente, una continuidad de novedad o una evolución creadora, una inmanencia continuamente inventiva, una improvisación que siempre comienza entre la plenitud innumerable de las preexistencias”.

Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 77, 88, en relación al carácter meramente esquemático-racional de un Dios causa-forma-fin que resulta el principio para negar la forma efectiva del universo como duración: “Mecanicismo y finalismo contienen una teología que disimulan: suponen, en efecto, una inteligencia divina que calcula o que planea y que tiene en su presencia todas las determinaciones causales o la totalidad del programa del universo. [...] Tal Dios se pone, pues, en su trascendencia eterna por la negación de la eficacia del tiempo. El tiempo no hace nada, puesto que todo está ya dado en la causa o en el fin supremos [...]. Ahora bien, hay, si, una unidad de la naturaleza, pero esa unidad resulta de la composición de dos movimientos, un movimiento creador y un movimiento de creador. La inteligencia sigue el segundo y su pendiente la conduce al lado de la materia y de lo inerte. Entonces ella cede a su propia dirección y tiende a creer que su movimiento es el único movimiento que mueve el todo. Así se explica la inversión que la caracteriza. En sí misma, ella es ya inversión, puesto que marcha en sentido inverso del de la duración creadora; pero ella trata además de invertir esta duración y de engendrarla conforma a sus propias leyes. Por esta razón pone lo inerte al principio de lo vivo, el espacio al principio del tiempo, la nada al principio del ser, la forma al principio del devenir y, finalmente, al Dios muerto al principio de la vida del mundo”.

El superhombre, respecto del resto de los seres vivos muestra en cuanto al ejercicio de la libertad y, con ello, en cuanto a la intensificación y la concentración de la vida, una diferencia de naturaleza y no de grado, ya que expresa un impulso creativo que no se ve doblegado por la resistencia de la materia ni por el automatismo que asegura la adaptación. El superhombre es la vida misma que se gana como libre albedrío, pues se expresa en una duración que ha vencido por completo la repetición material:

Se trataba de crear con la materia, que es la necesidad misma, un instrumento de libertad, de fabricar una mecánica que triunfase sobre el mecanicismo, y de emplear el determinismo de la naturaleza para pasar a través de las mallas que él había tendido. Pero en todas partes, y, a excepción del hombre, la conciencia se ha dejado penetrar en las mallas que quería atravesar. Ha quedado cautiva de los mecanismos que había montado. El automatismo, del que pretendía hacer uso en el sentido de la libertad, se enrolla alrededor de ella y la arrastra. No tiene fuerzas para sustraerse a él, porque la energía de que había hecho provisión para los actos se emplea casi enteramente en mantener el equilibrio infinitamente sutil, esencialmente inestable, al que ha llevado a la materia. Pero el hombre no alimenta solamente su máquina; llega a servirse de ella como le place [...]. Nuestro cerebro, nuestra sociedad y nuestro lenguaje no son más que los signos exteriores y diversos de una sola y misma superioridad interna. Dice, cada uno a su manera, el éxito único, excepcional, que ha alcanzado la vida en un momento dado de su evolución. Traducen la diferencia de naturaleza, y no solamente de grado, que separa al hombre del resto de la animalidad. Nos deja adivinar que si, al término del trampolín sobre el cual la vida ha tomado impulso, todos los demás seres se han detenido, encontrando la cuerda demasiado alta, sólo el hombre en realidad ha salvado el obstáculo. (EC, 719, 269)

La vida, debido a su contacto con la materia, se constituye en un proceso evolutivo que desemboca en la figura del superhombre. El superhombre intuitivo concentra en su seno la totalidad de la experiencia acumulada de la vida y resuelve la indeterminación que ésta implica en un ímpetu creativo que se actualiza como voluntaria autodeterminación. El superhombre recoge las imágenes en la que se articula la vida y les otorga una tensión tal gracias a la cual se revela y se hace patente la forma de éstas como conciencia libre y creadora.

El superhombre actualiza la radical diferencia de naturaleza entre la materia como repetición y la duración como poder creativo, pues se manifiesta en una conciencia puramente inextensiva que no se ve encofrada en ningún mixto que constituya una detención del proceso evolutivo.

Bergson, con fundamento en las teorías de la evolución y del superhombre, sienta una metafísica de la génesis y el nacimiento de Dios. Según Bergson la vida se ve enfangada en la materia y sólo a través del proceso evolutivo se actualiza en un superhombre que le otorga la divinidad natural de su forma. Dios no se concibe sin el ascenso del superhombre, pues Dios mismo en tanto pleno ímpetu creativo o como el libre despliegue del universo sólo se gana y se determina cabalmente como tal, al actualizarse en el propio superhombre intuitivo. El hombre toma para sí los frutos del proceso de la evolución y se expresa como un Dios que se tiene sólo a sí mismo como causa y no depende de ninguna forma trascendente que fuera su principio.

Bergson en *La evolución creadora* establece una doctrina del nacimiento de Dios en el ascenso del superhombre, en la medida que el hombre se levanta como un ser autosuficiente que resulta el principio de la plena actualización de Dios mismo como poder creativo, conciencia y libertad.

En el movimiento que va de *Materia y memoria* a *La evolución creadora*, Bergson promueve un desplazamiento que va de la vida sujeta al proceso evolutivo, a la vida que se actualiza en el superhombre. A partir de este desplazamiento este autor establece una genealogía de lo divino, pues el superhombre, a la vez que resulta el criterio para determinar la forma y la plena actualización de lo real como duración, implica una *génesis inmanente* de la propia forma de Dios.

En este sentido, *La evolución creadora* no sólo continúa las líneas trazadas por *Materia y memoria*, sino que las completa y las eleva a un nuevo horizonte de significación. La figura del hombre divino da lugar no únicamente a una prolongación entre otras de la *explicatio* de la vida en las diversas líneas evolutivas, sino que implica una *complicatio* que se traduce en la determinación de la vida misma como conciencia actual. Entre el superhombre intuitivo

vo y el resto de las líneas evolutivas hay una diferencia de naturaleza y no de grado, y esta diferencia radica precisamente en que la intuición le otorga a la vida una *autoapropiación* de su forma como memoria activa y poder creativo, que se traduce en un carácter *autopoiético* y una conciencia que implican justo su completa afirmación.

La evolución creadora presenta la figura de un superhombre libre que aunque se encontraba ausente en *Materia y memoria*, limitaba la forma y los alcances de los planteamientos metafísicos de este texto. *La evolución creadora* misma viene a colmar los horizontes que presenta *Materia y memoria* y, al mismo tiempo, a modificarlos, ya que les otorga un nuevo umbral de sentido: el hombre en *La evolución creadora* hace de la *Natura naturada* no sólo un desdoblamiento en el que se manifiesta el poder creativo de la *Natura naturante*, sino una forma activa que subsume, concentra y transforma de modo radical a la propia *Natura naturante*, para brindarle así su divinidad, una divinidad que es *autosubsistencia* y *autocreación*, plena conciencia y pleno libre albedrío, y que precisamente en la figura misma del superhombre intuitivo, encuentra su manifestación principal.

El superhombre hace de la materia como conciencia virtual no sólo un despliegue creativo, sino también una libertad que es conciencia actual, es decir, una intensidad preñada de memoria que *se crea y se reconoce a sí* misma al movilizarse, contraer y revelar por completo sus imágenes. Retomando la terminología spinoziana, podríamos decir que el superhombre intuitivo es la vida misma que se actualiza no sólo como *poder de existir*, sino también como *poder de pensar*.

La noción de intuición da lugar a un antropocentrismo que certifica el ascenso de un superhombre que se levanta al aparecer como un Dios que es producto del proceso evolutivo. La vida se ve sometida a la necesidad que implica el despliegue de la evolución y sólo en el superhombre aparece la libertad divina que posee de modo virtual.

La libertad como forma del yo en tanto intensidad inextensiva que resulta fundamental en *El ensayo*, recorre de manera subterránea *Materia y memoria*, condicionándola y a la vez recibiendo de ella un marco ontológico

que se prolonga en *La evolución creadora*, para ganar su vuelo más elevado en la forma misma del superhombre divino e intuitivo.

Ontología y antropología se anudan en el movimiento que va de *El ensayo* a *La evolución creadora*, bordando una greca en el que el superhombre intuitivo marca un hito de capital, pues en éste la vida se retoma a sí misma y se intensifica, dando lugar a la génesis de Dios.

Bergson coloca al concepto de evolución como columna vertebral de una metafísica en la que el principio de la duración presenta un desenvolvimiento paulatino del que resulta la emergencia de lo divino. Los dioses son producto de una vida que se ha ganado a sí misma al superar la resistencia de la materia. Los dioses nacen cuando la memoria se contrae y se condensa actualizando en un movimiento simple y continuo su poder creativo y su conciencia virtual. Bergson finca una doctrina de la historia del tiempo y la vida que narra el nacimiento de lo divino, pues en *La evolución creadora* Dios es el fruto de una vida que germina sobre la tierra, asciende, se endereza y se va convirtiendo en una mirada que se crea al verse a sí misma, para afirmarse como libertad y luz multicolor.

Bergson, gracias a la intuición, aprehende inmediatamente el tiempo o la duración y ésta se le aparece como el canto del caracol, como un aliento vital o como la *physis* de los filósofos que no cayeron en la tiranía del *logos*, de una rígida dogmática, ni del sujeto de la representación, pues se determina como ímpetu, como voluntad y conciencia, y no como fuerza física o inercia, ni como esquema o representación. El tiempo, según Bergson, posee una densidad ontológica que no admite su reducción a ninguna forma derivada de la categoría del espacio. Éste muestra una forma peculiar que resulta una conquista de libertad, de una libertad que es voluntad y también memoria y que da lugar justamente a través de su despliegue en el superhombre intuitivo, al nacimiento de Dios.

Ahora bien, como apuntamos, no obstante los planteamientos de la intuición como principio de la génesis de lo divino, Bergson señala que la propia intuición es, además de la profundización y la actualización de la duración, el vínculo que el hombre puede establecer con ella. Bergson opone

que se prolonga en *La evolución creadora*, para ganar su vuelo más elevado en la forma misma del superhombre divino e intuitivo.

Ontología y antropología se anudan en el movimiento que va de *El ensayo* a *La evolución creadora*, bordando una greca en el que el superhombre intuitivo marca un hito de capital, pues en éste la vida se retoma a sí misma y se intensifica, dando lugar a la génesis de Dios.

Bergson coloca al concepto de evolución como columna vertebral de una metafísica en la que el principio de la duración presenta un desenvolvimiento paulatino del que resulta la emergencia de lo divino. Los dioses son producto de una vida que se ha ganado a sí misma al superar la resistencia de la materia. Los dioses nacen cuando la memoria se contrae y se condensa actualizando en un movimiento simple y continuo su poder creativo y su conciencia virtual. Bergson finca una doctrina de la historia del tiempo y la vida que narra el nacimiento de lo divino, pues en *La evolución creadora* Dios es el fruto de una vida que germina sobre la tierra, asciende, se endereza y se va convirtiendo en una mirada que se crea al verse a sí misma, para afirmarse como libertad y luz multicolor.

Bergson, gracias a la intuición, aprehende inmediatamente el tiempo o la duración y ésta se le aparece como el canto del caracol, como un aliento vital o como la *physis* de los filósofos que no cayeron en la tiranía del *logos*, de una rígida dogmática, ni del sujeto de la representación, pues se determina como ímpetu, como voluntad y conciencia, y no como fuerza física o inercia, ni como esquema o representación. El tiempo, según Bergson, posee una densidad ontológica que no admite su reducción a ninguna forma derivada de la categoría del espacio. Éste muestra una forma peculiar que resulta una conquista de libertad, de una libertad que es voluntad y también memoria y que da lugar justamente a través de su despliegue en el superhombre intuitivo, al nacimiento de Dios.

Ahora bien, como apuntamos, no obstante los planteamientos de la intuición como principio de la génesis de lo divino, Bergson señala que la propia intuición es, además de la profundización y la actualización de la duración, el vínculo que el hombre puede establecer con ella. Bergson opone

a la figura del superhombre un planteamiento religioso que encuentra su fundamento en una intuición que no sólo es continuación y plenificación de la vida en tanto ímpetu creador, sino también vínculo del hombre con la vida misma.

El sujeto, al prolongar la duración que lo constituye, se vincula a ella y puede cumplir la promesa de su forma como despliegue de libertad. Cuando el hombre, gracias a la intuición, deja atrás el lastre de la materia, se religa al movimiento ascendente y creativo de una vida que no obstante es su principio inmanente, lo rebasa y va más allá de él mismo.

El desfondamiento de los cuadros de la razón por el esfuerzo intuitivo señala el vínculo del hombre con una vida que es su principio trascendente. En este sentido, la vida no se diviniza en el hombre, sino que es independiente de él, y es el hombre mismo quien depende de la vida misma para intensificar y actualizar su conciencia y su libre albedrío.

En este sentido Bergson apunta:

Esta visión retrospectiva es, como hemos mostrado, la función natural de la inteligencia, y, por consiguiente, de la conciencia distinta. Para que nuestra conciencia coincidiese con algo de su principio, sería preciso que se separase de todo lo hecho para unirse a lo que está haciéndose. Sería preciso que, al volverse sobre sí misma, la facultad de ver fuese una misma cosa con el acto de querer. Esfuerzo doloroso, que podemos realizar bruscamente violentando la naturaleza, pero no sostener más allá de algunos instantes. En la acción libre, cuando contraemos todo nuestro ser para lanzarlo hacia adelante, tenemos la conciencia más o menos clara de los motivos y de los móviles, e incluso, en rigor, del devenir por el cual se organizan en acto; pero el puro querer, la corriente que atraviesa esta materia comunicándole la vida, es cosa que apenas sentimos, que todo lo más rozamos al pasar. (EC, 696, 238)

A pesar de que la conciencia humana se dilata, se determina como una interrupción y no puede más que ver la materia que la hipnotiza, tiene la capacidad de concentrar su forma y mirar su propio principio, la duración misma que resulta su principio trascendente. El hombre se vive a sí mismo no como cosa, sino como progreso, es decir, como duración, en la medida que por un esfuerzo de la voluntad desgarrar la intencionalidad de

la inteligencia y la memoria motriz, y se hace momento de una conciencia que no obstante es su causa inmanente, también lo desborda y lo sobrepasa. El hombre puede vivir de modo fugaz, como en una imagen disipativa, su forma como libertad, en la medida que la intuición le permite contraer momentáneamente la relajación de la inteligencia y la atención a la vida, para vivirse en una duración que es pura intensidad inextensiva.

El hombre mediante la intuición se vincula o se religa a su propio fundamento, la duración, de la cual él no es más que un momento en tanto multiplicidad cualitativa. La intuición implica no sólo la superación del movimiento negativo de la inteligencia, sino la religazón del hombre con una vida que resulta el principio de su plenificación.

Bergson opone a la figura del superhombre como plena satisfacción del progreso de la vida, un hombre capaz de vincularse a una vida que lo trasciende. Frente a la concepción de la intuición como cabal concentración de la duración, Bergson levanta una concepción de la intuición como vínculo religioso. La doctrina de la génesis de Dios en el ascenso del superhombre, se enfrenta a otra en la que el hombre mismo gracias a la intuición experimenta una *conversión*, por la cual se religa a la vida que es independiente de él mismo.

De este modo, como decíamos, la doctrina de Bergson presenta una tensión interior que se establece entre dos planteamientos que se oponen entre sí: por un lado, una concepción inmanentista y antropocéntrica, en la que el superhombre señala la plena determinación de la vida como Dios y, por otro, una doctrina también inmanentista que, a pesar de que no se encuentra completamente desarrollada y deja sin explicar cómo es que la vida se podría ganar como divinidad sin el concurso del hombre, señala una trascendencia interior de la vida misma respecto de éste, apartándose así de todo antropocentrismo y colocándose más bien en una perspectiva religiosa.

La intuición como ascenso del superhombre que da lugar al nacimiento de lo divino y la intuición como vínculo del hombre con la vida aparecen como perspectivas que aunque comparten un origen común, la noción de inmanencia, y resultan ambas salidas a la determinación del hombre como

la inteligencia y la memoria motriz, y se hace momento de una conciencia que no obstante es su causa inmanente, también lo desborda y lo sobrepasa. El hombre puede vivir de modo fugaz, como en una imagen disipativa, su forma como libertad, en la medida que la intuición le permite contraer momentáneamente la relajación de la inteligencia y la atención a la vida, para virirse en una duración que es pura intensidad inextensiva.

El hombre mediante la intuición se vincula o se religa a su propio fundamento, la duración, de la cual él no es más que un momento en tanto multiplicidad cualitativa. La intuición implica no sólo la superación del movimiento negativo de la inteligencia, sino la religazón del hombre con una vida que resulta el principio de su plenificación.

Bergson opone a la figura del superhombre como plena satisfacción del progreso de la vida, un hombre capaz de vincularse a una vida que lo trasciende. Frente a la concepción de la intuición como cabal concentración de la duración, Bergson levanta una concepción de la intuición como vínculo religioso. La doctrina de la génesis de Dios en el ascenso del superhombre, se enfrenta a otra en la que el hombre mismo gracias a la intuición experimenta una *conversión*, por la cual se religa a la vida que es independiente de él mismo.

De este modo, como decíamos, la doctrina de Bergson presenta una tensión interior que se establece entre dos planteamientos que se oponen entre sí: por un lado, una concepción inmanentista y antropocéntrica, en la que el superhombre señala la plena determinación de la vida como Dios y, por otro, una doctrina también inmanentista que, a pesar de que no se encuentra completamente desarrollada y deja sin explicar cómo es que la vida se podría ganar como divinidad sin el concurso del hombre, señala una trascendencia interior de la vida misma respecto de éste, apartándose así de todo antropocentrismo y colocándose más bien en una perspectiva religiosa.

La intuición como ascenso del superhombre que da lugar al nacimiento de lo divino y la intuición como vínculo del hombre con la vida aparecen como perspectivas que aunque comparten un origen común, la noción de inmanencia, y resultan ambas salidas a la determinación del hombre como

promesa, se enfrentan entre sí, pues presentan cada una una concepción peculiar de la relación del hombre con la vida. La noción de inmanencia en *La evolución creadora* muestra una polarización interior en la que el antropocentrismo y la religiosidad se constituyen como perspectivas metafísico-antropológicas fundamentales.

Este autor planea sobre estas perspectivas, se acerca a una para volver a la otra, pero no encuentra un reposo que le diera a su concepción filosófica misma una forma definitiva, ya que la noción de intuición presenta justamente un doble rostro, ya sea como crecimiento inmanente de lo real o como un crecimiento que es asimismo religazón del hombre con su principio trascendente. Bergson en *La evolución creadora* no rechaza expresamente ninguna de sus posturas metafísicas con el fin de realzar la otra. Por el contrario, aunque privilegia decididamente la del antropocentrismo, no deja de enunciar la otra y de dedicarle algunos pasajes que dan indicios ciertos de su forma.¹³⁵

La vida se actualiza en la intuición humana, pero esta vida resulta también una conciencia trascendente al hombre mismo a la cual éste se vincula justo gracias a la intuición: la intuición bergsoniana es divinización de la vida en el hombre y plena autoconciencia del hombre mismo como siendo en la vida o duración.

Bergson, para subrayar la forma del conocimiento intuitivo, lo distingue tajantemente de cualquier esquema derivado de la categoría del espacio que pretendiera suplantar u ocultar su forma móvil y creativa, ya sea en tanto prolongación y deificación de la duración o como vínculo del hombre con la vida.

135 Cfr., al respecto, Bergson, EC, 698, 240: "Cuando colocamos de nuevo nuestro ser en nuestra voluntad, y nuestro querer mismo en el impulso que ella prolonga, comprendemos, nos damos cuenta, que la realidad es un crecimiento perpetuo, una creación que se prosigue sin fin. Nuestra voluntad cumple ya este milagro. Toda obra humana que encierra una parte de invención, todo acto voluntario que encierra una parte de libertad, todo movimiento de un organismo que manifiesta espontaneidad, trae al mundo algo nuevo. No se trata, es verdad, más que de creaciones de forma; y ¿cómo ciertamente podría ser otra cosa? No somos las corriente vital misma; somos esta corriente ya cargada de materia, es decir, de partes congeladas de su sustancia que acarrea a lo largo de su trayecto".

El concepto de intuición bergsoniano y con él su concepción del hombre, se distingue en sus dos tendencias fundamentales de una mera función representativa que no muestra, sino oculta el despliegue continuo de la vida y la forma misma del sujeto. La filosofía, en tanto expresión de un conocimiento intuitivo, no es para Bergson una serie de ejercicios intelectuales que dieran lugar a un sistema metafísico, científico o teológico determinado, sino, por un lado, la aprehensión concreta del espíritu por sí mismo, la profundización de la duración en tanto creación y, por otro, precisamente la religazón positiva del hombre con su principio trascendente.

La filosofía es expresión intuitiva de la vida misma que se gana como divinidad en el hombre, y a la vez vínculo del hombre con el flujo creativo de la vida:

Esta nos parece ser la función característica de la filosofía. Así comprendida, la filosofía no es solamente el retorno del espíritu a sí mismo, la coincidencia de la conciencia humana con el principio vivo del que emana, una toma de contacto con el esfuerzo creador. Es la profundización del devenir en general, el evolucionismo verdadero y, por consiguiente, la verdadera prolongación de la ciencia, siempre que entendamos por esta última palabra un conjunto de verdades comprobadas o demostradas y no una cierta escolástica nueva que haya surgido durante la segunda mitad del siglo XIX alrededor de la física de Galileo, como la antigua alrededor de la de Aristóteles. (EC, 807, 368)

La filosofía como ontología experimental es religazón del hombre con la vida y expresión de la vida misma. Esta constituye tanto el movimiento ascendente de la vida gracias al cual ésta se gana a sí misma en tanto superhombre, como la religazón del hombre mismo con el proceso creativo de la duración que lo trasciende. Bergson contrasta la noción de intuición con una racionalidad que se funda en la categoría del espacio homogéneo, para hacer patente la doble forma de la intuición misma tanto como profundización y cumplimiento del proceso evolutivo, como vínculo del hombre con la propia vida que a la vez que es su principio inmanente, resulta también una forma que guarda una existencia independiente a la de éste.

La filosofía como ontología experimental –que se vale justamente de la intuición como método– es expresión de un ímpetu vital que se ha desligado del proceso de la adaptación y de la función racional y que precisamente en ella misma –en la propia intuición– se revela como superhombre divino o como plenificación del hombre gracias a su vínculo con la vida.

Ahora bien, es en este punto que la doble concepción de la intuición señala tanto la significación fundamental de *La evolución creadora*, como los alcances que esta obra presenta justamente en función de dicha significación. Bergson, con fundamento en su doble concepción del hombre intuitivo otorga a los planteamientos metafísicos de *La evolución creadora* un contenido peculiar y, no obstante ello, deja estos planteamientos sin el impulso suficiente para sacar a la luz la totalidad de su propia forma.

Bergson hace de sus concepciones antropológicas el principio de la determinación de la vida como génesis de lo divino. La noción de lo divino como resultado de la historia del tiempo y el despliegue de la vida, aparece como la concepción fundamental que se desprende de la determinación del superhombre como cabal concentración de la duración. La concepción de una vida que en el superhombre intuitivo da lugar a Dios, es el planteamiento principal de *La evolución creadora*.

Sin embargo, a pesar de que esta obra presenta esta concepción metafísica capital que no sólo completa, sino que rebasa el horizonte planteado por *Materia y memoria*, deja un vacío por llenar o –como diría una vez más Bergson– una forma virtual por actualizar, ya que no explica por qué la religiosidad que anuncia aparece como un aspecto característico del superhombre intuitivo en quien tiene lugar la emergencia de Dios. *La evolución creadora*, a partir de la noción del hombre intuitivo, al señalar el motivo de la *complicatio* por el cual se cierra el círculo trazado por la *explicatio* que se abre en *Materia y memoria*, inaugura una perspectiva novedosa, aquella justamente de la creación de lo divino en el superhombre y, sin embargo, no hace patente por qué la forma de la intuición presenta un carácter religioso, y no sólo antropocéntrico.

Las figuras de la intuición como actualización de la vida y como religazón con la vida se articulan en una tensión que parecería desembocar en el sinsentido, ya que mientras la primera hace del hombre el ámbito de la adecuada actualización de la vida misma, la segunda parece hacer del hombre una forma meramente contingente que no sería la razón suficiente de esa actualización.

La doctrina asentada en *La evolución creadora* encuentra sus alcances en función de la oposición que presentan sus propios planteamientos antropológicos, ya que aunque plantea una concepción del superhombre como principio del nacimiento de Dios, no da cuenta del fundamento y el sentido de una religiosidad que podría resultar incompatible justo con la concepción misma relativa al propio superhombre.

Es por ello que *La evolución creadora* es una obra abierta, una obra que presenta un vacío que sólo *Las dos fuentes de la moral y la religión* viene a colmar, en la medida que ésta retoma las concepciones fundamentales de *La evolución creadora* misma y las prolonga modificándolas, pues iza una concepción de lo divino como forma amorosa, en la que Dios sólo se constituye como tal al expresarse y reconocerse en hombres amorosos que lo aman y se vinculan con él devolviéndole su rostro, al propagar y actualizar el amor creativo que éste supone. Bergson en *Las dos fuentes* ensancha y transforma la forma de la intuición resolviendo la tensión que ésta genera en *La evolución creadora*, pues no sólo la hace la afirmación del sujeto como superhombre, sino una religazón del superhombre mismo a Dios a través del amor al hombre, que es la actualización misma de Dios como amor, conciencia y libertad.

Las dos fuentes acoge en su seno las tesis de *La evolución creadora* para desenvolverlas y transformarlas, de modo que la figura de la *complicatio* que representa el superhombre, se ve nutrida y ampliada gracias a una identificación de los motivos de la *procesión* y la *conversión* que da lugar tanto a la concepción fundamental de *Las dos fuentes* –aquella de la duración como un amor que se resuelve en el binomio vida-hombre como génesis de la divino– como al diagnóstico que realiza Bergson sobre el estado de una humanidad que sostiene en vilo la completa actualización de su esencia. Las concepcio-

nes de *La evolución creadora* del hombre como promesa, del hombre como superhombre y del hombre que se religa a la vida misma, se subsumen en un desplazamiento que aparece como el armazón de las reflexiones que animan el sentido peculiar de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, obra ésta que en un juego de implicaciones señala cómo la vida diviniza al hombre, en la medida que éste la diviniza al satisfacer la forma creativa y consciente de ésta en el *amor como caridad*, amor al hombre por el hombre, que es amor y vínculo del hombre a Dios, amor de Dios al hombre, y amor, creación y aprehensión de Dios a sí mismo a través del hombre.

En otros términos, el amor a Dios como caridad al hombre viene a resolver la tensión interior que presenta la concepción de la intuición y a la vez lleva a la intuición misma a una forma novedosa que hace de *Las dos fuentes*, la prolongación natural y la resignificación de *La evolución creadora*.

El amor intelectual del alma a Dios es el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo una especie de eternidad. Es decir, que el amor intelectual del alma a Dios es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Spinoza, *Ética*, 5, prop. 36.

Las dos fuentes de la moral y la religión

Moral cerrada y moral abierta

Bergson en *Las dos fuentes*, haciendo clara alusión a los planteamientos asentados en *El ensayo*, apunta que el hombre se determina como un mixto entre una duración que es el principio de su yo profundo y un espacio que garantiza su sujeción a un orden simbólico-social determinado. Sobre el yo como duración se monta un yo social que lo oculta y lo niega, pues implica el encadenamiento de éste a una serie de obligaciones que tienen un carácter heterónomo. El yo es un mixto entre tiempo y espacio, entre una duración que es capacidad de autodeterminación y una representación que equivale a una objetivación suya en una serie de símbolos impersonales que son el fundamento tanto de la negación misma de su libre albedrío, como de su sometimiento a una serie de normas que encuentran su origen en el ámbito de la sociedad en la que se desenvuelve.

La determinación del yo como mixto explica tanto el pasivo desprecio que el hombre mismo realiza de la manifestación de su forma como poder creativo, como una sociabilización que supone su refracción en una serie de esquemas que lo atan a ciertos dictámenes de carácter intersubjetivo. El yo, al aparecer como mixto y no hacer el esfuerzo para actualizar su conciencia bajo la forma de la intuición, sufre una distensión que lo doblega ante una representación de sí mismo gobernada por diversas obligaciones morales.

La obligación moral resulta un elemento constitutivo en la forma del yo como mixto, pues éste privilegia pasivamente al espacio como principio de la expresión de su forma, en lugar de atender el despliegue activo de la misma como un impulso vital que se resuelve como libertad.

Bergson nos dice al respecto:

Así pues, la obligación no procede precisamente del exterior. Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como a sí mismo. Si la conciencia desde lo hondo nos revela, a medida que se profundiza, una personalidad cada vez más original, inconmensurable con las otras y, por otra parte, inexpresable, en la superficie de nosotros mismos nos encontramos en una relación de continuidad con los demás, nos parecemos a ellos, y nos une una disciplina que ha creado entre ellos y nosotros una dependencia recíproca. Instalarse en esta parte socializada de sí mismo, ¿será acaso para nuestro yo el único modo de aferrarse a algo sólido? [...]. No hablaremos por el momento, sin embargo, del esfuerzo que necesitaríamos para llegar hasta el fondo de nosotros mismos. Si bien este esfuerzo es posible, de hecho es excepcional, y es en la superficie, en el punto en que se inserta en el tejido de las otras personalidades, también consideradas en su exterioridad, donde nuestro yo encuentra normalmente un punto en que apoyarse. Su solidez radica en esa solidaridad. Pero en el punto en que se apoya, queda el mismo sociabilizado. La obligación, que nos representamos como un lazo entre los hombres, ata, en primer término, a cada uno de nosotros a sí mismo. (DF, 986, 7)

El espacio promueve la disociación del yo en ilimitadas representaciones que por sí mismas no pueden generar ningún acto libre. El yo profundo, donde radica la libertad del hombre en tanto manifestación de una duración que es memoria, indeterminación y poder creativo, se ve negado por una serie de esquemas inertes que implican su sometimiento a la forma de una serie de normas de orden social.

El sujeto ve en la obligación moral el horizonte constitutivo de su identidad, pues se reconoce únicamente a través de un lenguaje que sostiene diversos imperativos que no expresan su naturaleza como voluntaria auto-determinación. El esfuerzo que implica una intuición que da lugar al libre albedrío se ve minado por toda aquella conciencia que acepta pasivamente su despliegue bajo la forma de diversas obligaciones morales.

La obligación moral, en este sentido, aparece como el revés de un sujeto que desdeña el esfuerzo para desplegarse como una intensidad que es causa de sí.

Bergson en *Las dos fuentes* recoge los planteamientos antropológicos de *El ensayo* y subraya la fuerza de la obligación moral como elemento constitutivo del yo.

Ahora bien, la inserción misma del sujeto en la sociedad encuentra su origen no únicamente en lo que podríamos llamar una causa psíquico-antropológica que se concreta en la determinación del individuo como un mixto entre tiempo y espacio. El individuo se encuentra sujeto a la sociedad no sólo por su pasiva determinación como representación o relajación de la intuición, sino por el impulso general que recibe de la vida que para asegurar su despliegue se manifiesta en grupos de organismos inteligentes, los hombres, que *necesariamente* se encuentran coordinados entre sí.

Según Bergson la vida, en las fases más elevadas del proceso evolutivo (artrópodos y vertebrados), constituye a los cuerpos individuales como momentos de un cuerpo social que hace de éstos el medio de su propio sostenimiento. El hombre mismo se vincula a la sociedad no sólo por el hecho de que presenta un espacio que es el principio de su reducción a esquemas de carácter intersubjetivo, sino por poseer un instinto de adaptación que lo empuja a vincularse a la sociedad que lo sujeta y lo hace un instrumento de su propia tendencia a perseverar en el ser. Bergson en *Las dos fuentes*, con el fin de dar cuenta de la determinación del hombre como animal social, empareja los planteamientos antropológicos de *El ensayo* a las reflexiones ontológico-evolutivas de *La evolución creadora*.

Es por ello que nuestro autor equipara frecuentemente la organización que presentan las abejas y las hormigas, con la organización social en la que se articula el hombre. No obstante que entre aquellas y éste hay una clara diferencia de naturaleza y no de grado –puesto que unos son animales instintivos y el hombre presenta inteligencia–, ambos se encuentran férreamente atados a sus sociedades, ambos son esencialmente sociales, ya que la vida misma que en ellos se expresa así lo ha dispuesto para asegurar la adaptación de éstos y la especie que conforman al propio medio en el que

se desenvuelven. La sociabilidad es un mecanismo de *atención a la vida*, del cual el hombre no se encuentra exento. Para Bergson el yo se encuentra sujeto a la obligación moral no sólo por la forma peculiar de su conciencia como mixto, sino porque presenta un impulso vital que lo atraviesa y lo determina como un organismo que contribuye a la afirmación de la especie humana:

Al final de la primera [línea evolutiva] se halla el instinto de los insectos, y, más concretamente de los himenópteros; al término de la segunda está la inteligencia humana. [...]. De este modo, la vida social es inmanente, a la manera de un ideal indefinido, tanto al instinto como a la inteligencia; este ideal halla su realización más completa en la colmena o el hormiguero, de una parte, y de otra, en las sociedades humanas. Ya sea humana o animal, una sociedad es siempre una organización: implica una coordinación y generalmente también una subordinación de elementos, unos en relación con otros. Ofrece pues, simplemente vivido o, además representado, un conjunto de reglas o leyes. (DF, 997, 21-22)

La organización social aparece como forma inherente a una vida que se prolonga ya sea en el instinto animal o en la inteligencia que en los hombres encuentra su mejor expresión. La vida, al actualizar su forma en el proceso de la evolución, da lugar a grupos de organismos instintivos o inteligentes sometidos a una sociabilización por la cual garantizan su lugar en la lucha adaptativa.

Los himenópteros y el hombre constituyen especies que para asegurar su forma se ordenan en agrupaciones de organismos coordinados entre sí. La distribución del trabajo, la reproducción, en fin, todos los actos y disposiciones que conducen a la adaptación de los himenópteros y el hombre a su entorno, encuentran su principio en una serie de leyes de conducta que les otorgan un carácter eminentemente social.

En este sentido, la propia obligación moral —el todo de la obligación, como apunta Bergson— promueve de modo necesario hábitos diversos que consiguen la inserción del sujeto a la sociedad, asegurando la forma de la sociedad misma en tanto afirmación de la vida o duración. La obligación moral es el principio psicológico-evolutivo que hace del hombre un animal que mediante el cumplimiento de una serie de obligaciones concretas y el

ejercicio de ciertos hábitos, contribuye al sostenimiento de la especie de la cual es resultado y de la cual depende para garantizar la atención a la vida.

Según Bergson el todo de la obligación vincula al individuo a la sociedad de modo análogo al que el instinto asegura la inserción de las hormigas a su hormiguero:

Consideremos dos líneas divergentes de evolución y un tipo de sociedad en cada uno de sus extremos. El tipo de sociedad que parecerá más natural será, evidentemente, el instintivo: el lazo que une entre sí a las abejas de una colmena se asemeja mucho más al que mantiene unidas, coordinadas y subordinadas unas a otras a las células de un organismo. Supongamos que por un instante la naturaleza haya querido, en el extremo de la otra línea de evolución, obtener sociedades en las que se dejara una cierta libertad a la elección individual; habrá hecho que la inteligencia obtenga en ellas resultados comparables, en cuanto su regularidad, a la que el instinto consigue en la otra: habrá recurrido a la costumbre. Cada uno de estos hábitos, que podremos llamar 'morales', será contingente. Pero su conjunto, quiero decir, el hábito de adquirir hábitos, como se halla en la base misma de las sociedades y condiciona su existencia, tendrá una fuerza comparable a la del instinto, tanto en intensidad como en regularidad. Esto es precisamente lo que hemos llamado 'el todo de la obligación'. (DF, 996, 21)

El todo de la obligación se constituye como el dispositivo adaptativo de un impulso vital que se ha desplegado en especies compuestas por individuos inteligentes. La sujeción del yo al deber moral encuentra su principio tanto en la forma de un espacio que implica la pasiva representación del propio individuo en una serie de símbolos de carácter heterónimo, como en un impulso activo de inserción a la sociedad que no es más que el dispositivo adaptativo por el cual la especie humana asegura su forma ante el medio que se le opone.

El todo de la obligación da lugar a la realización de diversos hábitos que aunque presentan un carácter contingente, resultan el medio necesario gracias al cual el individuo se ve sometido a una sociabilización que resulta un mecanismo de adaptación.¹³⁶

136 Cfr., Bernard Gilson, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, p. 78: "Según Bergson, la coacción social tiene por característica esencial introducirse en la conciencia individual, llegar

Es con fundamento en estas concepciones que Bergson señala que la inteligencia, en tanto ámbito de las representaciones que atan al yo a la sociedad, se determina como un *instinto virtual* o como un *imperativo absolutamente categórico* que promueve justamente aquella serie de hábitos automáticos y reflejos en los que cristaliza la propia sociabilización del yo y el consiguiente fortalecimiento de la especie humana.

La inteligencia es radicalmente diferente del instinto y, sin embargo, al estar atravesada por las exigencias socio-adaptativas que plantea el proceso evolutivo, da lugar a la obligación moral, adquiere un carácter cuasi-instintivo y aparece como un instinto virtual. La inteligencia, aunque presenta ella misma un carácter formal y una función constructiva, se constituye como un instinto virtual que es el principio de una serie de hábitos que implican la pasiva inserción del sujeto en la sociedad.

De este modo el hábito, al ser producto de la inteligencia como instinto virtual, no es más que el ciego cumplimiento de una obligación moral que garantiza tanto el vínculo del individuo a la sociedad misma, como la consolidación de ésta en tanto manifestación de la vida. El hábito, aunque tiene

a serle interior bajo la forma del 'yo social'. Ésta se refiere al 'yo superficial' de *El ensayo*. La personalidad exterior sirve de lugar de paso entre lo individual y lo social. Psicológicamente, permite una delimitación: en ella, la exteriorización personal se equilibra con el desvanecimiento de la persona por la realidad social. La obligación moral y social llegan a ser uno de los hábitos del yo superficial y, en caso de conflicto, se pueden oponer desde el interior a las veleidades desviacionistas o anárquicas del individuo. El yo social, en este caso, constituye un aspecto muy importante del yo superficial”.

Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 188: “La subordinación del individuo a la especie, en una colmena o en un hormiguero, es asegurada automáticamente por el instinto: para obedecer al ‘deber’, no hay más que dejarse ir, ofrecerse ciegamente al grupo. El individuo sigue pues la línea de la menor resistencia, él es desinteresado por pereza; y de igual manera, en las sociedades cerradas, lo fácil, es cunplir con el deber; lo difícil y lo valiente, es sustraerse a éste. Pero la inteligencia no tarda, a fuerza de curiosidad e indiscreción, en entorpecer el confort de la especie; al desenvolver en el civilizado la aprehensión de la muerte, al favorecer el egoísmo del individuo, al patrocinar las técnicas homicidas, por su fabilidad misma, en fin, y por su aptitud infinita para plantear problemas, la inteligencia se vuelve dialécticamente contra la vida que ella misma debería servir. El individuo va pues a resistir a su deber. Para resistir a esta resistencia, los hombres han inventado la obligación moral”.

su fuente en la razón, presenta el carácter inaplazable e incuestionable del instinto, pues la razón misma en tanto instinto virtual es el fundamento de su determinación. El hábito consigue una completa inserción del individuo en la sociedad ya que encuentra su principio en una serie de representaciones que constituyen la identidad del yo sólo según las exigencias cuasi-instintivas de la obligación moral.

Para nuestro autor la inteligencia como instinto virtual, obligación moral y hábito se encabalgan y resultan momentos complementarios en la determinación de un hombre que no obstante ha hecho posible la emergencia de la inteligencia frente a la forma del instinto, ve supeditada la forma de ésta al semi-instintivo cumplimiento del deber, pues se encuentra condicionado por el impulso evolutivo-social de la vida que en él se manifiesta:

Pensemos en una hormiga que tuviera un atisbo de reflexión y diera en pensar que es necio trabajar sin descanso para las demás. Sus tentaciones de pereza no durarían, desde luego, más que unos instantes, el tiempo que brillara la luz de la inteligencia. En el último de los instantes, cuando el instinto, al recuperar su superioridad, la devolviera por la fuerza a su tarea, la inteligencia, reabsorbida por el instinto, diría a modo de adiós: es preciso porque es preciso. Este 'preciso porque es preciso' no sería más que la conciencia momentánea de una presión sufrida, la tracción que ejercería el hilo al estirarse tras haberse aflojado momentáneamente. [...] En pocas palabras, un imperativo absolutamente categórico es de naturaleza instintiva o sonámbula; o se le experimenta como tal en el estado normal, o se le representa como tal si la reflexión despierta el tiempo suficiente como para que pueda formularse, pero no tanto como para que pueda buscar razones. Pero, entonces, ¿no es evidente que en un ser racional un imperativo tenderá a tomar la forma categórica tanto más cuanto más la actividad desplegada, aunque inteligente, tienda a adoptar una forma instintiva? Ahora bien, una actividad que, aunque inteligente en principio, deriva hacia una imitación del instinto, es precisamente lo que se llama, en el hombre, un hábito. (DF, 995, 19-20)

Para Bergson el hombre, al determinarse como un mixto entre tiempo y espacio, y al estar atravesado por el impulso social que implica la atención a la vida, ve en su inteligencia un instinto virtual que no obstante carece del carácter fijo que posee el puro instinto, genera de modo necesario una obligación moral —el todo de la obligación— que no se satisface sino en hábitos concretos. Estos hábitos pueden variar de una sociedad a otra, pero presen-

tan siempre la forma imperiosa de un irrenunciable impulso que doblega al individuo ante los diversos mandatos que aseguran su vínculo a la propia sociedad que lo sujeta.

La forma abstracta que presenta el deber moral a los ojos de una inteligencia que aparece como principio de una pura representación, implica un hábito variable y necesario cuando esta inteligencia se toma en su despliegue efectivo como instinto virtual y fundamento de una sociedad que busca prolongar el impulso vital que la sostiene. La inteligencia resulta el principio de la inclusión cuasi-instintiva del individuo en la sociedad, en la medida que da lugar una serie de hábitos que no son más que la precipitación del todo de la obligación y el principio del sostenimiento de la sociedad misma en tanto expresión de la vida o duración.¹³⁷

En este contexto, apunta Bergson, la obligación moral, al ser consecuencia de una inteligencia que aparece como instinto virtual, genera una serie de hábitos ciegos y reflejos que apuntan fundamentalmente tanto al sostenimiento de ciertas relaciones sociales de carácter jerárquico y de subordinación, como a la expresión de un ímpetu guerrero que asegura la permanencia de la sociedad misma frente a otras sociedades agresoras. Las sociedades humanas encuentran en la jerarquía que las articula y en el impulso guerrero en el que se despliegan tendencias que son resultado de su actualización en una inteligencia que se determina como instinto virtual.

Jerarquía e impulso de guerra aparecen como características complementarias de una sociedad que ve en la obligación moral el principio vertebrador gracias al cual garantiza la atención a la vida.

137 Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, pp. 64, 65: “Para formular un imperativo categórico o para pretender que un fin es necesario absolutamente, la razón debe apoyarse sin saberlo en una necesidad que no tiene nada de racional, porque es biológica. Los diversos fines que la razón puede tomar para construir un sistema moral –pues puede construir sistemas indefinidamente–, son fines ya socializados y que llevan ya en su seno el todo de la obligación. La razón, dándose un fin, no se percata de que se da la sociedad, y con ello la presión característica de la moral cerrada [...]. Así es como se explica que la inteligencia, destinada a la emancipación del individuo, acabe por aconsejarle la sumisión. Lo hace de buena fe: la vemos demostrar que la regla moral es una regla que uno se da a sí mismo y que obedecer a la regla moral es la verdadera libertad. Razonamiento ideológico: de hecho, toda moral es heterónoma”.

La sociedad humana presenta una jerarquía por la cual, a la vez que posibilita la adecuada distribución del trabajo que facilita su aprovisionamiento, fomenta una cohesión interna que favorece la promoción de su forma.

Los hábitos de mando y de obediencia, en tanto cumplimiento del todo de la obligación, actualizan la naturaleza de una inteligencia como instinto virtual que hace de la jerárquica trabazón de las ilimitadas subjetividades que componen a la sociedad, la expresión de un impulso vital vuelto a resolver las exigencias que plantea el proceso de la adaptación.

Bergson apunta al respecto:

Hemos dicho bastantes veces que las sociedades humanas y las sociedades de himenópteros ocupaban los extremos de las dos líneas principales de la evolución biológica. ¡Dios nos guarde de asimilarlas entre sí! En efecto, el hombre es inteligente y libre, pero siempre conviene tener presente que la vida social estaba comprendida en el plan de la estructura de la especie humana, tanto como en el de la abeja, y que era necesaria; que, además, la naturaleza no pudo remitirse exclusivamente a nuestras voluntades libres y que, por tanto, tuvo que procurar que uno solo o unos pocos mandasen y los demás obedecieran. (DF, 1211, 295)

La jerarquía es la estructura natural de la sociedad humana en tanto los hombres en los que se constituye han cedido la voluntaria autodeterminación de su naturaleza a la influencia de una inteligencia que se encuentra sujeta a las necesidades adaptativas de la especie. La sociedad presenta una estructura jerárquica ahí donde los hombres se vinculan justamente a través de una inteligencia como instinto virtual.

El ciego cumplimiento del deber moral da lugar a una serie de hábitos de mando y de obediencia que son la base con la cual la sociedad gana una forma jerárquica que es un mecanismo fundamental de su conservación. El impulso vital, al manifestarse en la especie humana, la ha dotado de una tendencia semi-instintiva a la jerarquía para otorgarle una cohesión interna y un orden que le posibilita realizar las labores que se traducen en su adecuado despliegue adaptativo.

Ahora bien, como recién apuntamos, la inteligencia como instinto virtual da lugar a sociedades no únicamente jerárquicas, sino además guerre-

ras, pues la guerra misma tiene como objeto promover la forma de la propia sociedad precisamente a partir de la apropiación de aquellos bienes de otras sociedades que le son útiles para ello.

Según nuestro autor la guerra que enfrenta a los pueblos entre sí les es connatural, ya que éstos se constituyen como una expresión natural de un impulso vital que busca desplegarse indefinidamente por medio de la asimilación de todo aquello (la riqueza de otros pueblos) que beneficia su permanencia en el ser:

De hecho, cuando afirmamos que el deber de respetar la vida y la propiedad ajena es una exigencia fundamental de la vida social, ¿de que sociedad hablamos? Para responder, nos bastaría considerar lo que ocurre en tiempo de guerra. El crimen, el pillaje, así como la traición, el fraude y la mentira, no sólo se consideran lícitos, sino incluso meritorios. Lo beligerantes dirán, como las brujas de Macbeth: 'lo hermoso es feo y lo feo es hermoso' [...]. Del mismo modo, la paz siempre ha sido, hasta ahora, una preparación para la defensa, e incluso para la guerra. Nuestros deberes sociales se orientan hacia la cohesión de la propia sociedad, de buen o mal grado, nos imponen una actitud que consiste en la disciplina ante el enemigo. En otras palabras, el hombre al que apela la sociedad para disciplinarlo, ciertamente se ha enriquecido gracias a ella con todo lo que ha adquirido durante siglos de civilización, pero no es menos cierto que esta misma sociedad tiene necesidad de ese instinto primitivo que recubre de tan espeso barniz. (DF, 1000, 26)

La guerra es una expresión de un impulso vital que se determina como inteligencia en tanto instinto virtual. El impulso a la guerra es un dispositivo adaptativo de las sociedades de hombres que han visto gobernado el despliegue de su conciencia por una inteligencia que se encuentra supeditada a los requerimientos que plantea la atención a la vida.

Los hábitos en los que cristaliza la obligación moral no sólo son hábitos de mando u obediencia, sino hábitos de guerra que reflejan la orientación semi-instintiva de un impulso vital que se constituye en su propia manifestación, –las propias sociedades humanas– las cuales, de modo análogo a los cuerpos individuales, aparecen como centros de acción que buscan tomar del medio –precisamente otras sociedades–, aquello útil que beneficia su forma y asegura su lugar en el proceso de la adaptación.

Es con el apoyo de estas reflexiones que Bergson da cuenta de las nociones fundamentales de *sociedad cerrada* y *moral cerrada*. Estas nociones, junto con aquellas de *sociedad* y *moral abiertas*, resultan los límites en los que este autor enmarca tanto sus concepciones ético-ontológicas capitales del binomio vida-hombre como génesis de lo divino, como el diagnóstico que lleva a cabo sobre la forma de una Modernidad que sostiene en vilo la completa actualización de su esencia.

Las nociones de sociedad y moral cerradas hacen patente la forma de un impulso vital que tras superar la forma que se había dado a sí mismo en las especies articuladas en el instinto, da lugar a la creación de un entramado de conciencias que muestran justamente una inteligencia que aparece como instinto virtual y presentan una organización jerárquica y guerrera. Aunque constituyen un esfuerzo de la vida por ir más allá de la forma que había tomado en las sociedades gobernadas por el solo instinto, constituyen una detención en el proceso evolutivo, pues la vida en ellas se queda girando como trompo sobre sí misma, volcando a los individuos al ciego sostenimiento de la sociedad y condicionando a la sociedad misma a la mera adaptación. La sociedad cerrada no se abre al ímpetu del esfuerzo creador que la constituye, sino que atiende a la sola adaptación gracias a una estructura jerárquica y guerrera que supone la reducción de la conciencia de los sujetos en los que se expresa a un puro instinto virtual.

Bergson apunta que la moral y la sociedad cerradas resultan aspectos complementarios de una misma manifestación peculiar de la vida a través del propio proceso evolutivo, pues el pasivo predominio del espacio sobre la duración en la determinación de la conciencia del individuo concreto y la consecuente negación del ejercicio activo de su libertad, forman un momento del movimiento continuo por el que la sociedad se repliega sobre sí misma en una estructura jerárquica y no reconoce de otras sociedades más que lo que puede asimilar para reafirmar su forma.

La incapacidad de autodeterminación del yo propio de la moral cerrada es una característica peculiar de una sociedad que se encuentra volcada sobre sí y sólo atiende a aquello que puede arrebatar a otras sociedades

para conservarse como tal. Las sociedades cerradas guardan una diferencia de naturaleza y no de grado respecto de las sociedades puramente instintivas y, a pesar de ello, como éstas, representan una detención en el despliegue creativo de una materia viva que es poder creativo, y que sin embargo podría intensificarse y concentrarse para actualizarse como libertad:

Bergson señala en *Las dos fuentes*:

La célula vive para sí misma y también para el organismo, aportándole y tomando de él la vitalidad. Si es preciso, se sacrificará al todo, y entonces, si duda, si fuera consciente, se diría que lo hacía para sí misma. Y probablemente, este sería el estado del alma de una hormiga que reflexionara sobre su conducta; sentiría que su actividad se mantiene en el punto intermedio entre el bien de la hormiga y el del hormiguero. Ahora bien, es a este instinto fundamental a lo que hemos unido la obligación propiamente dicha: implica, en su origen, un estado de cosas en el que lo individual y lo social no se distinguen uno del otro. Y por esta razón podemos decir que la actitud a la que corresponde es la de un individuo y una sociedad replegados sobre sí mismos. Individual y social al mismo tiempo, el alma gira aquí en círculo. Está cerrada. (DF, 1006, 33)

A partir de la concepción de la determinación de la inteligencia como instinto virtual, Bergson llega a la doble concepción fundamental de la moral y la sociedad cerradas. Esta moral y esta sociedad se articulan por la satisfacción de una inteligencia que promueve una serie de hábitos concretos. Dichos hábitos, por su orientación guerrera y jerárquica, contribuyen al sostenimiento y la cohesión de la sociedad misma, pues a la vez que le permiten a ésta tomar de otras sociedades aquello que le resulta útil para garantizar su forma, aseguran la pasiva determinación del individuo bajo un horizonte intersubjetivo del que no es posible seguir la emergencia de ningún acto libre, sino sólo justamente el ciego y reflejo cumplimiento del todo de la obligación.

Individuo y sociedad cerradas, no obstante que manifiestan el esfuerzo creativo de la vida que ha dejado tras de sí a las sociedades articuladas en la función del instinto, retiene el completo despliegue de la vida en estado virtual, pues no han presentado la tensión necesaria para generar la afirmación de un yo profundo que es memoria activa, voluntad y espontánea autodeterminación.

Ahora bien, como anticipamos, frente a la moral cerrada, Bergson apunta que se levanta la moral abierta, que es justamente principio de la sociedad que se abre y que rompe con la detención de la vida que supone la propia sociedad cerrada. La moral abierta, que encuentra su expresión en el superhombre o místico, es el fundamento de una sociedad que manifiesta la forma de un impulso vital que es *amor como caridad* y en la cual la propia vida se toma a sí misma y se afirma de modo cabal, pues no encuentra resistencia alguna que retenga su despliegue. El amor como caridad en el que se articula la moral abierta, rompe con el carácter pasivo que supone la moral cerrada, pues es la forma activa en la que se expresa un sujeto que se vincula a su propio principio vital para actualizarlo y prolongarlo, creándose y aprehendiéndose sí mismo bajo la forma de la voluntaria autodeterminación.

Bergson opone la moral cerrada a la moral abierta y de este modo enfrenta las formas radicalmente diferentes de la sociedad cerrada y la sociedad abierta, formas que en el tránsito de una a la otra señalan el esfuerzo de una humanidad que podría ganar su plenificación y con ella la completa plenificación de la vida misma o lo real.

El místico, según Bergson, encarna la moral abierta porque va más allá del estancamiento que sufre la duración en la sociedad cerrada y, a partir de un amor como caridad que ensancha los límites de dicha sociedad hacia la construcción de una humanidad libre y fraterna, hace actual la forma de una materia viva que se va revelando como conciencia y poder creativo:

Pero del mismo modo que ha habido hombres geniales que han ampliado los límites de la inteligencia, y así como, por la misma razón, ha sido dado a individuos, de tiempo en tiempo, mucho más de lo que se hubiera podido conceder de golpe a la especie, así también han surgido almas privilegiadas que se sentían unidas a todas las almas y que, en lugar de permanecer en los límites del grupo ateniéndose a la solidaridad establecida por la naturaleza, se han abierto a la humanidad en general por un impulso de amor. La aparición de cada una de éstas fue algo así como la aparición de una nueva especie compuesta por un solo individuo, y así el empuje vital ha conducido, de tiempo en tiempo, en un hombre determinado, a un resultado que no se hubiera podido conseguir de golpe para el conjunto de la humanidad. Cada una de estas almas marcó un cierto punto de la evolución de la

vida, y cada una de ellas manifiesta bajo una forma original un amor que parecía ser la esencia misma del esfuerzo creador. (DE, 1056, 97)

Bergson da cuenta de la forma de la moral abierta y el tipo de sociedad que ésta origina al seguir la naturaleza y las consecuencias del esfuerzo que realizan los místicos para expresar su forma como una intuición creativa que es amor como caridad.

Nuestro autor, con fundamento en el dato empírico que presenta el testimonio de los místicos, señala que éstos, al vincularse con la vida como duración, van más allá de la representación social que el hombre común tiene de sí, y hacen de este vínculo con la vida un amor que invita a la sociedad misma a superar la estructura jerárquica y guerrera que implica la determinación de la inteligencia como instinto virtual. Así la sociedad, gracias a la influencia del místico, se ve llamada hacia su propia plenificación, que es la plenificación de una vida que deja atrás la detención que había experimentado en la propia sociedad cerrada, y se expresa y se constituye justamente como una humanidad que se actualiza completamente al resolverse como vínculo fraterno y causa de sí, es decir, como un amor como caridad que resulta pura duración en el que la propia vida se crea y se reconoce a sí misma, ganándose como conciencia y libertad.

Como veremos más adelante, la figura del místico trenza y funde en un movimiento simple los motivos de una *procesión* de la vida que lleva adelante su actualización y de una *conversión* por la que la humanidad, a partir del propio amor como caridad, se vincula a la vida misma, satisfaciendo la propia plenificación de ésta precisamente en tanto divinidad. El místico, al encarnar la moral abierta, presenta el acabado cumplimiento del binomio vida-hombre como génesis de lo divino, y por ello también, el horizonte desde el cual Bergson formula el diagnóstico mismo sobre el estado de una humanidad moderna que puede dar lugar a su propia y completa vivificación.

Llegados a este punto, con el fin de comenzar a hacer expresos estos planteamientos, es conveniente revisar cómo Bergson se apoya en las concepciones metafísicas y gnosceológicas de *Materia y memoria* para arrojar luz sobre la naturaleza de la *emoción creadora*, la cual resulta justamente la

forma del amor como caridad en la que se articula la moral abierta. Bergson recurre a las concepciones asentadas en *Materia y memoria* para dar cuenta de la emoción creadora que es el aliento que anima al místico para romper con las estructuras que presenta la sociedad cerrada.

La distinción que Bergson realiza en *Materia y memoria* entre la *memoria motriz* y la *memoria pura* aparece como el criterio por el que explica la distinción entre la *afección sensomotora*, fundamento del cumplimiento del deber moral, y la *emoción creadora* misma, forma de una memoria pura o intuición que se despliega como amor y que resulta el corazón de la moral propiamente libre o abierta que muestra el místico o superhombre.

Bergson señala que la memoria motriz o corporal se constituye como el soporte de la realización del deber moral. El cumplimiento del todo de la obligación se ve actualizado por una imagen-afección que ante un estímulo o una imagen-percepción determinada —cierto símbolo o idea que representa un imperativo moral—, se prolonga en una imagen-reacción o hábito concreto que asegura la sujeción del yo justo a un orden simbólico-intersubjetivo.

La moral cerrada encuentra sus raíces en una memoria supeditada a una serie de hábitos sensomotores que poseen un carácter reflejo y promueven una completa y sonámbula inserción del sujeto al dominio de lo social. La reducción de la conciencia al movimiento percepción-afección-reacción que implica la atención a la vida, da lugar a la actualización de la conciencia bajo el registro de una inteligencia y un lenguaje que giran en función de un principio semi-instintivo de sociabilización: en el despliegue de la moral cerrada los procesos de reconocimiento y de la representación se ven limitados a las exigencias de la adaptación y el cuerpo mismo hace patente con sus hábitos las leyes que ordenan la sociedad cerrada.¹³⁸

138 Cfr., Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson*, p. 100: “A esta *pasividad* del ser vivo, si se le agrega la mediación del *lenguaje*, que designa como identidad sucesiva la sucesión heterogénea de la experiencia subjetiva inmediata, devendrá *subjetividad pasiva* que no percibe la vida en ella misma más que como irritabilidad, simple capacidad de reobrar y no como la actividad que se modifica a sí misma. La conciencia es entonces conducida a objetivar su propia vida, a considerar el correlato mundano del movimiento de la vida como siendo la *causa* de la vida misma: habrá

La inteligencia como instinto virtual implica la forma del cuerpo no sólo como centro de acción, sino como principio de inserción del individuo a la sociedad o vehículo del sometimiento de éste al todo de la obligación.

La emoción creadora, en cambio, gracias a la indeterminación que supone la memoria pura, refleja el despliegue de una conciencia que no se encuentra encorvada por el peso de las exigencias socio-adaptativas que sostiene la memoria corporal, sino que puede enderezarse como un poder creativo y una intuición que es libre albedrío. La emoción creadora es radicalmente diferente de una pasiva afección sensomotora que ata a la conciencia a los hábitos tutelados por la inteligencia como instinto virtual, pues resulta la forma de una memoria pura que se vuelve sobre sí misma dándole la espalda a la propia obligación moral, para desplegarse como voluntaria autodeterminación.

El hombre, a pesar de que se constituye como un mixto entre tiempo y espacio, puede hacer un esfuerzo de voluntad y promover una tensión de la conciencia para dar lugar a una emoción creadora que no se ve condicionada por ninguna imagen-percepción que manifieste un imperativo moral, ni por ningún hábito derivado de la determinación del cuerpo como vehículo de sociabilización. La emoción creadora es expresión de la indeterminación de una memoria activa que aparece como ímpetu creativo y se afirma como conciencia actual.

En este sentido Bergson apunta:

Hay que distinguir dos especies de emoción, dos variedades del sentimiento, dos manifestaciones de la sensibilidad, que no tienen entre sí otra cosa en común que el ser estados afectivos distintos de la sensación y el no reducirse, como ésta, a la mera transposición psicológica de una excitación física. En la primera, la emoción es consecutiva de una idea o imagen representada; el estado sensible es resultado, desde luego, de un estado intelectual que no le debe nada, que se basta a sí mismo y que, si sufre su efecto de rebote, entonces pierde más de lo que gana. Lo que ocurre es una agitación de la sensibilidad a causa de una representación. Pero la otra emoción no

así casos donde el sentido común será 'espontáneamente' psicofísico. Los contrastes llegan así a ser diferencias, las excitaciones cantidades, y los saltos bruscos de la atención a la vida espiritual, unidades de medida".

es determinada por una representación de la que sería la continuación y de la que seguiría siendo distinta. (DF, 1011, 40)

Bergson se vale de la distinción entre la memoria corporal y la memoria pura, para hacer patente la diferencia de naturaleza entre la afección sensomotora, principio de la moral cerrada, y la emoción creadora, forma del yo como duración y principio de la moral abierta.

El yo articulado en la moral cerrada manifiesta un comportamiento que es consecuencia de una representación social que se traduce en un serie de afecciones y hábitos sensomotores que conducen al reflejo cumplimiento del todo de la obligación. La moral abierta expresa la forma de una memoria pura que se despliega como intuición, generando una emoción creadora que es principio de una actividad libre y espontánea que no encuentra en la propia obligación moral el principio de su determinación.

El doble cambio de ritmo de la conciencia frente al medio que se le opone y frente a la memoria motriz, manifiesta la forma de una emoción creadora que rompe tanto con las exigencias adaptativas del propio medio, como con las exigencias sociales que implica la inteligencia en tanto instinto virtual. Bergson prolonga la concepción de la intuición como una memoria activa que es duración y se concentra dejando atrás la forma de la inteligencia, justamente en la concepción de una emoción creadora que supera toda representación social, toda afección sensomotora y toda imagen-reacción que da lugar a un hábito específico.¹³⁹

En este marco, nuestro autor señala que mientras la emoción creadora presenta un carácter *supraintelectual*, la afección sensomotora es más bien de origen *infraintelectual*. La emoción creadora, en tanto expresión de

139 Cfr., Bernard Gilson, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, p. 79: "Para comprender la distinción [entre la moral abierta y la moral cerrada] se debe acudir a la teoría a la emoción de *Materia y memoria*. El hombre que se alista a actuar toma conciencia desde el principio de su acto bajo una forma emotiva. Lejos de que el sentimiento se fije en él mismo de manera intelectual, el espíritu entero se lanza hacia delante en el ejercicio de la libertad. La mayor parte de las emociones son superficiales y proceden de actos materiales. Una emoción profunda puede anunciar un acto libre o una intuición que compromete la personalidad en su conjunto".

la memoria pura, rebasa la forma de aquellas afecciones propias de la memoria motriz que son resultado de una inteligencia que se ve atravesada por las exigencias semi-instintivas de la adaptación. La emoción creadora es una intuición que sobrepasa el trabajo de la inteligencia y sin embargo, como señaló Bergson en *La evolución creadora*, es capaz de movilizar los cuadros de ésta y estimular la creación de ideas novedosas. La afección sensomotora por el contrario es la consecuencia de una representación determinada y no puede por sí misma generar ninguna idea.

La emoción creadora es por naturaleza activa, pues se manifiesta como una intuición que por añadidura resulta el acicate de la actualización de la función constructiva de una inteligencia que tiende a la pura repetición. La afección en cambio es pasiva, ya que es resultado de una inteligencia que aparece como un eslabón de la cadena representación-afección-reacción que mantiene a la conciencia sujeta al dominio de lo social y en el olvido de su forma precisamente como memoria pura y poder creativo.

Bergson recurre a la creación artística, para iluminar la forma de la emoción creadora en tanto intuición supraintelectual que va más allá de la forma que la vida se había dado a sí misma en la inteligencia como instinto virtual:

La primera [emoción] es infraintelectual; de ésta se ocupan generalmente los psicólogos y en ella se piensa cuando se opone la sensibilidad a la inteligencia o cuando se hace de la emoción un vago reflejo de la representación. Pero de la otra diríamos de buen grado que es supraintelectual si la palabra no evocara inmediatamente y exclusivamente la idea de una superioridad de valor; se trata también de una anterioridad en el tiempo de la relación que hay entre lo que engendra y lo que es engendrado. En efecto, únicamente la emoción de este segundo género puede llegar a ser generadora de ideas [...]. La obra genial es, las más de la veces, algo que sale de una emoción única en su género, que se hubiera creído inexpresable y que ha querido expresarse. Pero, ¿no es esto lo que ocurre con toda obra, por imperfecta que sea, en la que hay una parte de creación? Cualquiera que se dedique a la composición literaria ha podido comprobar la diferencia que hay entre la inteligencia dejada a sí misma y la que consume con su fuego una emoción original y única, nacida de una coincidencia entre el autor y su objeto, es decir, de una intuición. (DF, 1012, 41, 43)

La emoción creadora es una concentración de la conciencia que sobrepasa la forma de la inteligencia y se determina como intuición. La afección sensomotora es producto de la conciencia que se distiende determinándose como una inteligencia teñida por las exigencias socio-evolutivas de la adaptación. La emoción creadora es supraintelectual y no obstante puede estimular la actualización de la función constructiva de la inteligencia. La afección sensomotora en cambio es infraintelectual, pues es resultado siempre de una representación fincada en el lenguaje social y jamás podrá producir por sí misma una representación que refleje un proceso creativo.¹⁴⁰

Bergson hace de la distinción entre lo infraintelectual y lo supraintelectual el criterio para situar y matizar la oposición entre la afección sensomotora producto de una memoria vuelta a la adaptación y una emoción creadora que es la vida que se afirma en tanto libertad.¹⁴¹

140 Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 118: “Evidentemente, no se trata de nuestras emociones ordinaria o infraintelectuales. Éstas son relativas a nuestras necesidades. Van siempre precedidas de una idea o una imagen representada, de la que dependen: así el miedo, la cólera. Son próximas a las sensaciones. Provocan una agitación de superficie, cuyo efecto se dispersa, o también una oscilación de las partes sin desplazamiento alguno. La emoción que nos interesa es *supraintelectual*, precede a todas las ideas y a todas las imágenes que se pueden sacar de ella. Nace de una elevación de las profundidades que lleva adelante el todo del alma y que primeramente permanece indivisa. Se halla en el origen de todas las creaciones del arte, de la ciencia, de la moral. Pero lo esencial es el alcance prodigioso que Bergson asigna a esta afectividad superior. Barre el postulado intelectualista que vicia a casi todas las teorías de la emoción. *La emoción no es nada menos que la irrupción del principio creador en persona, en su simplicidad y en su indivisión originales*. O más bien, no es que el principio entre en nosotros, sino que nosotros, súbitamente somos transportados a él. La emoción es el rapto del individuo por la vida”.

141 La emoción creadora –por su carácter supraintelectual– aparece como el fundamento de una moral abierta que no actúa por obligaciones que se condensan en hábitos diversos, sino por el despliegue de una conciencia que se concentra y se expresa como voluntad. La moral abierta es consecuencia de una emoción creadora que rompe con el todo de la obligación y genera un despliegue de la conciencia que se traduce en espontánea autodeterminación. Bergson prosigue con el análisis de la creación artística, con el fin de iluminar la génesis y la forma de una moral abierta que se funda en una emoción creadora que presenta justamente un carácter supraintelectual: “Pero la emoción provocada en nosotros por una gran obra dramática es de naturaleza completamente diferente: única en su género, ha surgido en el alma del poeta y sólo en ella, antes de

toda la humanidad con un amor divino [...]. Coincidiendo con el amor de Dios por su obra, amor que todo lo ha hecho, sería capaz de entregar a quien supiera interrogarle el secreto de la creación. Su esencia es incluso más metafísica que moral. Querría, con la ayuda de Dios, terminar perfeccionando la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que habría sido inmediatamente si hubiera podido constituirse definitivamente sin la ayuda del propio hombre. O bien, para emplear palabras que dicen, como veremos, lo mismo en otro lenguaje: su dirección es la misma que la del impulso de la vida; es ese impulso mismo, íntegramente comunicado a hombres privilegiados, que quisieran imprimirlo a la humanidad toda y, mediante una contradicción realizada, convertir en esfuerzo creador esa cosa creada que es una especie, hacer un movimiento de lo que es, por definición, una detención. (DF, 1174, 247-248)

La moral abierta es la forma que alcanza una vida que supera la detención que había experimentado en la moral y la sociedad cerradas, y se difunde a todos los hombres para prolongar, afirmar y actualizar su propia forma justamente como amor. La actualización de la vida en la moral abierta implica su expansión a los hombres, pues ésta se constituye en un amor sobreabundante y participativo que no podría verse constreñido en los límites que implica su manifestación en la sociedad cerrada y la inteligencia como instinto virtual.

Para Bergson el amor como caridad no es una afección sensomotora vuelta a la adaptación, sino expresión de un ímpetu creativo que sólo se actualiza en una irradiación que transforma a la sociedad cerrada, es decir, a su propia manifestación que retiene en estado virtual su forma misma como conciencia y duración. La vida, al ser afirmación, recae sobre la detención que constituye su manifestación en la sociedad cerrada, para movilizarla y hacer de esta movilización la prolongación y la continuación del amor como caridad en el que encuentra su completo cumplimiento. El carácter participativo de la moral abierta es el revés de una vida que es amor autosuficiente y sobreabundante, y una intensidad que como hemos apuntado, se resuelve como libertad.

Es por ello que el amor como caridad reformula y transforma la relación que los hombres establecen bajo las disposiciones jerárquicas y gue-

rreras que impulsa la inteligencia como instinto virtual. Éste, en un acto simple que refleja la actualización de una emoción creadora que es libre espontaneidad, va más allá del cumplimiento de todo imperativo categórico y promueve un vínculo social fundado en la efectiva consideración del otro como sujeto amable, que transgrede las meras determinaciones adaptativas del mando, la obediencia y el instinto de guerra. El amor como caridad modifica de raíz la moral del individuo, de modo que éste se dirige a los hombres impulsado justo por el propio amor que lo constituye y no por las exigencias derivadas del todo de la obligación.

Entre la obligación moral y el amor como caridad no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza, pues mientras la primera asegura mediante un comportamiento semi-instintivo la sujeción del individuo a la sociedad y el odio al extranjero, el amor genera un vínculo libre y amoroso del sujeto con el conjunto de la humanidad.¹⁴⁴

Bergson se vale de la crítica a una razón que no distingue la diferencia de naturaleza entre el amor sensomotor a la sociedad promovido por la inteligencia como instinto virtual y el amor a la humanidad producto de la emoción creadora, para hacer expresa la forma misma de un amor autosuficiente y participativo que a la vez que genera una moral abierta que mina los cimientos de la sociedad cerrada, da lugar precisamente a la sociedad que se abre:¹⁴⁵

144 Cfr., al respecto, Gonzáles-Recio, J. L., “La doble naturaleza de la naturaleza y la cultura de las dos culturas”, *Revista de Filosofía*, 1998, 11 (19) 55-95.

145 Cfr., Vladimir Jankévitch, *Henri Bergson*, p. 184: “He aquí el tema central de la ética bergsoniana: entre la moral ‘estática’, que es la moral de la ciudad, y la moral ‘dinámica’, no hay ningún pacto posible, ninguna transacción. El sentido común, que ama las bellas gradaciones regulares, querría extraer progresivamente del amor familiar y del patriotismo el amor a la humanidad, como querría –si es idealista, extraer la percepción del recuerdo, si es materialista, ver nacer el recuerdo de una extenuación creciente de la percepción: nada vendría a interrumpir este *crescendo* ejemplar al fin del cual nosotros encontraremos las más bellas virtudes de la conciencia humana–, el sacrificio, la caridad y el heroísmo”.

Digamos una vez más que no es en virtud de una dilatación de sí mismo como se pasará del primer estado al segundo. Una psicología excesivamente intelectualista, que sigue las indicaciones del lenguaje, definirá sin duda los estados de alma a través de los objetos a los que están ligados: amor a la familia, amor a la patria, amor a la humanidad. Verá en estas tres inclinaciones un mismo sentimiento que se dilata cada vez más para abarcar un número creciente de personas. El hecho de que estos estados del alma se traduzcan exteriormente en la misma actitud o en el mismo movimiento, que los tres nos *inclinan*, nos permite agruparlos bajo el concepto de amor y nombrarlos con la misma palabra: se les diferenciará entonces mencionando tres objetos, cada vez más amplios, a los que se referirían. Y, en efecto, ello es suficiente para designarlos, pero ¿es esto describirlos?, ¿caso es esto analizarlos? A primera vista, la conciencia percibe entre los dos primeros sentimientos y el tercero una diferencia de naturaleza. Aquellos implican una elección, y por ende, una exclusión; son capaces de incitar a la lucha y no excluyen el odio. Este último no es más que amor. Aquellos van directamente a posarse sobre un objeto que los atrae. Éste no cede al atractivo de su objeto; no apuntó hacia él, se lanzó más allá, y no alcanza a la humanidad más que atravesándola. (DF, 1007, 34)

La caridad transfigura los hábitos y los valores en los que se despliega una conciencia que se articula según el todo de la obligación, pues en un movimiento simple da lugar a una moralidad que no se rige por la mera atención a la vida, sino por la actualización de una intuición y una libertad que implican el vínculo fraterno del sujeto con la totalidad de los hombres.

El amor como caridad, al presentar un carácter supraintelectual, permite al sujeto desplegarse en un amor a la humanidad que trastoca tanto su pasivo vínculo a la sociedad, como el impulso guerrero que son expresiones propias de la inteligencia como instinto virtual.

Para ampliar estos planteamientos, cabe señalar que Bergson se refiere a la comprensión de la noción de *justicia* que se sigue ya sea desde el dominio de la propia moral cerrada o ya sea desde el umbral que inaugura la moral abierta.

Desde la perspectiva de la moral cerrada, la justicia presenta un carácter *relativo*, pues encuentra su fuente en la detención evolutiva que constituyen precisamente las formas de la jerarquía y del instinto de guerra. Desde la óptica de la moral abierta en cambio, la justicia adquiere un carácter *absolu-*

to, pues es el ámbito de cabal afirmación de la vida en una caridad que refleja su forma como conciencia actual. La justicia relativa se deriva de una sociedad jerárquica que juzga los hábitos y los actos del hombre sólo en función del lugar que éste ocupa en la propia sociedad y sólo a partir del beneficio o el daño que éstos representan para ella. La justicia absoluta, por su parte, señala más bien la iniquidad que pueden establecer los hombres *sólo en tanto que hombres* y no en función de su pertenencia o no a la sociedad, ni de los privilegios o desventajas que se siguen del lugar que ocupan en la misma. Es más bien la amorosa abolición de los privilegios y las desventajas que niegan la capacidad de autodeterminación del individuo, el ámbito de realización de la justicia absoluta.

En la moral cerrada la justicia es valor accesorio al cumplimiento de la obligación moral y se sigue más por las *reglas utilitarias* que rigen un intercambio mercantil que por la *promoción amorosa* y libre de la persona humana. En la moral abierta, la justicia no presenta ninguna intencionalidad utilitaria derivada de la atención a la vida, sino que es la actualización de un poder creativo que se despliega como caridad.

Al igual que entre el amor a la nación y el amor a la humanidad, entre la justicia absoluta y la relativa hay una diferencia de naturaleza y no de grado, aunque el lenguaje las haya representado con un mismo término y puedan por ello perderse de vista las cualidades peculiares que caracterizan a cada una de éstas:

Entendida así la jerarquía de clases, cargas y ventajas son tratadas como una especie de masa común que sería repartida después entre los individuos según su valor y, por consiguiente, según los servicios prestados: la justicia conserva su balanza; mide y se atiene a la proporción debida. De esta justicia que puede no expresarse en términos utilitarios, pero que no por ello permanece menos fiel a sus orígenes mercantiles, ¿cómo pasar a otra que no implica intercambios ni servicios y que es la afirmación pura y simple del derecho inviolable de la inconmensurabilidad de la persona con todos los demás valores? Antes de responder a esta cuestión, admiremos la mágica virtud del lenguaje, quiero decir, del poder que una palabra otorga a una nueva idea cuando se aplica a ella después de haberse aplicado a un objeto preexistente, modificándolo e influenciando el pasado de modo retroactivo. Sea cual sea la manera como nos representemos la transición de la justicia relativa a la justicia absoluta, se

haya producido en varios momentos o de un solo golpe, en ello ha habido creación. Ha surgido algo que no habría podido no ser y que no habría sido de no haberse cumplido determinadas circunstancias, sin la existencia de algunos hombres, quizá sin la de un hombre determinado. (DF, 1035, 71)

El superhombre o místico promueve una justicia absoluta que resulta completamente asimétrica a la propia justicia relativa que priva en la sociedad cerrada, pues se articula en un amor como caridad que al reconocer y estimular la forma efectiva del sujeto como libre espontaneidad, trastoca las determinaciones semi-instintivas de la jerarquía y el impulso guerrero en los que dicha sociedad cerrada se manifiesta. La radical inconmensurabilidad entre la justicia absoluta y la justicia relativa refleja la profunda diferencia de naturaleza que muestran tanto la moral cerrada y la moral abierta, como la sociedad que gira cerrada sobre sí misma y la sociedad que se abre a su propio principio vital gracias a la influencia de los místicos que, a partir de un amor sobreabundante y participativo, generan un vínculo activo de los hombres fundado en su reconocimiento fraterno y en la promoción de su forma como voluntaria autodeterminación.¹⁴⁶

El místico hace posible la justicia absoluta, ya que ve al hombre a partir de un amor como caridad que rompe con los juicios que se derivan de una justicia relativa que, en el utilitario sometimiento del individuo a la sociedad cerrada, encuentra su sentido fundamental.

En este contexto cabe apuntar que la propia oposición entre la moral cerrada y la moral abierta se hace expresa en la oposición entre una moral

146 Cfr., Marie Carriou, *Bergson y el hecho místico*, p. 107: “Más allá del alma misma del artista en la cual las producciones pueden servir de modelos al estudio de la invención, pero no constituir un ‘punto de vista definitivo’, el alma mística es aquella en la que la acción se expresa en la creación más generosa y la más continua: lo que no sólo engendra momentáneamente saludables delirios evasivos (porque el arte libera de la inmediata necesidad) sino recrea el mundo inmediata y totalmente según las normas de su sueño: un ‘ideal’ que incluye todas las formas de la actividad creadora, particularmente las obras que llamamos sociales y que se les designa en la órbita mística por la bella expresión ‘hacer la caridad’: [la cual no tiene relación con el] amor [que] no designa más que una condescendencia hipócrita del rico, del in-jurioso, y [sólo] tiene sentido, buen sentido, [entendido como] justicia”.

de la *presión* y una moral de la *aspiración*, oposición esta última que manifiesta la forma de una conciencia, la del propio místico, que al actualizarse plenamente, atrae a los hombres hacia la creación precisamente de la moral abierta y a la consiguiente transformación y movilización de la sociedad que gira en torno de la satisfacción de la ley moral.

El místico encarna una moral abierta, la cual es un *llamado* para que el hombre común viva como un ser libre y amoroso, y deje atrás la representación pasiva y cuasi-instintiva de sí mismo que lo amarra al cumplimiento del todo de la obligación. La vida del místico resuena en la conciencia del hombre sujeto a la obligación moral y la invita a manifestar una emoción creadora que es voluntaria autodeterminación. Para Bergson el místico o superhombre hace de su vida un *ejemplo* por el cual los hombres se ven convidados a transgredir las estructuras semi-instintivas de la sociedad cerrada. El carácter de un *hombre concreto* —el místico— despierta el yo profundo de los hombres sujetos al todo de la obligación, estimulando en éstos la actualización de un poder creativo que impulsa la formación de la propia sociedad abierta fundada en la justicia absoluta.

El místico, al dar una cabal actualización a su conciencia como amor como caridad, crea una moral abierta que hace mella en el yo profundo del hombre común y lo jalona a actualizar su forma justamente en un amor que supera los pasivos e *impersonales* condicionamientos jerárquico-guerreros propios de la obligación moral. La sociedad jerárquica y guerrera experimenta una apertura debido a la *persona* del místico que desata en los hombres la manifestación de su conciencia como caridad y el libre espontaneidad.

Bergson apunta al respecto:

El recuerdo de lo que fueron y de lo que hicieron se ha depositado en la memoria de la humanidad. Cualquiera de nosotros puede revivirlo, sobre todo si lo une a una imagen, que permanece viva en él, de una persona que haya participado de esta mística y la haya hecho irradiar en torno suyo. Incluso aunque no evoquemos tal o cual gran figura, sabemos que nos sería posible evocarla, y de este modo ejerce sobre nosotros una atracción virtual. Aunque nos desinteresemos de las personas, queda la fórmula general de la moralidad aceptada hoy por la humanidad civilizada: esta fórmula engloba dos cosas, un sistema de *órdenes* dictadas por exigencias sociales

impersonales, y un conjunto de *llamadas* lanzadas a la conciencia de cada uno de nosotros por *personas* que representan lo mejor que ha habido en la humanidad. (DF, 1046, 85)

Asimismo señala:

A decir verdad, esta personalidad queda trazada desde el día en que se adopta un modelo: el deseo de asemejarse, que genera idealmente una forma a adoptarse, es ya semejanza; la palabra que haremos nuestra es aquella cuyo eco hemos oído ya en nosotros. Pero poco importa la persona. Digamos únicamente que si la primera moral tenía tanta más fuerza cuanto más netamente se descomponía en obligaciones impersonales, ésta, por el contrario, diseminada al principio en preceptos generales que nuestra inteligencia aprobaba, pero que no llegaban a conmover a nuestra voluntad, se hace más poderosa cuanto más la multiplicidad y generalidad de las máximas llegan a fundirse en la unidad e individualidad de un hombre. (DF, 1004, 31)

El místico sustituye la moral de la pasión y la afección sensomotora por la moral de la aspiración, pues con su ejemplo concreto llama y convoca a los hombres a promover la actualización de su forma como un amor como caridad, que resulta la completa superación de las obligaciones morales que dan lugar a la sociedad cerrada. El superhombre aparece como el acicate que arrastra a la sociedad hacia su propia abertura, pues atiza en los hombres el despliegue de un amor como caridad que es la plena actualización de su propio principio vital.

La moral de la aspiración se manifiesta al interior de la moral de la pasión y la fractura, pues al hacer eco en el corazón de los hombres sujetos a la inteligencia como instinto virtual, desdobra en éstos una alegría y un libre albedrío ajenos a toda obligación y su articulación en hábitos concretos.¹⁴⁷

147 Cfr. Jacques Étienne, "Bergson y la idea de causalidad", p. 660: "La persona excepcional irradia [su estado de alma] alrededor de ella; su causalidad, si se puede emplear el término, es del orden del llamado que emana su manera de vivir. Aquel que se abre a este llamado, aun débilmente, siente nacer en él una persona capaz de invadirlo todo entero. A la socialización, típica de la primera fuente, responde la personalización, característica de la segunda. Abrirse a ese proceso supone que se percibe un eco, una complicidad naciente [...]. Lejos de ser reducido a un papel pasivo o a padecer la peligrosa fascinación de un guía, aquel que se abre al llamado absoluto del cual son portadoras las personalidades superiores, entra él mismo en un proceso

La persona del místico resulta un ejemplo que desfonda las normas impersonales que presionan a los individuos a cumplir ciegamente las exigencias del deber moral y los exhorta a movilizar su conciencia a partir de un amor como caridad que se traduce en la voluntaria construcción de la sociedad abierta.

Para Bergson las conciencias de los hombres abiertos al amor como caridad tejen una duración o una intensidad inextensiva que genera un horizonte de conciencia y amor creativo que se sobrepone a la sociedad cerrada y, por un doble fenómeno de *simpatía* y *atracción*, genera la movilización y la transformación de ésta. Los místicos son focos de emoción creadora que al sumarse y prolongarse entre sí generan flujos de conciencia que son como las rendijas de una sociedad cerrada que se ve llamada a promover su propia apertura.

Los místicos van edificando una ciudad divina sobre la ciudad humana, de modo que la vitalizan interiormente y la atraen hacia su plenificación:

Sin embargo, las grandes figuras morales que han dejado huella en la historia se dan la mano por encima de los siglos y de nuestras ciudades humanas; juntas, constituyen

de personalización, a obedecer a aquello que hay de más noble y más profundo en él mismo; lejos de ser víctima de un embrujamiento, tiende a crearse él mismo, participa activamente en el dinamismo del espíritu”.

Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 354: “Pero la moral fundada sobre el llamado se caracteriza más profundamente al oponerse a la moral fundada sobre el todo de la obligación. [En primer lugar, la moral abierta] no reposa sobre un misterioso ‘quiere vivir’ como quiere Schopenhauer; resulta más bien la vida asida a un alto nivel de conciencia. En segundo lugar, se observará que la moral del llamado, al provenir de individualidades eminentes, opera una disyunción al oponerse a la moral cerrada, fundada sobre ‘el todo de la obligación’. En la moral abierta se trata más que de prohibir, de crear. Esta oposición entre lo cerrado y lo abierto determina toda la obra de Bergson”.

Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 87: “La sociedad natural es la de las hormigas. Las sociedades humanas se separan de ellas, pero no al punto de que el principio natural de la cohesión del grupo desaparezca totalmente. Y la obligación moral es el sentimiento que experimenta el ser humano bajo el efecto de la presión del grupo que le quiere mantener en su seno. Hay, pues, dos morales: una, cerrada, es el fruto del instinto social natural, la otra, abierta, es la superación de la primera en el sentido de la movilidad, y ella encara ‘el amor que absorbe y reconforta el alma entera’ (1021/52)”.

la ciudad divina, en la que nos invitan a entrar. Podemos no oír claramente su voz, pero no por ello su llamada ha dejado de lanzarse; algo responde a este llamamiento desde el fondo de nuestra alma; desde la sociedad real en que nos encontramos, nos trasladamos en pensamiento a la sociedad ideal; a ella se dirige nuestro homenaje cuando nos inclinamos ante la dignidad humana que hallamos en nosotros, o cuando afirmamos actuar por 'respeto a nosotros mismos'. (DF, 1032, 67)

Los místicos son núcleos dinámicos de conciencia actual que se engarzan en un movimiento simple y van estimulando la paulatina apertura de la sociedad cerrada que gira en círculos sobre sí misma. Los místicos hacen de su conciencia una línea tangente que toca el círculo que contiene a la sociedad cerrada, para llamarla, contagiarla de su propio impulso vital y reconducir el despliegue de su forma hacia su afirmación en tanto poder creativo y amor como caridad. El místico, a la vez que ha expresado el amor que supone su esencia, hace de éste una frecuencia vibratoria que se introduce en la conciencia de los hombres sujetos al todo de la obligación, para atraerlos hacia una contracción y una tensión que equivale tanto a la radical vivificación de éstos, como de la propia sociedad que constituyen.

La moral de la aspiración encarnada por el místico transforma a la sociedad cerrada en sociedad que se abre, de forma análoga a la de una memoria pura que en un movimiento de relajación-contracción hace de las imágenes-percepción, imágenes-recuerdo, de la materia ciega que es conciencia virtual, una materia viva que es duración y pugna por revelarse como conciencia iluminada.¹⁴⁸

148 Con el fin de ampliar la caracterización de la forma simpática de la intuición y su expresión en el místico, cfr., DF, 1008, 36, donde Bergson compara la propia moral de la aspiración, con la emoción musical: "En la emoción más tranquila puede aparecer una cierta exigencia de acción, que se diferencia de la obligación que hemos definido hace un momento en el hecho de que no hallará resistencia, en que no impondrá más que el consentimiento, pero que no por eso deja de asemejarse a la obligación que impone algo [...]. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en la emoción musical. Mientras escuchamos, nos parece que no podríamos querer otra cosa que aquello que la música nos sugiere y que es así como actuaríamos naturalmente, necesariamente, si no fuera porque mientras escuchamos dejamos de actuar. Cuando la música expresa alegría, tristeza, piedad, simpatía, somos a cada instante aquello que expresa la música. No solamente nosotros,

En este sentido, añade Bergson, la justicia absoluta, como expresión característica de la sociedad abierta, va cobrando forma y se va ampliando por la influencia de los propios superhombres. La justicia absoluta no aparece como una forma determinada por completo, sino que se va nutriendo y actualizando conforme la propia caridad se manifiesta en ella, haciendo patente el esfuerzo que llevan a cabo los hombres por satisfacer su forma como emoción creadora.

La justicia absoluta se despliega en el interior de la justicia relativa, desarbolándola por dentro, promoviendo la transformación de la sociedad cerrada, aunque dicha sociedad cerrada y la justicia relativa conserven su forma, pues no ceden por completo y de un solo golpe al impulso dado por aquélla. La justicia absoluta moviliza a la relativa, de modo que esta última sufre una paulatina transformación que tiende a la primera como un ideal que puede rozar, pero que no agota por completo.

Para Bergson la sociedad humana aparece como un mixto entre las disposiciones que se siguen de la justicia absoluta por un lado y de la justicia relativa por otro, es decir, como un mixto entre la moral abierta de la aspiración y la moral cerrada de la obligación, el cual refleja el esfuerzo de una sociedad que es estimulada por el llamado de los místicos y trata de ir más allá de sí misma para expresar la duración que es su fundamento:

Como consecuencia de todo ello, se produce una superposición de órdenes y llamamientos que se dan en términos de razón pura. La justicia es de este modo ampliada por la caridad y ésta adopta cada vez más la forma de la simple justicia; los elementos de la moralidad se hacen homogéneos, comparables y casi inconmensurables entre sí, los problemas morales se enuncian con precisión y se resuelven metódicamente. La humanidad es invitada a situarse en un nivel determinado, más alto que una sociedad

sino también muchos otros, todos los demás. Cuando la música llora, es la humanidad, es la naturaleza entera la que llora con ella. A decir verdad, la música no introduce estos sentimientos en nosotros; más bien nos introduce a nosotros en ellos, como si fuéramos transeúntes a quienes se empujara en una danza. Así es como actúan los iniciadores de la moral. La vida tiene para ellos resonancia de sentimientos insospechados, como los que podría suscitar una sinfonía nueva; nos hacen entrar con ellos en esta música para que la traduzcamos en movimiento”.

animal, en la que la obligación sólo sería la fuerza del instinto, pero menos alto que el de una asamblea de dioses, donde todo sería impulso creador. (DF, 1047, 86)

La justicia relativa es resultado de la articulación de la conciencia del hombre en la inteligencia como instinto virtual. Esta inteligencia como instinto virtual, sin embargo, se ve rebasada por el esfuerzo creativo de un místico que da lugar a la moral abierta y llama a la sociedad cerrada a movilizarse y a experimentar un proceso de apertura en el que la justicia absoluta se va actualizando indefinidamente. De este modo, gracias a la moral abierta encarnada justamente por los místicos, la sociedad puede dejar atrás la estructura jerárquica y guerrera que le había conferido la naturaleza inicialmente para asegurar su adaptación al medio, y acceder paulatinamente a su completa vivificación. La caridad, al expresarse en la justicia absoluta, lleva a la sociedad a una creciente apertura en la que los hombres podrían no verse esclavizados por el ciego cumplimiento de la obligación moral, sino que podrían hacer actual precisamente el libre albedrío que supone su esencia.

La sociedad humana aparece como un mixto entre una sociedad que gira cerrada sobre sí misma y una humanidad que gracias a la influencia de los místicos trata de abrirse a la forma de una vida que es conciencia y amor, y que precisamente en ella misma –en la propia humanidad–, encuentra el horizonte de su completa actualización.¹⁴⁹

Crítica a la moral racional.

El binomio vida-hombre como génesis de lo divino

Es con fundamento en esta serie de reflexiones que Bergson critica a todas aquellas morales que se pretenden abiertas, pero que hacen de la razón su principio constitutivo. La razón no puede ser fundamento de la moral

149 Cfr., Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson*, p. 587: “Esta es una de las características del genio filosófico de Bergson: la articulación de la cultura en la naturaleza aparece fundada sobre la interiorización, por el animal humano, de la relación de su conciencia con la vida, por la mediación de la relación entre los individuos. La sociedad humana no tiene así más que un parecido formal y puramente ilusorio con las ‘sociedades’ animales”.

abierta, pues por sí misma es incapaz de generar una emoción creadora que movilice la voluntad y dé lugar a un despliegue del yo fundado en el amor como caridad.

El amor como caridad, señala Bergson, no se obtiene mediante una representación determinada que se traduce a su vez en un hábito específico. El amor como caridad no es una afección sensomotora que encuentra en el imperativo racional la imagen-percepción que resultará el principio de su determinación. Por el contrario, éste expresa la forma de un yo profundo que es capacidad de autodeterminación e intuición que propician aquellas representaciones y aquellos hábitos, que reflejan la forma de la moral abierta.

Para Bergson la caridad es una emoción supraintelectual que por un fenómeno de simpatía moviliza a los hombres hacia la actualización de su naturaleza profunda. Éste no es consecuencia de una inteligencia que sostiene diversos imperativos morales ajenos a la voluntad del sujeto, sino manifestación de una emoción creadora que es vida y poder creativo:

En todo caso, nunca repetiremos demasiado que no se consigue el amor al prójimo mediante la predicación. No es ensanchando los sentimientos más estrechos como se llegará a abrazar a la humanidad. Por más que nuestra inteligencia se convenza a sí misma de que ésa es la marcha indicada, las cosas ocurren de otro modo. Lo que resulta simple para nuestro entendimiento no lo es necesariamente para nuestra voluntad. Allí donde la lógica dice que un cierto camino sería el más corto, llega la experiencia y encuentra que no hay camino alguno en esa dirección. La verdad es que hay que pasar por el heroísmo para llegar al amor. Desde luego, el heroísmo no se predica; no tiene más que mostrarse, y su sola presencia es capaz de poner a otros hombres en movimiento porque el mismo es un retorno al movimiento y emana una emoción –comunicativa como todas las emociones– emparentada con el acto creador. (DF, 1019, 50)

El amor como caridad no es resultado de un imperativo racional que es incapaz de producir emociones activas que conduzcan al individuo a romper con las estructuras de la sociedad cerrada. Entre la afección pasiva y sensomotora producto de la representación y el amor como caridad que se manifiesta en la justicia absoluta, no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza.

El amor como caridad no aparece como consecuencia de la representación. Éste más bien es actualización de una intuición que constituye la concentración de una conciencia articulada en una emoción creadora, que es la superación de la propia función racional. Bergson es contundente al afirmar que la moral abierta es de carácter supraintelectual, pues el amor en el que se actualiza es también una intuición que a la vez que se propaga por simpatía, resulta ajena a los imperativos morales fundados en la inteligencia como instinto virtual.

En este contexto, nuestro autor acota que la razón no basta siquiera para doblar con absoluta eficacia aquella serie de afecciones y hábitos por completo irracionales que apuntan hacia la atención a la vida. La inteligencia no sólo es insuficiente para elevar la conciencia y la voluntad hacia el ejercicio de la caridad, sino también para acallar terminantemente la voz de una memoria corporal que exige ciega e insistentemente aquello que posibilita asegurar la forma del cuerpo como centro de acción.

La razón no puede ser el fundamento para guiar al sujeto hacia la creación de la moral abierta, puesto que es incapaz de valerse de sus representaciones para ordenar a su antojo diversas afecciones sonsomotoras que encuentran su principio en una memoria motriz que pugna por garantizar la adaptación del cuerpo a su medio. La razón tiene como dominio natural una materia determinada como extensión que es el ámbito en el que satisface su vocación constructiva, ésta no puede asir y reconducir el despliegue de aquellas pasiones intensivas vueltas al sostenimiento del proceso de la adaptación.

Bergson señala al respecto:

La pretensión de fundar la moral sobre el respeto hacia la lógica ha podido nacer en los filósofos y sabios habituados a inclinarse ante la lógica en materia especulativa, y que por lo mismo han dado en creer que en toda materia y para la humanidad entera, la lógica se impone con una autoridad soberana. Pero del hecho de que la ciencia deba respetar la lógica de las cosas y la lógica en general si quiere obtener resultados en sus investigaciones, de que éste sea el interés del sabio en tanto que sabio, no se puede concluir que tengamos la obligación de ajustar siempre nuestra conducta a la lógica, como si ése fuera el interés del hombre en general o incluso del sabio en tanto que hombre. Nuestra admiración por la función especulativa del

espíritu puede ser grande, pero cuando los filósofos afirman que basta para acallar el egoísmo y la pasión, nos demuestran –y debemos felicitarlos por ello– que jamás han sentido resonar con fuerza en sí mismos la voz de uno ni la de la otra. Decimos todo ello en relación con la moral que invoca la razón considerada como una forma pura, sin materia. (DF, 1048, 88)

La razón es incapaz no sólo de inducir el despliegue de una conciencia que se manifiesta como emoción creadora, sino tampoco de tutelar la forma de ésta cuando se manifiesta en una memoria corporal que hace valer su forma. Las pasiones, de hecho, vencen a los imperativos de la razón, y por ello la razón misma resulta inadecuada para garantizar el paso de la moral cerrada a la moral abierta.

La afección irracional es difícilmente dominada por una razón que busca imponerle sus mandatos, pues la propia afección cuenta con el impulso de la vida como motor de la adaptación y la razón misma sólo aparece como espacio de la representación. Por sí misma la inteligencia no puede negar las exigencias de la afección sensomotora, por lo que no es el principio de la constitución de una conciencia que se despliega como causa de sí.

La razón, dada su vocación esencialmente constructiva y su articulación en la categoría del espacio, no posee la fuerza para reorientar una conciencia inextensa que mediante diversas afecciones busca garantizar su atención a la vida y termina por hacer de ella misma –la propia razón– un mero instinto virtual.

Ahora bien, junto con la doble crítica a una razón que no presenta el impulso y la estructura tanto para dar lugar a la emoción creadora, como para dominar las afecciones propias del cuerpo como centro de acción, Bergson apunta que ésta, tomada en cuanto a su carácter puramente formal, tampoco es suficiente para generar una serie de normas que expliquen y manifiesten la naturaleza de la moral abierta.

La razón, en la medida que no pone pie en la experiencia para articular sus proposiciones, sino sólo en sus propios cuadros, necesariamente cae en un solipsismo que le impide expresar la forma de la moral abierta, pues mientras esta última es expresión de una vida que es poder creativo, la propia

razón se ve encerrada en la mera representación de una serie de ejercicios meramente lógicos que se prosiguen indefinidamente anulándose entre sí.

Nuestro autor señala que la razón inmoviliza sus objetos para dividirlos y reconstruirlos conforme una estructura formal que genera una serie ilimitada de oposiciones insolubles, y se pierde en la pura repetición. Ésta no puede asir la forma de una moral abierta que se funda en un proceso inextensivo que es simple y voluntaria autodeterminación:

Hay una moral estática, que existe de hecho en un momento dado y en una sociedad dada, que se ha fijado en las costumbres, las ideas y las instituciones; su carácter obligatorio se reduce, en última instancia, a la exigencia de la vida común, planteada por la naturaleza. Hay, por otra parte, una moral dinámica, que es impulso, y que se liga a la vida en general, creadora de la naturaleza que ha creado la exigencia social. La primera es obligación, en tanto que presión, es infrarracional. La segunda, en tanto que aspiración, es superracional. Pero surge la inteligencia, que busca el motivo de cada una de estas prescripciones, esto es, su contenido intelectual; y, como es sistemática, cree que el problema consiste en reducir todos los motivos morales a uno solo [...]. Pero la moral en sí misma permanece sin explicar, ya que habría hecho falta ahondar en la vida social, en tanto que disciplina exigida por la naturaleza, y profundizar en la naturaleza misma en tanto que creada por la vida en general. Se había llegado así a la raíz misma de la moral, buscada en vano por el puro intelectualismo: éste no puede hacer otra cosa que dar consejos, alegar razones que nada nos impedirá combatir con otras razones. (DE, 1204, 286-287)

La razón no puede dar cuenta de la forma de la moral abierta, pues sustituye su forma como vida por el juego lógico-dialéctico que se establece entre una retahíla inagotable de imperativos categóricos que se niegan sistemáticamente los unos a los otros. Los imperativos de los que se vale la razón para dar cuenta de la moral abierta pueden sumarse y construir una doctrina moral determinada, pero esta suma no hace más que poner en evidencia la forma de la razón misma como un mero movimiento repetitivo que siempre puede encontrar una negación a sus propias proposiciones.

Así como la veloz carrera de Aquiles es irreductible al tedioso paso de la tortuga, la moral abierta no puede ver su rostro en una serie de imperativos morales que, en última instancia, se resuelven en un juego de ilimitadas

oposiciones regulado por las propias leyes de la lógica. La forma simple y móvil de la moral abierta en tanto expresión de la vida como impulso creativo, no puede ser reconstruida con una serie de inmovilidades yuxtapuestas –diversos imperativos morales– que se disputan indefinidamente la primacía en su determinación.

Tanto por su doble incapacidad para dar lugar a la emoción creadora y combatir las afecciones sensomotoras, como por el solipsismo aporético que se desprende de su carácter puramente formal, la razón no puede constituirse como umbral genético, expresivo y explicativo de la moral abierta o supraintelectual.

Bergson en *Las dos fuentes* realiza una crítica a la razón en cuanto principio genético-explicativo de la moral abierta que corona la crítica a la razón que había iniciado en *El ensayo* y que había prolongado a través de *Materia y memoria* y *La evolución creadora*. La refutación de la psicofísica, del determinismo, del paralelismo y del epifenomenismo, y del evolucionismo darwinista y de todas aquellas falsas aplicaciones de la razón que no reconocen su vocación puramente constructiva, desemboca en *Las dos fuentes* en la crítica misma a la razón como función infraintuitiva incapaz de dar lugar y de dar cuenta de la moral abierta.

Bergson, a partir del análisis de los datos inmediatos de la conciencia y la crítica al racionalismo que de dicho análisis se deriva, ilumina el arbitrario desplazamiento del cuadro de la representación del domino de la lógica al de la metafísica, y de ahí a la psicología, a la relación mente-cuerpo, a la teoría de la evolución y a la teoría de la moral. Bergson impugna la omnipresencia de un racionalismo moderno que pretende arrogarse la completa determinación de las formas del ser y el conocer, y termina por perder de vista la forma misma de la razón como una mera función constructivo-adaptativa y socio-adaptativa, que no puede explicar su propio principio vital y la forma de la moral abierta en la que ese principio se manifiesta.

Este autor despliega una crítica a la filosofía y a la ciencia modernas mediante la cual destaca la relación positiva entre la vida, el cuerpo y la conciencia, relación que hace patente la génesis y la forma de un yo profundo

que gana una cabal expresión al desplegarse en el amor como caridad, y no por su sola adecuación a una serie de imperativos racionales que se anulan los unos a los otros de manera indefinida y que resultan incapaces de aparecer como estímulo efectivo de la voluntad.

Bergson alude en tono irónico a la filosofía práctica kantiana para resumir su crítica a una moral racional que no sólo no puede ser fundamento de la moral abierta, sino que se determina justo como un mero despliegue formal que se agota en una pura repetición incapaz de orientar la realización de ninguna acción determinada.

Según Bergson, Kant no ve que todo imperativo racional, para dotarse de contenido –y dejar de ser una mera fórmula vacía– debe recaer sobre una acción concreta, cuando entre los propios imperativos racionales y las mencionadas acciones, se interponen una serie inagotable de mediaciones y oposiciones producto de la razón misma, que los hace inconmensurables entre sí. Para Bergson la razón se pierde en su propio formalismo, y por ello es incapaz de articular imperativos que dejen huella sobre la forma de una moralidad que, en cualquiera de sus presentaciones, tiene como fundamento a la vida misma que se despliega de manera independiente a los cuadros en los que la propia razón funda su actividad y sus análisis. La razón se pierde en sí misma antes de poder recaer sobre una acción determinada (ya sea supraintelectual o infraintelectual) y, en última instancia, descubre su carácter meramente solipsista –permaneciendo necesariamente vacía– cuando esta acción se despliega con plena indiferencia e independencia suya, impulsada justo por su propia dinámica interior.

En este sentido Bergson nos dice:

Quando Kant nos dice que una suma dada en depósito debe ser devuelta porque si el depositario se la apropiase dejaría de ser un depósito, evidentemente juega con las palabras. O bien entiende por depósito el hecho material de poner una suma de dinero en manos de un amigo, por ejemplo, advirtiéndole que más tarde se la reclamarán –pero entonces este hecho material solo, junto con la sola advertencia, tendrá como consecuencia que el depositario se decida a devolver la suma si no la necesita, y a apropiársela pura y simplemente si está mal de dinero; ambas formas de proceder son igualmente coherentes, desde el momento en que la palabra ‘depósito’

sólo evoca una imagen material sin implicación de ideas morales—, o bien, en una segunda posibilidad, nos hallamos ante ciertas consideraciones morales: la idea de que el depósito ha sido ‘confiado’ y de que una confianza ‘no debería ser traicionada; la idea de que el depositario ‘se ha comprometido’, de que ha ‘dado su palabra’; la idea de que, incluso aunque no haya dicho nada, está obligado por un ‘contrato tácito’; la idea de que existe un ‘derecho’ de propiedad, etc. El filósofo podría decir que lo inmoral es aquí lo irracional, pero porque la palabra ‘depósito’ sería tomada en la acepción que tiene en un grupo humano en el que existen ideas propiamente morales, convenciones y obligaciones: la obligación moral no se reducirá a la necesidad vacía de no contradecirse, puesto que la contradicción consistiría simplemente, en este caso, en rechazar, tras haberla aceptado, una obligación moral que resultaría, por lo mismo, preexistente. Pero dejemos a un lado estas sutilezas. (DF, 1047, 87)

Desde la perspectiva de Bergson, Kant pretende hacer de la razón el principio normativo de la moral, cuando la razón misma se agota en una pura repetición solipsista y sólo ve dotados sus conceptos de contenido gracias a la moral misma que busca conducir. El apriorismo del imperativo categórico se resuelve como un solipsismo dogmático, pues nutre sus mandatos subrepticamente con la forma de una moral ya normada, que falazmente dice regular. La razón práctica kantiana oculta la incapacidad de sus imperativos para conducir el despliegue de la moral por un mecanismo análogo al de la ciencia que domina a la materia al deteminarla como extensión: elimina su forma peculiar por su proyección en el fondo del espacio y por su adecuación a la estructura que presentan ciertos cuadros —los propios imperativos categóricos—, con la salvedad de que la razón práctica misma fracasa en su empresa, pues la moral efectiva, por su carácter creativo e intensivo, escapa decididamente a todo esquema inerte que pretenda aparecer como el principio de su determinación. Bergson rechaza toda moral racional que aparezca como aplicación de una espacialidad que tenga como función representar sus objetos para llevar a cabo su manipulación. Este autor critica a una filosofía racionalista que a la vez que excede arbitrariamente los alcances que muestra la razón según su propia intencionalidad adaptativa, busca normar una moral ya sea cerrada que se funda en el orden de la memoria motriz y la inteligencia como instinto virtual, o ya sea abierta o fundada en la emoción creadora y la intuición.

Toda filosofía moral racionalista es según Bergson una presentación de una falsa metafísica y una falsa epistemología que desplazan la intuición como principio adecuado para llevar a cabo la determinación de la propia moral en su manifestación concreta. La filosofía práctica kantiana, como cualquier sistema moral que coloque al espacio como fundamento de sus imperativos y sus juicios de valor, no puede asir el despliegue positivo de la moral en tanto duración y libre albedrío.¹⁵⁰ La razón por sí misma no puede dar lugar al amor como caridad ni esquematizar su naturaleza, pues presenta una estructura formal que no puede aprehender la esencia intensiva de ésta y carece de toda emoción creadora capaz de movilizar a la voluntad y reconducir las exigencias del cuerpo como centro de acción.¹⁵¹

Ahora bien, junto a estos planteamientos, es pertinente señalar que Bergson no rechaza por completo la función racional como elemento que

150 Cfr., Bernard Gilson, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, p. 80: “Tal es la situación actual de los grupos humanos en el dominio moral: una forma intelectual única se aplica a todas las obligaciones, ya sea que vengan de la moral abierta o de la moral cerrada. En este estado se desenvuelve una actitud intermediaria del pensamiento respecto del problema moral. Bergson critica lo que considera como el intelectualismo formal de la moral así concebida, representada por Kant. Un depósito, según Kant, debe ser restituido porque éste cesaría de ser un depósito. Esto es, según Bergson, jugar con las palabras. El simple hecho de depositar un objeto al anunciar la intención de recuperarlo más tarde no crea la obligación de restituirlo [...]. La lógica, comenta Bergson, no es la obligación primera del comportamiento. Desde luego, se comente el mismo error si se toma un concepto cualquiera para dar a la obligación formal de la razón un contenido material: la relatividad de los conceptos los hace inadecuados para fundar la obligación”.

151 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 99: “Si se trata de plantear el problema moral según Bergson a través de los cuadros de la filosofía escolar, su originalidad aparecerá inmediatamente entonces en la relación que se encuentra establecida entre la *moral teórica* y la *moral práctica*. Dos tendencias, parece, dividen a las escuelas sobre el género de dificultad que dicta el problema. Para unos, lo que es difícil, es saber que se debe hacer, porque si se le ve claramente, se le hará. Para otros, lo que es difícil, no es saber lo que debe hacerse, sino hacerlo. [...] Bergson difiere de unos y de otros en aquello que relaciona el ideal moral con la invención y no con la especulación. Aquí y allá, en efecto, hay una moral teórica y práctica: aquí, la teoría es difícil, pero la práctica es fácil; allá, la teoría es fácil, pero la práctica es difícil. Según Bergson, hay invención de una práctica y esta práctica incluye una teoría; el heroísmo es ‘inventivo’ de una conducta y esta conducta diseña un ideal”.

contribuye al ensanchamiento de la moral, sino que sólo la sitúa en su justo nivel, como una función que aunque puede rastrear las directrices trazadas por la intuición –y es ahí donde puede colaborar a reforzar a la propia moral abierta– es ella misma infraintuitiva.

La función de la razón es capaz de traducir en conceptos el impulso dado por la emoción creadora y dar lugar así a una serie de imperativos que a pesar de que no son la propia emoción creadora, presentan una forma que apuntala la génesis de la moral abierta, pues señalan el sendero de su cabal actualización. No obstante que la razón es sumamente endeble ante los ataques del instinto y frecuentemente termina anulada por las aporías derivadas de su propia argumentación, no resulta en absoluto desdeñable para llevar a cabo el fortalecimiento de la moral abierta, ya que aunque no es ella misma la intuición que se traduce en la emoción creadora, recibe su impulso, la hace objeto de simbolización y, mediante una serie de sentencias, contribuye a movilizar a un yo profundo que se ve atado a los hábitos que acompañan a la obligación moral.

La razón no puede estimular a la voluntad mediante una serie de representaciones. Más bien estas representaciones adquieren valor moral cuando se constituyen como reflejo y expresión de una emoción creadora que es el único principio capaz de aparecer como estímulo efectivo capaz de movilizar a la propia voluntad.

Bergson recurre a la figura de Sócrates para poner énfasis en la forma de una razón que no se basta a sí misma para ser el fundamento de la moral que se abre, sino que requiere de un aliento suprarracional para poder manifestar y comunicar en un arco iris de máximas la forma misma de dicha moral.

Sócrates, no obstante que subraya con fuerza la exigencia lógica de la definición y anticipa el desenvolvimiento de la dialéctica platónica, encuentra en la voz del oráculo de Delfos la inspiración mística que resulta el motor de su carácter y sus enseñanzas morales. A pesar de otorgar una filiación claramente racional a su discurso, a pesar de ser quizá el padre de una racionalidad que ha ganado su carácter puramente formal, Sócrates sigue el llamado de una intuición supraintelectual que aparece como el acicate del

despliegue de su propia doctrina y como el principio constitutivo de sus acciones. Según Bergson, la figura de Sócrates hace patente que la dialéctica gravita en torno de la mística y es por ello por lo que –para decirlo violentando los términos kantianos– la razón práctica actualiza su función moral sólo al recibir el impulso de un nómeno aprehendido por la intuición, –la voluntad o la vida–, que le otorga a ella misma la orientación para acuñar una serie de imperativos categóricos. Sócrates no se detiene ante la representación de sí mismo que le ofrece a su mirada una razón que puede dar lugar a teorías morales contradictorias. Por el contrario, coloca a la teoría en un segundo plano y escucha la voz de una intuición que le habla de manera directa y le comunica la emoción que impulsa su conducta y su reflexión.¹⁵² Sócrates antepone la intuición a la inteligencia, el llamado a la presión, la emoción a cualquier visión racional, para abrazar así una virtud que será el horizonte constitutivo de un carácter y una serie de normas que no sólo trastocarán las leyes y los valores de la ciudad donde priva la moral cerrada, sino que arrastrarán a los hombres a seguir su ejemplo y a hacer patente la forma de su yo profundo como libertad.

Bergson se vale de la figura de Sócrates para señalar que la razón puede contribuir a la edificación de la moral abierta, sólo en la medida que se apoya en el cimiento de la intuición:

Ciertamente, Sócrates pone por encima de todo la actividad racional y, más concretamente, la función lógica del espíritu. La ironía que lleva consigo está destinada a rechazar las opiniones que no soportan la prueba de la reflexión y a ridiculizarlas, por así decir, poniéndolas en contradicción consigo mismas. El diálogo, tal como él lo entiende, ha dado origen a la dialéctica platónica y por consiguiente al método filosófico, esencialmente racional, que practicamos aún [...]. Pero miremos más de cerca. Sócrates enseña por qué el oráculo de Delfos ha hablado. Ha recibido una misión. Es pobre y debe permanecer pobre. Es necesario que se mezcle con el pueblo, que se haga pueblo, que su lenguaje se funda con el habla popular. No escribirá

152 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 93: “La verdad del espacio es la visión, la verdad del tiempo es la vida. Jamás la visión permitirá fabricar la vida y sin embargo éste es el vano trabajo al cual se aboca el sentido común, encaminado a solidificar todo y, gracias al símbolo, a convertir los progresos en cosas”.

nada, para que su pensamiento se comunique, vivo, a espíritus que lo transmitirán a otros espíritus. Es insensible al frío y al hambre, en modo alguno asceta, pero no tiene necesidades y está liberado de su cuerpo. Un 'demonio' le acompaña, que hace oír su voz cuando es necesaria una advertencia. Cree hasta tal punto en este 'signo demoníaco' que muere antes que dejar de seguirlo: si se niega a defenderse ante el tribunal popular, si acepta su condena, es porque el demonio no ha dicho nada para evitarlo. En pocas palabras, su misión es de orden religioso y místico, en el sentido en que tomamos hoy estas palabras; su enseñanza, tan perfectamente racional, pende de algo que parece sobrepasar la pura razón. Mas ¿no se observa esto en su propia enseñanza? Si las palabras inspiradas o, en todo caso, líricas, que pronuncia con frecuencia en los diálogos de Platón no fueran de Sócrates, sino del propio Platón, y el lenguaje del maestro hubiese sido siempre el que le atribuye Jenofonte, ¿acaso se comprendería el entusiasmo con el que acalora a sus discípulos y que ha atravesado los siglos? (DE, 1026, 59-60)

Según Bergson, Sócrates lleva a los hombres a practicar la virtud, puesto que funda su enseñanza racional en una emoción creadora que se transmite por contagio y simpatía, y moviliza a la conciencia de éstos a actualizar su libre albedrío. La *autarquía* socrática es esencialmente supraintelectual, aunque se exprese en los términos de una dialéctica recién nacida o en el lenguaje propio del habla popular cercana a la terminología de la sabiduría arcaica. El oráculo de Delfos es, según Bergson, la fuente de una vida que habla a Sócrates y le muestra la vía supraintelectual por la cual éste puede hacer de su carácter el principio de la virtud y por la cual puede reconducir a la razón para ponerla a salvo de los embates no sólo del cuerpo que impone sus exigencias, sino de la sofística y la retórica que constituyen presentaciones de la razón misma que se relaja perdiendo de vista todo impulso supraintelectual, y se ahoga en su tendencia a la pura repetición. La intuición es el principio de la *aletheia* por la que la verdad se devela y se expresa tanto en el puro *logos* racional, como en la *praxis* cotidiana por el cual el hombre construye su propio *ethos* o carácter y se manifiesta justamente en una *autarquía* o capacidad de autodeterminación.

Bergson, en *Las dos fuentes*, retoma las concepciones que desarrolla en *La evolución creadora*, respecto a la influencia que ejerce la intuición sobre la inteligencia. De este modo, la intuición que sobrepasa y estimula la función

constructiva de la inteligencia, se traduce en la emoción creadora, principio de la moral abierta que desborda a la razón misma, pero que la empuja a generar los mandatos racionales que fomentan y expresan el despliegue de su propia forma activa. Bergson amplía la doble relación que establecen la inteligencia y la intuición de la esfera de la pura epistemología, a la esfera de una teoría genética de la moral abierta o supraintelectual.

A pesar de que Bergson reconoce la fuerza y el valor de la razón como complemento de una moral abierta que no se rige ciegamente por los imperiosos impulsos de la adaptación, no le otorga el estatuto de principio de esa moral, pues ésta se funda en una emoción creadora que tutela a la propia razón y guarda frente a ella una diferencia no de grado, sino precisamente de naturaleza.¹⁵³

Bergson rechaza toda determinación de la razón como principio de la moral abierta. Según este autor es sólo desde la concepción del hombre como mixto entre espacio y tiempo, y desde la concepción de la conciencia como manifestación de la vida, que se puede plantear y resolver adecuadamente el problema de la génesis de dicha moral. Esta pareja de concepciones encuentran su fundamento sólo en una intuición que, en tanto principio de una ontología experimental, es capaz de rastrear la estructura profunda de la vida misma, y no justamente en una razón que al dividir y homogeneizar sus objetos por su proyección en el fondo del espacio, no reconoce mixtos, reduce arbitrariamente diferencias de naturaleza a diferencias de grado, plantea falsos problemas y falsas soluciones, y termina por ver en la caridad el resultado de una serie de argumentos racionales ante los cuales la voluntad se doblega dócilmente. Bergson en *Las dos fuentes* aplica las cauciones

153 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 81: "La vida misma es invención: ella es más que conocimiento del bien, o sumisión al deber: hay en ella creación y recreación de sentimientos; la ética presupone, como la poética, de hombres inspirados [...]. Así, eso que hace que el hombre sea hombre, es que él es el ser por el cual un mundo se agrega a un mundo. El mundo de las cosas que existen por su genio, útiles y máquinas, obras de arte y de buena voluntad, nada, sin duda, puede ser conocido y ejecutado sin la inteligencia, pero ésta no es realmente inteligente más que al servicio de una inspiración que es a la vez naturaleza y gracia".

metodológicos cultivadas a lo largo de su obra derivadas de la determinación de la intuición como principio de un empirismo radical, para señalar los excesos de una razón que condicionada por la estructura del espacio y los conceptos del lenguaje, se pretende justificar a sí misma como principio de la fundamentación de la moral abierta, desconociendo la fuerza de la intuición que es el principio metodológico para plantear los términos en los que justamente ella misma –la propia intuición en tanto emoción creadora–, resulta el horizonte cabal de la articulación de esta moral.

La intuición devela a la emoción creadora como fundamento de la moral abierta pues ésta, la propia intuición, aparece como producto más elevado del proceso evolutivo en el que la conciencia se vuelve sobre sí misma, sobrepasando la función meramente constructiva de la razón que se encuentra vuelta a la atención a la vida. La intuición aprehende su forma como efectivo despliegue de una vida que se actualiza como conciencia y por ello se postula a sí misma como método para desentrañar no sólo la forma misma de la vida o lo real, sino también la forma y la génesis de la moral abierta que precisamente en el amor como caridad o emoción creadora (que es la propia intuición), encuentra su fundamento efectivo.

La intuición es autoconciencia y poder creativo que se coloca a sí mismo como principio metodológico capital, y se descubre como forma del amor como caridad en la que la propia moral abierta se constituye como tal. La razón en cambio es una función meramente adaptativa que pretende de modo arbitrario dar cuenta de objetos que por naturaleza caen fuera de sus cuadros, y termina usurpando el lugar de la propia intuición como principio genético y explicativo de la moral abierta.

Bergson se vale de la crítica a la razón y a la ciencia moderna para destacar la forma de la intuición que no sólo es el principio para dar cuenta de las formas del ser y del conocer, sino de sí misma como forma del amor como caridad en la que se cristaliza la moral supraintelectual.

Ya en el primer capítulo de *Las dos fuentes*, precisamente al tratar el problema de la génesis de la moral, Bergson señala que la intuición –en tanto principio de una ontología experimental– presenta el impulso para

plantear los problemas según su adecuada dimensión y para salvarlos gracias a una solución que no resulta válida –acorde con las reglas lógicas de la representación– sino verdadera, en tanto sigue de cerca la forma misma de lo real en tanto duración y poder creativo:

No hablemos por tanto de interés en general. Digamos que el problema que ha inspirado interés es una representación doblada de una emoción y que la emoción, que es a la vez curiosidad, deseo y alegría anticipada de resolver un problema determinado, es tan única como la representación. Ella es la que impulsa el pensamiento hacia adelante, a pesar de los obstáculos. Sobre todo, ella es la que vivifica, o mejor, la que vitaliza los elementos intelectuales con los que se unirá, la que recoge en todo momento lo que podría organizarse con ellos, y la que finalmente consigue que el enunciado del problema se despeje en solución [...]. En resumen, junto a la emoción que es efecto de una representación y que se sobreañade a ésta, existe la emoción que precede a la representación, que virtualmente la contiene y que hasta cierto punto es su causa. Por tanto, al conceder una parte importante a la emoción en la génesis de la moral, en modo alguno presentamos una ‘moral del sentimiento’ puesto que se trata de una emoción capaz de cristalizar en representaciones e incluso en una doctrina. (DF, 1013, 43-44)

Bergson apela a la intuición como método de conocimiento filosófico para determinar la génesis y la forma de la moral abierta. La intuición plantea los problemas relativos a la moral abierta en términos de una duración que permite iluminar tanto su emergencia, como su forma misma como intuición y emoción creadora, y como cristalización de un impulso creativo que va más allá de una inteligencia que aparece como instinto virtual y que en última instancia encuentra sus límites en un puro carácter formal. Bergson ve en la intuición la vía para acceder directamente a la forma de una moral abierta que presenta una forma peculiar –el amor como caridad– producto de la vida que en ella se manifiesta, y critica la reducción de ésta a una forma posible, previsible y repetible debido a una razón que le atribuye ciertas causas de carácter transitivo, a saber, múltiples representaciones que aparecen como imperativos categóricos u obligaciones morales.

Como hemos señalado, Bergson denuncia una razón que pasa metódica y arbitrariamente los dominios de la metafísica, la epistemología y la

ética por la criba del cuadro de la representación, para colocarse ella misma como forma de la moral abierta. Es sólo la intuición como expresión más concentrada del proceso evolutivo el principio que aparece como método explicativo de dicha moral y también como forma de la misma. La intuición es tanto forma de la moral abierta, como método para rastrear su génesis y su determinación.

Para brindar luz a estos planteamientos, es importante subrayar que según nuestro autor la intuición mística aparece justamente como la prolongación y la intensificación de la intuición filosófica, de modo que la figura del místico se constituye como el horizonte natural para llevar a cabo tanto la elaboración de la ontología o doctrina sobre lo real, como de la propia concepción sobre la génesis y la estructura de la moral abierta. Según Bergson la intuición mística es la intuición filosófica ampliada e intensificada, por lo que reclama para ella una consideración efectiva como la que recibe cualquier aprehensión inmediata de los datos que ofrece la conciencia, o como la que podría tener cierto resultado de una investigación científica que se desplegara en su adecuado dominio.

La intuición mística es una intuición llevada a su más alta tensión y concentración, y resulta la manifestación y la expresión de la vida misma que en tanto conciencia virtual se despliega a fondo, determinándose como conciencia actual.

Por ello el místico, a la vez que constituye el nivel más concentrado de una duración que es poder creativo, es la punta de lanza de una intuición metódica que aparece como principio para dar cuenta del despliegue mismo de lo real. La intuición filosófica y la intuición mística se trenzan en una misma línea de hechos que apunta a revelar la forma de la vida en tanto un ímpetu que se gana como amor y libertad. Ontología y metodología se confunden en la intuición mística, pues ésta da lugar a la forma de una vida que en ella misma, la propia intuición, hace patente de modo cabal su forma como conciencia.¹⁵⁴

154 Cfr., Marie Cariou, *Bergson y el hecho místico*, p. 81: "La experiencia de la moral abierta (se la deberá llamar por su nombre: la mística) será el campo de investigación más apto para proporcionarle [a la metafísica] la posibilidad de insertarse simpáticamente en la evolución creadora,

Para hacer explícitas estas concepciones, Bergson compara al místico con Livingstone, quien llevó a Occidente las primeras noticias del África central. El trabajo de Livingstone recibió un total reconocimiento, no obstante que él mismo era el único europeo que había ido al África y sus resultados eran indefinidamente ampliables. El místico, al igual que Livingstone, ha realizado un viaje que otros pueden llevar a cabo. De este viaje trae ciertos datos y éstos revelan la forma de un impulso vital que es duración y presenta una forma peculiar —el amor como caridad— que resulta inexpresable en los términos de un lenguaje tutelado por una razón que se encuentra abandonada a su pura estructura geométrico-formal.

Para Bergson el místico es un ontonauta experimental que se interna en la vida impulsado por la propia vida que en él se manifiesta, e inaugura rutas y senderos que otros ontonautas podrán a su vez transitar:

En efecto, se aduce que la experiencia de estos grandes místicos es individual y excepcional, que no puede ser controlada por el común de los hombres y que por consiguiente no es comparable a la experiencia científica ni podría resolver problema alguno. Habría mucho que decir sobre este punto. De entrada, sería preciso que una experiencia científica, o más generalmente, una observación registrada por la ciencia, fuera siempre susceptible de ser controlada o repetida. En la época en la que el África central era una *terra incógnita*, la geografía se remitía al relato de un único explorador, si éste le ofrecía las suficientes garantías de honestidad y competencia. El itinerario de los viajes de Livingstone ha figurado durante mucho tiempo en los mapas de nuestros atlas. Se responderá que, de derecho, sino de hecho, tal verificación era posible, que otros viajeros eran libres de ir allí y ver, y que además, el mapa dibujado según las indicaciones de un único viajero era provisional, hasta el momento en que ulteriores exploraciones lo convirtieran en definitivo. Lo admito, pero también el místico ha hecho un viaje que otros pueden volver a emprender de derecho, si no de hecho; y aquellos que son realmente capaces de hacerlo son por lo menos tan numerosos como los que tendrían la audacia y la energía de un Stanley para ir en busca de Livingstone. Esto no es mucho decir. Junto a las almas que seguirían hasta el fin la vía mística, hay muchas que harían por lo menos una parte del viaje. ¡Cuántos

y aparecerá como el único medio del cual la filosofía dispone para dar cuenta exacta de lo vital. La autocreación de una persona singular que es a la vez el fundamento y la meta de la ética, constituye en efecto la expresión más acabada de la corriente de vida que circula a través de la naturaleza, la *invención* por excelencia”.

ha habido que han andado algunos pasos por ese camino ya sea por un esfuerzo de la voluntad o por una disposición natural! William James declara no haber pasado nunca por estados místicos, pero añadía que cuando oía hablar de ellos a un hombre que los conocía por experiencia ‘algo hacía en él eco’. (DF, 1183, 260)

Bergson se vale de la figura del geógrafo explorador para hacer expresa la concepción de una mística que en tanto intensificación y prolongación de la intuición como principio de una ontología experimental, puede seguir el grano, los pliegues, las fallas y los diferentes niveles de concentración de una duración que, como la tierra misma que se pierde en el horizonte, presenta formas singulares que no pueden ser reducidas a un esquema o mapa predeterminado. El místico, como el explorador, realiza viajes que abren rutas y caminos, a partir de los cuales cosecha una serie de datos que ensanchan la comprensión sobre el territorio mismo –la vida– que es objeto de su investigación.

El carácter esporádico de la experiencia mística no reduce en nada la verdad de sus resultados, pues esta verdad se funda en una aprehensión inmediata que por añadidura puede ser corroborada y ampliada por múltiples sujetos practicantes de la propia mística en tanto ontología experimental. La conciencia del místico es la pantalla por la que se revela la forma profunda de una vida que se concentra progresivamente, determinándose como duración y una conciencia que, justamente en el propio místico, gana su más elevada forma, pues no encuentra ya obstáculo alguno que limite la manifestación creativa en la que se constituye como tal. La intuición mística es la prolongación de la intuición filosófica y en esa medida se constituye como el camino idóneo para llevar a cabo la aprehensión de una vida que se despliega a través de diversas formas que difieren no en grado, sino en naturaleza, para desembocar en la emoción creadora o amor como caridad en la que justamente alcanza su completa expresión.

La intuición mística completa la línea de hechos que teje la intuición filosófica, dando cuenta de la forma del amor en términos de verdad metafísica.¹⁵⁵

155 Cfr., Deleuze, *El bergsonismo*, p. 118: “Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místicos (al menos los pertenecientes a la mística

Es en este marco que Bergson se refiere a los diferentes estados psicológicos —como los éxtasis, las visiones y la noche oscura— por los que atraviesan los místicos, pues estos estados son prueba suficiente, dada su regularidad, no sólo de que el propio místico no es un simple desequilibrado mental, sino un ontonauta experimental que necesariamente hay que tomar en cuenta para elaborar una concepción adecuada tanto de la metafísica, como del problema mismo de la génesis de la moral abierta.¹⁵⁶

Aquí no cabe seguir detalladamente el rico análisis que Bergson realiza sobre el itinerario espiritual de los místicos.¹⁵⁷ Baste decir que según nuestro autor éstos señalan que su experiencia se ve cabalmente cumplida no sólo

cristiana, que Bergson describe como actividad sobreabundante, acción y creación en su totalidad). En el límite, es el místico el que goza de toda la creación, el que inventa una expresión de la misma tanto más adecuada cuanto más dinámica. El alma mística, servidora de un Dios abierto y finito (estos son los caracteres del Impulso vital), goza activamente de todo el universo y reproduce la abertura de un Todo en el que no hay nada que ver o contemplar. Animado por la emoción, el filósofo despejaba ya líneas que se repartían los mixtos dados en la experiencia, y prolongaba su trazado hasta más allá del 'giro', indicando en la lejanía el punto virtual donde todos se encontraban. Todo sucede como si lo que permanecía indeterminado en la intuición filosófica recibiera una determinación de un nuevo género en la intuición mística, como si la 'probabilidad' propiamente filosófica se prolongase en certeza mística. Sin duda el filósofo sólo puede considerar al alma mística desde fuera y desde el punto de vista de sus líneas de probabilidad. Pero precisamente la existencia misma del misticismo otorga una probabilidad superior a esta transmutación final en certeza, y también como una envoltura o un límite a todos los aspectos del método”.

156 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 111: “Desde la primera a la última página, el bergsonismo es una crítica de la razón en su esfuerzo por pensar lo espiritual; a medida que la intuición de la duración se dilata, la polémica garantiza sus derechos; en cada uno de sus libros, Bergson se aplica a desarticular los abusos de las ciencias que se aproximan al espíritu con los instrumentos y el ideal de las ciencias de la materia. Pero su crítica es siempre una puesta al día más que un rechazo; trata de marcar los límites y mostrar experimentalmente que el hecho espiritual está aun más allá de esos límites [...]. En *Los datos inmediatos*, la cualidad escapa a la psicofísica. En *Materia y memoria*, el recuerdo escapa a la psicofisiología. En *La evolución creadora*, la evolución escapa al evolucionismo de los naturalistas. De igual modo, en *Las dos fuentes*, la vida moral escapa a la sociología y el misticismo auténtico a la psicopatología”.

157 Cfr., Jorge Uscatescu, 'Bergson y la mística española', donde se señalan los pormenores del itinerario espiritual que caracteriza a los místicos y su influencia en la doctrina de Bergson.

cuando el amor humano se funde en el amor divino, sino cuando la voluntad divina o la vida acoge e impulsa la voluntad humana, haciéndola superar el vacío mismo de la noche oscura que la atormenta, elevándola a Dios, determinando su forma misma como vida e impulso creador. La experiencia mística señala cómo la vida envuelve y se prolonga en el hombre, otorgándole el poder creativo y la conciencia que ésta supone, haciéndolo un momento de su propia manifestación como amor:

Digámoslo con más precisión: la unión con Dios, aunque sea estrecha, no llegará a ser definitiva más que si es total. Sin duda, ya no queda distancia entre el pensamiento y su objeto, toda vez que los problemas que había entre ambos y que incluso constituían la separación han desaparecido. Tampoco hay ya separación radical entre lo que ama y lo que es amado: Dios está presente y la alegría no tiene límites. Pero, si bien el alma se absorbe en Dios mediante el pensamiento y el sentimiento, algo de ella permanece fuera; es la voluntad: su acción, si se produjera, procedería simplemente de ella. Su vida, por tanto, aún no es divina, y ella lo sabe. [...]. Habituada por un tiempo a la luz deslumbrante, no distingue ya nada en la sombra. No se da cuenta del trabajo profundo que se opera oscuramente en ella. Siente que ha perdido mucho, pero todavía no sabe que es para ganarlo todo. Esta es la 'noche oscura' de la que han hablado los grandes místicos [...]. Ahora es Dios quien actúa por ella y en ella; la unión es total y, por consiguiente, definitiva [...]. Digamos que éste es para el alma, en lo sucesivo, una sobreabundancia de vida. (DF, 1209, 293-294)

El viaje que realiza el místico revela la actualización de la voluntad y la conciencia humanas como siendo en la conciencia y la voluntad de Dios. El esfuerzo intuitivo que implica la superación de la forma de la inteligencia se traduce en la participación inmediata de la vida del hombre en la vida divina. La figura del místico hace patente que la manifestación de la conciencia como intuición se traduce en un amor a Dios, por el cual el hombre mismo alcanza una afirmación y una plenificación de su forma justo bajo la forma del amor y el poder creativo divinos.¹⁵⁸

158 Cfr., Marie Cariou, *Bergson y el hecho místico*, p. 118: "El misticismo es para Bergson el retorno a las fuentes. Al exigir 'un esfuerzo en sentido inverso de la naturaleza' —porque la naturaleza tiende a la clausura, al fascismo, a la guerra— reconcilia al hombre con la Naturaleza: lo

La mística, como concentración e intensificación de la intuición en tanto método de conocimiento, refleja el dato inmediato de una conciencia humana que se vincula totalmente con su propio principio vital, para gozar así de la forma de este principio en tanto conciencia, esfuerzo creador y un amor lleno de gozo, alegría y libertad.¹⁵⁹

Es de este modo que Bergson señala por qué el místico puede crear una moral abierta, capaz de superar la forma de la moral infraintelectual que priva en la sociedad cerrada: Dios, la vida, se expresa en el místico justamente para que éste transmita a la sociedad su forma como amor y la movilice y la reconduzca hacia su propia divinización.

El amor místico a Dios es también amor de Dios a los hombres que los llama a actualizar su yo profundo, a romper con las estructuras que presenta la sociedad cerrada y a construir una sociedad fundada en la justicia

coloca en su verdadera destinación que es su coincidencia con el impulso creador manifiesto en la vida. Esta coincidencia engendra una forma de amor que no se puede comparar a ninguna intensificación o generalización de sentimientos naturales y sociales, que se designen habitualmente bajo esos términos que, de hecho, tienden más a la conservación del grupo por la lucha interindividual, que a una generosidad universal. El amor místico es de otra esencia. Siguiendo la dirección del impulso vital la humanidad debía haber sido 'divina'. El amor místico es la que constituye como tal al restituir la libertad a su destinación primera: querer en Dios y no querer más que Dios. Es esta *conversión del querer* que marca de algún modo el paso de lo natural a lo espiritual, de lo cerrado a lo abierto; y el amor no es nada menos que el órgano vital de este retorno”.

159 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 110: “El filósofo no está solo con su filosofía. Sin duda, no todos son como Descartes cuidadosos y afortunados de sentirse el único autor de su obra. Augusto Comte instala a sus predecesores al interior de su sistema. Malebranche hace un llamado a los ‘monitores’: san Agustín y Descartes son siempre guías de un pensamiento que ha tenido necesidad de sus enseñanzas para sobrepasarlas [...]. Pero en todos estos casos, es un diálogo con los filósofos aquello que une cada filosofía a la historia de la filosofía, unión que se expresa justo en los desacuerdos. El último capítulo de *La evolución creadora* muestra cómo Bergson continúa, a su manera, una muy antigua tradición. Es otra cosa lo que aparece en *Las dos fuentes*. Nunca se había visto a un metafísico llamando a consulta a hombres y mujeres favorecidos por intuiciones que él no conoce y que no tiene ningún medio de conocer, intuiciones sin las cuales su metafísica no avanzaría más. Bergson da la palabra a los testimonios de Dios que le resulta oculto, y esta palabra debe devenir verdad bergsoniana”.

absoluta que expresa la forma misma del amor a Dios. El amor del hombre a Dios no es sólo contemplación y arrobamiento, sino fundamentalmente amor como caridad, ya que es la forma por la que Dios se actualiza en éste, para atraer a los hombres a la manifestación activa de la propia vida divina como amor y capacidad de autodeterminación:

Hemos de hablar de la experiencia mística considerada en lo que tiene de inmediato, al margen de toda interpretación. Los verdaderos místicos se abren simplemente a una corriente que los embarga. Seguros de sí mismos, porque sienten en su interior algo mejor que ellos mismos, se revelan grandes hombres de acción, ante la sorpresa de aquellos para quienes el misticismo no es más que visión, transporte, éxtasis. Lo que estos hombres han dejado pasar al interior de sí mismos es un flujo descendente que a través de ellos quería ganar a los demás hombres. Sienten como un impulso de amor la necesidad de propagar en torno suyo lo que han recibido, amor al que cada uno de ellos imprime el sello de su propia personalidad, amor que es entonces en cada uno una emoción nueva, capaz de transportar la vida humana a un tono distinto; amor que hace que cada uno sea amado por sí mismo y que por él, para él, otros hombres dejarán abrir su alma al amor de la humanidad. Amor que también podrá transmitirse por medio de una persona unida a ellos o a su recuerdo viviente, y que habrá dado forma a su vida a semejanza de ese modelo. (DF, 1059, 101)

El amor del místico a Dios es amor de Dios a los hombres, a partir del cual Dios mismo se volca en éstos para arrastrarlos hacia su plenificación, justamente en el amor a Dios que se expresa como caridad o amor al hombre. La superación de la inteligencia en el amor como caridad que experimenta el místico es el amor divino que se expande a través de los hombres, y los llama a ir más allá de la moral y la sociedad cerradas. La actualización del yo profundo del místico en el amor como caridad, es amor de Dios que se dirige a los hombres para estimular la propia participación de éstos en su esencia divina.

La construcción de la sociedad abierta fundada en el amor como caridad es amor de Dios al hombre a través de los místicos, los cuales llaman a los propios hombres a superar su inteligencia como instinto virtual y a vivirse como siendo en la esencia amorosa de Dios.

Dios se expresa en el místico para movilizar toda manifestación suya –la sociedad cerrada– que limita su propia expresión como conciencia, amor y poder creativo. El amor del místico a Dios es amor como caridad, amor de Dios al hombre, pues por éste amor al hombre, Dios mismo promueve y actualiza lo que aparece como una parte virtual de su propia forma.

Dios vence la resistencia que le presenta la sociedad cerrada, gracias a la figura del místico que anima la completa actualización de la conciencia de los hombres y los hace prolongar el impulso divino. Gracias al místico Dios se moviliza a sí mismo, pues llama a su expresión –la propia sociedad cerrada– a constituirse como amor y a intensificar y desplegar la forma misma de Dios que es su principio constitutivo.

Por ello, apunta Bergson, el místico aparece como un *adjutore Dei*, ya que resulta un instrumento activo de la manifestación de la esencia divina, gracias al cual los hombres se ven llamados a promover la expresión de ésta a partir del amor como caridad. El místico es un instrumento divino y por su voz habla la voz divina, la cual invita a los hombres a vincularse con su propio principio vital, Dios mismo, para prolongarlo y afirmarlo, y formar parte constitutiva de su forma como conciencia y poder creativo.

El místico como *adjutore Dei* manifiesta según nuestro autor la naturaleza del amor del hombre a Dios, en tanto amor de Dios al hombre por el que Dios mismo invita a los hombres a actualizar y difundir su propia conciencia divina como amor y libre autodeterminación:

El esfuerzo, sin embargo, continúa siendo indispensable, así como la resistencia y la perseverancia, pero vienen solos, se despliegan por sí mismos en una alma a un tiempo actuante y ‘actuada’, cuya libertad coincide con la libertad divina. Representan un gasto enorme de energía, pero esta energía le es suministrada tanto pronto como es requerida, por que la sobreabundancia de vitalidad que exige fluye de una fuente que es la propia vida. Ahora las visiones están lejos: la divinidad no podría manifestarse desde el exterior a una alma que ya se ha llenado de ella. Tampoco hay ya nada que parezca distinguir esencialmente a un hombre así de otros hombres entre los cuales se mueve. Sólo él se da cuenta de un cambio que lo eleva al rango de los *adjutores dei*, pacientes en relación con Dios y agentes en relación con los hombres. (DF, 1172, 246)

El místico se vuelve instrumento divino, pues en éste la vida divina se desborda sobre la sociedad humana para transformar su forma jerárquica y guerrera, promoviendo la afirmación y la prolongación del propio impulso vital que la sostiene. El místico, a partir del amor como caridad, aparece como vínculo de la vida divina con la sociedad cerrada por la cual ésta es llamada a reflejar la actualización de la conciencia y el poder creativo de Dios. A través del místico los hombres se acercan a Dios, pues Dios mismo se expresa en el místico para ganar en éstos la completa actualización de su propia forma divina como vida y amor.

El místico es el vehículo de la actualización divina, pues moviliza a la sociedad cerrada para continuar y desenvolver la forma de su propio impulso vital, Dios mismo, que en ella se expresa y se actualiza.¹⁶⁰

Bergson añade que el místico constituye la cabal expresión de la vida como poder creativo, pues resulta la completa actualización de la vida misma que se despliega a través del proceso evolutivo y da lugar a una conciencia que se vincula con Dios. El místico resulta la quilla de la completa manifestación de la vida en tanto poder creativo, pues hace de la propia vida pura conciencia vuelta hacia el amor creativo de Dios y no enajenada por las exigencias de la adaptación.

La determinación de la materia en tanto cuerpo como centro de acción, la génesis de las líneas evolutivas, la aprehensión de las cualidades notables, la aparición del instinto y la inteligencia, en fin, el despliegue del proceso evolutivo a través de diversas formas que no difieren en grado, sino en naturaleza y que conforman diversos mixtos, muestran la forma de una vida o una materia viva que se actualiza paulatinamente y se alcanza por

160 Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 127: "Estamos condenados a la lucha de los pueblos y de las clases si no podemos volver a entrar en contacto con el esfuerzo creador que creó a la humanidad. El camino del hombre al hombre pasa por Dios. Este camino nos abren los grandes místicos, y ésta es una nueva manera de considerar el genio. Porque el genio verdadero o el místico es un hombre que no cree en su genio: el único genio que se une a él en la emoción es Dios mismo. Los grandes místicos no piensan sino en esfumarse delante de él, en servirle de instrumento, en dar paso al amor creador que por mediación de ellos debe derramarse sobre todos los hombres".

completo como conciencia en el místico que se funde en el amor divino. El místico representa la cabal expresión e intensificación del despliegue de la vida, pues encara su propio principio, la vida misma, para vincularse a ella y afirmarse en un amor divino que es tanto pura conciencia gozosa y creativa, como espontánea autodeterminación que no se ve castrada por los imperativos derivados de la obligación moral.

En este sentido Bergson apunta:

En la porción del universo que es nuestro planeta, probablemente en nuestro sistema planetario entero, tales seres [los hombres], para producirse, han tenido que constituir una especie que, a su vez, ha necesitado una multitud de otras especies que han sido su preparación, su sustento o su residuo: en otros lugares tal vez no haya más que seres radicalmente distintos, suponiendo que aún sean múltiples y mortales. En la tierra, en cualquier caso, la especie que es la razón de ser de todas las demás sólo parcialmente es ella misma. Ni siquiera pensaría en llegar a serlo por completo si alguno de sus representantes, mediante un esfuerzo individual que se ha añadido al trabajo general de la vida, no hubiera conseguido romper la resistencia que le oponía el instrumento, a triunfar sobre la materialidad y, en fin, a encontrar a Dios. Estos son los místicos, han abierto una vía por la que otros hombres podrán andar. (DF, 1194, 273)

El místico, al unirse a Dios, representa el momento de precipitación en el que se actualiza una materia viva que es conciencia virtual y se despliega plenamente revelándose a sí misma como amor o conciencia actual. La duración que expresa el místico vence toda resistencia y genera la frecuencia vibratoria que hace del proceso evolutivo una forma en la que la vida se manifiesta por completo, se religa a Dios y se gana como un amor que es libertad y poder creativo. El místico es la vida que se concentra de modo cabal, pues resulta la imagen activa que genera el proceso evolutivo una vez que satisface su naturaleza como conciencia y se vincula justo con el amor divino.

El paso de la sociedad cerrada a la sociedad que se abre gracias al esfuerzo del místico, manifiesta la forma de una vida que se afirma y se prolonga, culminando su despliegue al identificarse con el amor sobreabundante y participativo de Dios.

En este sentido, con base en la doble consideración sobre el místico como instrumento divino o *adjutore Dei* y como culminación del proceso evolutivo en el que la vida se vincula a Dios, Bergson señala que el místico aparece como la completa actualización de Dios en tanto vida, pues resulta el culmen del esfuerzo consciente y creativo en el que Dios mismo se constituye como tal. El amor místico no sólo es el principio de la plenificación humana, sino de una divinización de la vida en la cual ésta se crea y se aprehende a sí misma, satisfaciendo su esencia como memoria activa y duración. Dios se identifica con el místico, pues el místico retoma el impulso vital que lo constituye y lo eleva a una expresión que no se encuentra vuelta hacia las exigencias de la atención a la vida, sino que se gana y se reconoce como un amor que es autoconciencia y causa creativa de sí.

Dios se vale del místico para constituirse como tal, pues sólo al expresarse en él da lugar a su forma como un amor que entraña poder creativo, conciencia y libre espontaneidad:

¿Tiene este amor un objeto? Subrayemos que una emoción de orden superior se basta a sí misma. Una determinada música sublime expresa el amor, pero no el amor a una persona determinada. Otra música será otro amor. Habrá entonces dos atmósferas sentimentales distintas, dos perfumes diferentes, y en los dos casos el amor será calificado por su esencia, no por su objeto. Sin embargo, resulta difícil concebir un amor activo que no se dirigiera a nada. De hecho, los místicos son unánimes al testimoniar que Dios tiene necesidad de nosotros, así como nosotros tenemos necesidad de él. ¿Para qué tendría necesidad de nosotros, si no es para amarnos? Ésta será la conclusión del filósofo que atienda a la experiencia mística. La creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para tomar seres dignos de su amor. (DF, 1191, 270)

Dios se expresa en el místico para plenificar su forma como impulso vital y determinarse como una conciencia actual que es amor. La vida se diviniza en el místico, pues éste es la vida que se concentra y se aprehende a sí misma, constituyéndose en un amor que no encuentra resistencia alguna que retenga y merme su completa determinación. Para Bergson el amor como caridad, a la vez que representa el vínculo amoroso que lleva al

hombre a su propia deificación, es asimismo la deificación de la vida que en él se expresa y se ama a sí misma. El amor del hombre a Dios es también la actualización de Dios en tanto Dios que promueve la actualización de su forma como conciencia, justo a través del llamado a los hombres sujetos a la obligación moral que limitan la expresión de su conciencia y su poder creativo. El paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta gracias a la figura del místico que propaga el amor como caridad, implica la actualización de la vida en la forma de Dios.

Dios tiene necesidad del hombre amoroso, pues al expresarse y constituirse en él encuentra la imagen en la que se crea, se ama y se reconoce a sí mismo, satisfaciendo su forma precisamente como amor.¹⁶¹

161 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 119, en relación a la interesante concepción del renacimiento de la vida –y de Dios– en el místico, –en el místico cristiano particularmente: “Cuando es creadora, la evolución incluye la idea de comienzo radical. Con aquel que está al inicio de la mística cristiana, se produce lo que es producido con el avènement del hombre. Aunque haya sumisión del animal a la naturaleza, hay grados de adaptación: el animal tira más o menos de la cuerda: pero el hombre la rompe: esta ruptura significa una inversión: es ahora la naturaleza la que permanece sumisa al hombre [...]. Inmediatamente después de haber acogido a Cristo, la filosofía bergsoniana va a renovar, a su manera, la distinción entre el eros y el ágape: en tanto que el amor encara objetos, esos pueden ser más o menos elevados y se pueden comparar, si no medir, su pureza, su forma sublime, su magnificencia; pero el Sermón de la montaña abre al alma al amor sin objeto: no se podría concebir un más allá de Cristo [...].”

Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 380, que expresa la misma concepción en términos de un finalismo imanentista en el que el cristianismo resulta la plenificación de la vida: “El resultado [en *La evolución creadora*] era que el hombre, término del impulso vital, a partir de su organización social, ha convertido en un movimiento circular (cerrado sobre sí), el movimiento rectilíneo y vital sobre el cual ha estado largamente apoyado. La ruptura de este círculo, la marcha hacia adelante, es lo propio del verdadero místico, que reanima el mundo por la caridad. Al señalar las consideraciones sobre la necesidad de la creación, no solamente de la Tierra, sino del Universo, podemos decir que los místicos son aquellos que aprenden a sobrepasar la materialidad gracias al amor divino [...]. Los místicos, ‘por lo mismo, han indicado al filósofo de donde viene y a donde va la vida’ (DF, 1194) Esta vez, ante la gran pregunta, *¿Quo vadis Domine?* Bergson no vacila: el Señor es la vida y su destino consiste en triunfar sobre la materialidad para conferir al amor no como sustancia, sino como función –*Amor triumphant de Dio*– una lucidez más grande y una precisión más acabada”.

En otros términos, la divinización de la vida y del hombre en el amor a Dios (que se actualiza a partir del amor al hombre); el amor de Dios al hombre que moviliza el yo profundo de éste y lo estimula a abrir la sociedad cerrada; y la actualización de Dios en el místico que ama a la humanidad para prolongar el amor divino; aparecen como momentos de un movimiento simple por el cual el *binomio vida-hombre da lugar a la génesis de lo divino*.

El amor como caridad es una vida que se actualiza como Dios. El amor como caridad es tanto el principio de la divinización del hombre en Dios, como de la divinización de la vida en el hombre. La vida se diviniza en el hombre, pues como recién señalamos, Dios tiene necesidad del hombre para crearse y reconocerse como un amor en el que se hace actual su naturaleza como conciencia y causa de sí.

La religiosidad y la inmanencia creativa que supone el amor como caridad, se resuelven como un momento simple de lo que hemos llamado el binomio vida-hombre como génesis de lo divino. El místico según Bergson es el espejo vivo en el que Dios gana su forma como amor gozoso, conciente y creador.

Bergson hace patentes estos planteamientos al señalar que la *Natura naturada*, que encuentra su completa expresión en el místico y que es manifestación de la *Natura naturante*, regresa a ésta última para alcanzar su propia plenitud, que es también la propia plenificación de la *Natura naturante* que en ella se despliega y se actualiza. El retorno de la *Natura naturada* a la *Natura naturante* al que da lugar la sociedad abierta, es la propia afirmación de la *Natura naturante* que va más allá de la estrecha forma que encontraba en la propia *Natura naturada* en tanto mera sociedad cerrada.

Natura naturante y *Natura naturada* se conjugan para hacer patente la forma de una vida que en la sociedad abierta o la sociedad mística alcanza una divinización que es justamente la actualización de un amor que es alegría, poder creativo y conciencia actual.

Bergson nos dice al respecto:

Por medio de estas voluntades geniales, el impulso de vida que atraviesa la materia obtiene de ésta, para el futuro de la especie, promesas que ni siquiera eran pensables

cuando la especie se constituyó. Al pasar de la solidaridad social a la fraternidad humana, rompemos, pues, con una cierta naturaleza, pero no con toda la naturaleza. Podría decirse, cambiando el sentido de las expresiones de Spinoza, que nos alejamos de la *Natura naturata* para regresar a la *Natura naturans*. (DE, 1023, 56)

La *Natura naturada* vuelve a su principio para alcanzar su propia plenificación y la de su principio mismo –la *Natura naturante*– que en ella se afirma y constituye. La sociedad cerrada –en tanto efecto de la *Natura naturante*– retoma a su causa, la vida, para abrirse a ella, desarrollarla, prolongarla e intensificar el poder creativo y la conciencia que ésta reclama. Bergson se vale de la distinción spinoziana entre la *Natura naturante* y la *Natura naturada* para subrayar la forma de una intuición mística que identifica la plenificación del místico en Dios y la divinización de la vida o Dios en el místico, bajo la perspectiva de lo que hemos llamado el binomio vida-hombre como génesis de lo divino.

Los diferentes momentos del amor del hombre a Dios, del amor de Dios al hombre y de la mutua y común plenificación que se producen entre ambos, son aspectos de una vida que se diviniza en el hombre, justo cuando éste se expresa en el amor como caridad –en el amor del hombre por hombre– que es la actualización de Dios mismo en tanto causa y conciencia de sí.

El binomio vida-hombre como principio de lo divino es la forma de una ontología en la que la intuición o amor como caridad da cuenta de una vida autoconsciente que supone tanto la religazón del hombre con lo divino, como la actualización de Dios en el hombre.

Este planteamiento encuentra una formulación quizá más nítida cuando Bergson, analizando precisamente el pensamiento de Spinoza y su articulación en la intuición, apunta que este autor ve en la intuición misma una identidad entre la procesión por la que los seres desenvuelven y actualizan la vida divina, y la *conversión* por la que esta actualización se cumple de modo cabal al vincularse con su propio principio divino y trascendente.

Bergson asume casi incondicionalmente la concepción spinoziana de la intuición. Tan sólo bastaría sustituir la frase *supresión del tiempo por concentración e intensificación del tiempo* –es justamente la negación del tiempo

como realidad efectiva y núcleo de lo real el mayor reproche que Bergson hace a Spinoza— para ver en la concepción de la intuición que enarbola el propio Spinoza, una formulación adecuada justo de la concepción del autor que nos ocupa, en relación a una vida que en la mirada amorosa del místico, hace actual la mirada creativa y consciente de Dios.

Bergson se vale de la terminología spinoziana de la *Natura naturante* y la *Natura naturada* para hacer expreso su pensamiento. Nosotros aquí nos valemos de la concepción spinoziana sobre la intuición que presenta Bergson —con una enmienda importante, a saber, la intuición como concentración de la duración y no como su supresión— para hacer expreso lo que nos parece que es un planteamiento fundamental del filósofo francés:

Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la ‘conversión’ de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su ‘procesión’, y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión [concentración] del tiempo, que el retorno sea una ida. (PM, ‘La intuición filosófica’, 1351, 124)

La manifestación de la vida en el hombre intuitivo y amoroso, es decir, la *procesión* por la que Dios actualiza su forma como poder creativo y duración, se identifica con el vínculo o *conversión* por la que el hombre se re-liga a Dios mismo. La plenificación del hombre en Dios no sólo es la plenificación del propio hombre, sino la completa actualización de Dios en tanto conciencia y amor que se crea, se conoce y se tiene a sí mismo como objeto de amor. El amor como caridad en el que se resuelve la intuición mística es tanto deificación del místico que se vincula a Dios, como deificación de la vida, o sea, actualización de Dios en tanto Dios, que alcanza su

completa determinación como una duración y una libertad que no son más que *conciencia de sí*.

La identificación de las nociones de *procesión* y *conversión* hace patente la doble relación de plenificación que se establece entre la *Natura naturante* y la *Natura naturada*, bajo la forma simple de una vida que se traduce en divinidad al expresarse y constituirse en el místico o superhombre.

El amor como caridad que difunde el místico aparece como forma de una vida que a través del proceso evolutivo alcanza una expresión y una aprehensión de sí que la resuelve como conciencia, libertad y poder creativo, o para decirlo de otro modo, como una vida que resulta amor autosuficiente y sobreabundante y, por ello, divino.¹⁶²

162 Cfr., Lydie Adolphe, *La dialéctica de las imágenes en Bergson*, p. 88: “Pero ahora es Spinoza quien nos va a ayudar a comprender a Bergson. ¿Porque Bergson habla tan frecuentemente, a propósito de la conciencia, de inversión, de retorno, de conversión, de *torsión*? [...]. La primera causa, desde luego superficial, es que la imagen de inversión, de retorno, en Bergson, expresa la divergencia de dos principios que son resultado de dos oposiciones que no se salvan siempre: la oposición intuición-inteligencia, que se refiere a aquella de espacio-materia [...]. Pero hay una segunda causa más profunda: no se ha subrayado la diferencia que hay entre la imagen del retorno hacia atrás, inversión, conversión, y la imagen bergsoniana de la ‘torsión’. Cuando se examina los textos de cerca se constatará que la torsión supone dos retornos en principio simultáneos, un retorno hacia atrás y una marcha hacia delante [...]. Esta *conversión* de la atención sería la filosofía misma. ‘En una primera instancia, parece que esto haya sido hecho desde hace mucho tiempo. Más de un filósofo ha dicho, en efecto, que hay que zafarse del mundo para filosofar y que especular es lo inverso de obrar’ pero atención, esto que sigue es esencial para la historia de la filosofía: ‘Nosotros hablamos ahora, prosigue Bergson, de los filósofos griegos, ninguno la ha expresado con tanta fuerza como Plotino... y, fiel al espíritu de Platón, pensaba que el descubrimiento de la verdad exigía una ‘conversión’ del espíritu, que se zafa de las apariencias de acá abajo y se liga a las realidades de allá arriba: ¡huyamos a nuestra patria querida!’ Pero como lo ves, se trata de huir [...]. ¿Porque este texto es tan importante? Porque muestra que en el diferendo Spinoza-Plotino, es a Spinoza a quien Bergson apoya [...]. Según Spinoza, para conocer perfectamente, no es necesario hacer una ‘conversión’, se trata más bien de recorrer el mismo camino de la ‘procesión’, no para recrear la creación, sino para crearla, en otros términos, se trata de hacerse uno con el acto por el cual el espíritu coincide con la operación divina que lo engendra a él mismo. El proceso de ‘conversión’ en Spinoza, es pues la ‘procesión’ misma. He aquí, según Bergson la gran diferencia entre Plotino y Spinoza”.

Bergson rechaza la concepción spinoziana de la intuición como visión *sub specie eternitatis*, pues para él la vida es duración y, sin embargo, comparte con él el estatuto ontológico de la intuición misma como actualización de la vida en un hombre que da lugar al pleno despliegue de su propia forma divina como conciencia y amor. Bergson ve en la intuición una visión no *sub specie eternitatis*, sino *sub specie durationis*, por la cual la vida, al revelar y movilizar por completo las imágenes en las que se constituye, hace actual su forma en tanto amor autoconsciente y creativo.

La intuición como visión *sub specie durationis* refleja a forma de un vida que es duración y que, en el nexo inmediato y creativo que el hombre amoroso establece con ella, es que se afirma y se gana como un amor que es aprehensión gozosa y creativa de sí misma. La intuición como visión *sub specie durationis*, supone la cabal afirmación del hombre como siendo en la vida y la plenificación de la vida que se expresa, se reconoce y se constituye en el hombre.

Bergson escribe en relación a este tópico:

La realidad [gracias a la intuición] no se aparece entonces en estado estático, en su manera de ser; se afirma dinámicamente, en la continuidad y en la variabilidad de su tendencia. Lo que había de inmóvil y de helado en nuestra percepción, se aviva y se pone en movimiento. Todo se reanima alrededor de nosotros, todo se revivifica en nosotros. Un gran impulso arrastra a los seres y a las cosas. Por él nos sentimos transportados, arrastrados. Vivimos más, y este acrecentamiento de la vida trae consigo la convicción de que graves enigmas filosóficos podrán resolverse o incluso quizás que no deben plantearse, al haber nacido de una visión congelada de lo real y no ser más que la traducción, en términos de pensamiento, de una cierta debilitación artificial de nuestra vitalidad. Cuanto más nos habituemos a pensar y a percibir todas las cosas *sub specie durationis*, más nos sumiremos en la duración real. Y cuanto más nos sumamos en ella, más volveremos a colocarnos en la dirección del principio, a pesar de todo lo trascendente, del que participamos y con arreglo al cual la eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida: si fuese de otros modo, ¿cómo podríamos vivir y movernos en ella? *In ea vivimos et movemur et sumus*. (PM, 'La percepción del cambio', 1391, 175)

La intuición como *sub specie durationis* es la culminación de una vida que es duración y que al romper con la detención que suponen los cuadros de la inteligencia, hace del hombre en quien se manifiesta y se toma a sí misma el detonante de su divinización. La intuición mística es la forma creativa en la que la vida y el hombre se promueven mutuamente intensificándose para dar lugar a un amor consciente y creativo, en el que Dios mismo se determina como tal. La identificación de los motivos de la procesión y la conversión en la intuición como *sub specie durationis*, es el nacimiento de Dios en tanto un amor que es causa y objeto de sí.

La plenificación de la vida en el hombre y la deificación del hombre en Dios, son momentos del proceso simple de una intuición por la cual la vida, venciendo la repetición material y la serie de mediaciones que supone la inteligencia, se crea y se aprehende a sí misma constituyéndose como una imagen iluminada o en un amor que es gozo y conciencia iluminada.

Bergson en *Las dos fuentes* retoma los planteamientos ontológico-anropológicos relativos a la intuición de *La evolución creadora* (superhombre como afirmación inmanente de la vida) y los empareja a las concepciones metodológicas de la intuición mística como principio de una ontología experimental. De este modo, nuestro autor resuelve en una forma simple la doble determinación de la intuición en tanto actualización de lo divino en el hombre y en tanto vínculo del hombre con lo divino que *La evolución creadora* misma había dejado abierta, a la espera de un nuevo empuje metodológico-intuitivo que la figura del propio místico dibujada en *Las dos fuentes* viene a solventar.

Bergson en *Las dos fuentes*, gracias a sus concepciones ontológico-metodológicas de la mística, completa la concepción del hombre como superhombre que había mantenido en suspenso en *La evolución creadora*, pues la intuición en la que el superhombre mismo se constituye como tal no sólo es un poder creativo, sino también un amor como caridad y un vínculo del hombre con la vida, en el que la vida misma y el hombre se conjugan para dar lugar a la forma amorosa en la que Dios satisface su naturaleza consciente y creativa. Según nuestro autor la conciencia divina no es posible sino se

aprehende a sí misma a la par de que se crea en un movimiento indivisible, y por ello el motivo de la religiosidad —la propia aprehensión amorosa que la vida tiene de sí justo a través del amor que le ofrece hombre—, viene a completar y a reorientar la concepción predominantemente antropocéntrica que enarbola *La evolución creadora*.

La concepción del binomio vida-hombre como génesis de lo divino aparece como un planteamiento que se encuentra en *La evolución creadora*, pero sólo de modo virtual, y sólo hasta *Las dos fuentes*, se hace completamente manifiesta.

Bergson apunta al respecto:

Con lo que acabamos de decir, sin duda sobrepasamos las conclusiones de *La evolución creadora*. Habíamos querido permanecer tan cerca de los hechos como fuera posible. No dijimos nada que no pudiera ser confirmado un día por la biología y en espera de esta confirmación, teníamos resultados que el método filosófico, tal como nosotros lo entendemos, nos autorizaba a considerar como verdaderos. Pero aquí ya no estamos más que en el dominio de lo verosímil. Sin embargo, no dejaremos de repetir que la certeza filosófica posee grados, que apela a la intuición al mismo tiempo que al razonamiento y que si la intuición que se adhiere a la ciencia es susceptible de ser prolongada, sólo puede serlo por la intuición mística. De hecho, las conclusiones que acabamos de presentar completan de manera natural, aunque no necesaria, las de nuestros trabajos precedentes. Una energía creadora que sería amor y que querría extraer de sí misma seres dignos de ser amados, podría así sembrar así sembrar mundos cuya materialidad, en tanto que opuesta a la espiritualidad divina, expresaría simplemente la distinción entre lo que ha sido creado y aquello que crea, entre las notas yuxtapuesta de la sinfonía y la indivisible emoción que las ha dejado salir de ella [...]. Esta doble cuestión, la intuición mística la plantea y la responde al mismo tiempo. Seres destinados a amar y a ser amados han sido llamados a la existencia, y la energía creadora debe ser definida como amor. Siendo distintos de Dios, que es esta misma energía, no podrían surgir más que en un universo y es ésta la razón por la que el universo ha surgido. (DE, 1193, 272)

Bergson en *Las dos fuentes* retoma los planteamientos ontológicos de *La evolución creadora* del superhombre como principio de lo divino. La vida es impulso creativo, aliento, *physis*, (y no un puro *logos* racional), que da lugar a un superhombre divino que es conciencia y poder creativo. Sin embar-

go, Bergson en *Las dos fuentes* sobrepasa los planteamientos ontológicos de dicho texto, puesto que cierra la pinza que éste había dejado abierta respecto a la doble determinación de la intuición. La intuición es divinización de la vida en el hombre y a la vez vínculo del hombre con Dios, pues al religarse el hombre a Dios, actualiza y le devuelve a éste su rostro bajo la forma de una imagen amorosa, conciente y creativa. Para Bergson la vida y el hombre se conjugan y se penetran entre sí y, a partir del amor como caridad, dan lugar a lo divino. El amor del místico es la forma de una memoria activa en la que la vida se constituye y se manifiesta cabalmente, revelándose en un presente plenamente creativo, que no es más que una indeterminación que se traduce en una libertad y una autoconciencia actual que no encuentran relajación alguna que signifique una resistencia que opaque su despliegue.

El amor como caridad refleja la forma de una materia viva que es conciencia virtual pero que se desdobra (procesión) atravesando en un movimiento simple diversas diferencias de naturaleza, hasta actualizarse de modo completo al contraerse (conversión) en el binomio vida-hombre como génesis de Dios.

Bergson hace de la intuición mística la prolongación y la culminación de las reflexiones metodológicas sembradas a lo largo de su doctrina, para dar lugar a lo que nos parece su concepción ontológica fundamental.

Hacia un diagnóstico sobre la condición humana.

Religión estática y religión dinámica

Es justamente en el marco del binomio vida-hombre como génesis de lo divino donde Bergson sitúa su diagnóstico sobre la forma misma de una humanidad que sostiene en vilo tanto la completa actualización de su esencia, como la divinización de lo real.

El místico, al estimular la apertura de la sociedad cerrada, promueve la cabal manifestación de la vida o duración. Sin embargo, la sociedad cerrada no atiende a la llamada del místico, pues los hombres no hacen el esfuerzo para actualizar su esencia como libertad. La humanidad presenta una divinidad en estado virtual ya que cede ante las exigencias de la obligación moral

y obstaculiza el despliegue de la propia vida que en ella misma se manifiesta. El hombre mantiene en suspenso la completa divinización de su forma y vacila entre esa divinización que es también la completa plenificación de la vida, y una distensión que lo encadenaría a una esclavitud que se prolongaría indefinidamente.

Bergson realiza un diagnóstico sobre el estado de la condición humana y constata que ésta posee la forma y los medios ya sea para alcanzar una plenificación fundada en el amor como caridad, o ya sea para despeñarse en el abismo de una voluntad que no hace el esfuerzo para dar los frutos que su naturaleza implica. La sociedad cerrada oprime al individuo sujeto a la obligación moral, y esta opresión puede conducir a una asfixia total del individuo mismo que vería definitivamente negada su capacidad de autodeterminación. Es el hombre el responsable de actualizar su yo profundo como poder creativo, de dar lugar a la apertura de la sociedad cerrada y de hacer actual precisamente el binomio virtual vida-hombre como génesis de lo divino.

El hombre, al escuchar el llamado de los místicos, se enfrenta al doble reto de hacer manifiesta su forma como duración y actualizar la forma de Dios en tanto amor, conciencia y espontánea autodeterminación.

Los planteamientos ontológicos bergsonianos del binomio vida-hombre como génesis de lo divino se encuentran atravesados por una perspectiva ética en la que el completo despliegue de una realidad que es duración y poder creativo supone el ejercicio de la libertad humana: el hombre es libre y a la vez que puede alcanzar su divinización haciendo manifiesta su libertad misma, es capaz de superar la detención del proceso evolutivo que implica la sociedad cerrada, llevando así a la propia vida a su completa afirmación. Como habíamos apuntado, las esferas de la ética y la ontología se imbrican y se confunden en la doctrina de Bergson, pues la formación del carácter del hombre bajo el horizonte de la libertad, implica el cabal despliegue de la vida, y la efectiva determinación de la vida en tanto poder creativo, presenta como núcleo la divinización del hombre en el amor como caridad y en el ejercicio de su libre albedrío.

Ahora bien, es en este contexto que la línea ontológico-cultural proveniente de la confluencia del neoplatonismo y del judaísmo en el cristianismo, constituye a juicio de Bergson aquella parte más elevada de la humanidad que la coloca a ella misma frente al umbral de la plena manifestación de su propio principio vital. El cristianismo, que a los ojos de Bergson subsume, continúa y modifica profundamente al neoplatonismo y al judaísmo, resulta la cristalización de un impulso creativo que habiendo transpasado el inmovilismo de las sociedades primitivas, ha impulsado a las sociedades civilizadas hacia una creciente industrialización y tecnificación, y ha generado la plataforma adaptativa suficiente para hacer del universo una prolongación del cuerpo humano, otorgándole así al hombre mismo la oportunidad de manifestar su forma como vida y poder creativo, sin tener que atender a los penosos requerimientos de la propia adaptación.

El cristianismo es según Bergson la fuerza vital que empuja y atrae a la humanidad hacia el completo despliegue de las leyes de la dicotomía y del doble frenesí por las cuales ésta, agotando el impulso o la tendencia tecnológico-hedonista que implica la completa actualización de la función constructiva de la inteligencia, podría hacer de esta actualización no el moderno yugo que la somete al cumplimiento sensomotor de la obligación moral, sino el soporte de la efectiva manifestación de su naturaleza a partir de la intuición. Para Bergson el cristianismo aparece como el motor interior de una humanidad civilizada y moderna que sobrepasando la inercia de las sociedades primitivas, produciría una sociedad en la que el pleno desenvolvimiento de la función racional equivaldría no a un automatismo moral reforzado por el maquinismo, sino a un apoyo adaptativo que podría acoger y fomentar el despliegue de una intuición creativa que es amor como caridad.

Las sociedades primitivas que ven morir su función racional y todo poder creativo e intuitivo en la función fabuladora y la superstición; y las sociedades civilizadas medieval y moderna, que han visto la primera cómo la mística predomina sobre la razón y la segunda cómo la razón se despliega de modo cabal ocultando el despliegue de la mística (aunque impulsada interiormente por ésta); resultan los momentos por los que la vida se concentra

expresándose en el cristianismo, para impulsar la autodeterminación de la humanidad como forma divina. Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí señalan según nuestro autor cómo la aparente oposición entre las sociedades civilizadas medieval y moderna no es más que un movimiento pendular por el cual la vida actualiza todo lo que su forma supone, ampliando su indeterminación, de modo que podría hacer saltar la sociedad cerrada a la forma de la sociedad abierta y hacer manifiesta la naturaleza de la especie humana como un amor sobreabundante y gozoso.

Bergson hace de la intuición como método de conocimiento el principio para ceñir la forma de una humanidad que habiéndose cultivado a través de la historia, posee las herramientas y la condición mental no sólo para ganar una completa independencia de su medio, sino para desprenderse del semi-instintivo cumplimiento de la obligación moral y cosechar una intensificación de su forma que implicaría su completa liberación. Bergson nutre su concepción ético-ontológica del binomio vida-hombre como génesis de lo divino con una filosofía de la historia, la religión y la cultura por la que da cuenta de una humanidad que, habiendo dejado atrás a la sociedad primitiva, experimenta un progreso ontológico-cultural que desemboca en una cultura cristiano-moderno-occidental que ve en la sociedad industrial si no la condición suficiente, sí la condición necesaria para alcanzar una completa afirmación que se traduciría justamente en su divinización.

El diagnóstico sobre el estado de la humanidad que Bergson lleva a cabo en *Las dos fuentes* se funda tanto en el horizonte ético-ontológico que presenta la determinación de lo real como duración, como en el análisis de una serie de condiciones histórico-culturales en las que esta duración se expresa. De este modo, Bergson dibuja la forma de una humanidad que puede hacer de su despliegue en la sociedad industrial la palanca para completar el libre ejercicio de su voluntad, o para cerrar el grillete que perpetuaría su condición sonámbula y de crónica esclavitud.

Bergson señala que la conciencia humana, al aparecer sobre la faz de la tierra, no presentó la forma que goza en la actualidad. El despliegue de la inteligencia como función constructiva y la emergencia de la intuición en

ese entonces no habían tenido lugar, pues se limitaban a formas virtuales de una inteligencia como función fabuladora que recién se había dissociado del instinto. La inteligencia en tanto función puramente constructiva todavía no era por completo ella misma. Ésta se reducía a una mera función fabuladora, que era fuente de ilimitadas supersticiones.

La inteligencia como espacio de la representación y horizonte de la mecánica y la matemática no figuró en la forma de una conciencia humana que conocía sus albores. La inteligencia se constituyó como una función fabuladora que ocupó el lugar de lo que sería la inteligencia propiamente dicha. La vida, al romper la detención que supone la forma del instinto, cayó en una nueva detención que era una inteligencia como función fabuladora, incapaz de desplegarse como pura representación o esquematización fundada en la categoría del espacio homogéneo.

Bergson recurre a la forma cultural que muestran lo que denomina las *razas inferiores* o los pueblos *no-civilizados*, para rastrear el estado de la humanidad en su estado naciente y su articulación en la función fabuladora. Las razas inferiores, al no haber hecho ningún esfuerzo para desarrollar el carácter constructivo y puramente formal de la inteligencia, son como piezas vivientes de museo que revelan la determinación de la inteligencia misma en los pueblos primitivos bajo la forma de la función fabuladora.

Bergson ve en las “razas inferiores” la huella que permite reconstruir el paso de la vida por las sociedades primitivas y su expresión en lo que se constituye como un universo mental gobernado por una función fabuladora que da lugar a ilimitadas supersticiones:¹⁶³

Se habla mucho de una “mentalidad primitiva” que sería la que en la actualidad poseen las razas inferiores, que en otro tiempo habría sido la de la humanidad en

163 En este punto consideramos importante remitir a los lectores al extenso pie de página que aparece al final de “Recapitulación y conclusiones” de este texto, en relación a nuestra postura respecto a la concepción bergsoniana sobre los pueblos primitivos y las razas inferiores, concepción ésta que adolece de un prejuicio etnocentrista producto de una visión histórico-teleológica, que el mismo Bergson critica a lo largo de su doctrina.

general, y a la que habría que imputar la superstición. Si nos limitamos, así, a agrupar ciertos modos de pensar bajo una denominación común y a poner de manifiesto ciertas relaciones entre ellas, hacemos una obra tan útil como irreprochable: útil, en la medida en que circunscribimos un campo de estudios etnológicos y psicológicos del mayor interés; irreprochable, porque no hacemos más que comprobar la existencia de ciertas creencias y ciertas prácticas en una humanidad menos civilizada que la nuestra [...]. Sin anticipar nada sobre ellas, limitémonos a decir que la observación de los 'primitivos' plantea inevitablemente la cuestión de los orígenes psicológicos de la superstición, y que la estructura general del espíritu humano –por consiguiente, la observación del hombre actual y civilizado– parecerá que proporciona elementos suficientes para la solución del problema. (DF, 1062, 106-107)

El análisis de la estructura mental de los pueblos no-civilizados es la fuente de datos de la que Bergson se vale para rastrear el progreso que presenta la conciencia humana desde su aparición misma, hasta su expresión en las funciones de la inteligencia y la intuición. Las razas inferiores muestran según Bergson lo que fue una humanidad primitiva en la que la inteligencia no encontró su completo despliegue y se determinó como función fabuladora.

La conciencia humana, al separarse del instinto animal, no se constituyó propiamente en una inteligencia con un carácter puramente formal, sino en una función fabuladora en la que la representación se vio reducida al horizonte de la superstición y la ficción.

Para Bergson la función fabuladora, al ser producto del proceso evolutivo, necesariamente se determinó como tal al ser un mecanismo adaptativo que buscó asegurar la forma de la especie humana frente a su medio. La fabulación se constituye como instrumento para garantizar la determinación del cuerpo como centro de acción, pues fue resultado de un impulso vital que pugna por afirmarse indefinidamente, venciendo la resistencia que la materia presenta.

Bergson critica todo análisis de la conciencia que desconozca la función adaptativa de las estructuras en las que se manifiesta. La vida busca someter a la materia que se le opone y en ese sentido cualquier expresión suya –la función fabuladora que muestran los pueblos no-civilizados–, muestra una intencionalidad que refleja la propia afirmación de la vida.

El carácter fabulador propio de la inteligencia en las “razas inferiores” y del hombre primitivo, se determina como un dispositivo psicológico-adaptativo vuelto a garantizar el lugar del hombre en el proceso de la evolución:

Ahora bien, ¿por qué agrupar cosas tan diferentes, por qué darles el mismo nombre y sugerir así la idea de que hay un parentesco entre ellas? Únicamente por comodidad en el uso del lenguaje y por la razón negativa de que estas diversas concepciones no son ni percepción, ni memoria, ni trabajo lógico del espíritu. Convengamos, pues, en poner aparte las representaciones fantásticas y llamemos ‘fabulación’ o ‘ficción’ al acto que las origina, con lo que daremos un primer paso hacia la solución del problema. Subrayemos ahora que la psicología, cuando descompone la actividad del espíritu en operaciones, no se ocupa lo suficiente de saber para qué sirve cada una de ellas, y es justamente por eso por lo que la subdivisión resulta con demasiada frecuencia insuficiente o artificial. El hombre puede, sin duda, soñar o filosofar, pero ante todo tiene que vivir: nadie pone en duda que nuestra estructura psicológica tiende a satisfacer la necesidad de conservar y desarrollar la vida individual y social. (DF. 1062, 106)

La función fabuladora, a pesar de que no representa la forma de una inteligencia que se despliega como función constructiva, resulta la manifestación de una conciencia que busca asegurar la determinación del cuerpo como centro de acción. Al igual que la aprehensión de las cualidades notables o el instinto, la función fabuladora es una función adaptativa, cuyo estudio no resulta en absoluto desdeñable para asir el progreso de la conciencia humana en tanto expresión de la vida o duración.

El hombre, recién al hacer su aparición en el proceso evolutivo, presentó una función fabuladora a partir de la cual logró garantizar la reafirmación de su forma frente al medio en el que se tuvo que desenvolver.

Estos planteamientos se hacen patentes cuando Bergson da cuenta de la *religión estática*, la cual resulta la expresión simbólica fundamental de los pueblos primitivos.

La religión estática pone de relieve que la función fabuladora, al constituirse como una inteligencia en estado virtual, muestra un carácter alucinatorio y compensatorio que la hace viable frente a su inexperiencia ante el mundo mismo que busca dominar, y ante los excesos que paradójicamente se pudieran derivar de ella misma justamente en tanto una incipiente fun-

ción racional, que resultara la vía de manifestación de un egoísmo o iniciativa individual, que supusiera un peligro para la estructura jerárquica de la sociedad cerrada.

La inteligencia como función fabuladora es principio de una religión estática en la que la inteligencia misma, a la vez que se contentó y se sostuvo a sí misma con vívidas alucinaciones que 'explicaron' a un mundo que en realidad no fue capaz de instrumentalizar, veló por una completa sujeción del individuo a la sociedad, negando todo lo que de su propia forma como naciente inteligencia pudiera resultar pernicioso para ésta.

El espacio de la representación en los hombres primitivos se traduce en la fabulación para hacer de la propia inteligencia no un disolvente racional de la estructura social, sino una religión estática que simultáneamente genera una imagen 'inteligible' del mundo, promueve el cumplimiento sensoriomotor del todo de la obligación.

Fuerzas naturales más o menos personificadas, espíritus o dioses, a la vez que prohíben, vigilan y castigan consiguiendo que la inteligencia del individuo no atente contra la estructura jerárquica y guerrera por la que la sociedad cerrada asegura su atención a la vida, ayudan al hombre a 'explicar' y 'dominar' un mundo que en realidad resulta rebelde a sus deseos. Los dioses y los espíritus del hombre primitivo, al ser resultado de la función fabuladora, tejen una religión estática por la que se garantiza el cumplimiento del deber moral y en la que la inteligencia misma encuentra las fabulaciones con las cuales satisface su embrionaria y precaria función constructiva.¹⁶⁴

164 Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, pp. 189-190: "El comienzo de la sabiduría, es superar el instinto a base de inteligencia; pero el fin de la sabiduría, es regresar ésta y negar lo que ella niega, como en la moral estática, al suscitar un trabajo de fabulación. Pero lo más curioso es que el remedio viene de la inteligencia misma de la que se trata de reprimir la turbulencia: es la inteligencia la que imita el instinto social, y es aun la inteligencia que imita con sus supersticiones la experiencia rebelde. De ahí un sistema de ficciones que contraría la percepción verdadera y su lógica interna: la mitología, como el sueño, como el instinto, como la demencia, posee por naturaleza una cierta lógica feroz, una suerte de coherencia en lo absurdo que favorece la proliferación de fantasmas [...]. Así, se recortan poco a poco en la imaginación de los hombres dioses personales con formas claramente diseñadas; las primeras potencias mágicas de las que se invoca

En cuanto al poder coercitivo que presenta la religión estática fundada en la función fabuladora, Bergson apunta que éste se hace efectivo cuando las imágenes-recuerdos en las que se articula la memoria pura devienen nítidas impresiones, colocándose como el principio que, mediante la promoción de afecciones diversas, consigue la ciega satisfacción de la obligación moral.

La función fabuladora supone un proceso de reconocimiento en el que la memoria pura da lugar no a un sano circuito percepción-afección-reacción que genera indeterminación y reacciones inéditas, sino sólo una serie de imágenes-recuerdo que toman el lugar de las propias imágenes-percepción, suplantándolas, desatando una serie de imágenes-afección que castran la afirmación de toda acción individual reforzada por una naciente inteligencia y sólo actualizan los hábitos que precipitan el cumplimiento del todo de la obligación.

Según Bergson la fabulación es una imagen-recuerdo que deviene una vívida imagen-percepción, brindándole así a la inteligencia el estímulo por el que ésta promueve el cumplimiento reflejo de la ley moral:

La verdad es que la inteligencia aconsejará, ante todo, el egoísmo, y en esa dirección se precipitará el ser inteligente si nada lo detiene. Pero he aquí que la naturaleza vela. Hace un momento vimos que, delante de la reja abierta, había surgido un guarda que impedía la entrada y rechazaba al transgresor de la prohibición. Aquí será un dios protector de la ciudad el que prohibirá, amenazará, reprimirá. En efecto, la inteligencia se rige por percepciones presentes, o por esos residuos más o menos llenos de imágenes perceptivas que se llaman recuerdos. Como el instinto no existe más que en estado de huella o virtualidad, y como no tiene la suficiente fuerza como para provocar actos o impedirlos, tendrá que suscitar una percepción ilusoria o al menos una falsificación del recuerdo lo bastante precisa y sorprendente como para que la inteligencia se determine por ella. *Considerada desde este punto de vista, la religión es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra al poder disolvente de la inteligencia.* (DF, 1078, 126)

La religión estática se funda en una función fabuladora que hace de las imágenes-recuerdo del sujeto vivaces imágenes-percepción o alucinaciones

la asistencia no son cosa ni persona: a estas representaciones equívocas, a estas 'presencias eficaces' la mitología las sustituye enseguida con figuras móviles que tienen un nombre, un cuerpo, atributos. La religión estática ha nacido".

que sustituyen la percepción presente, cortan de tajo toda manifestación de la inteligencia misma que pudiera atentar contra la sociedad y promueven más bien una conducta sensomotora acorde con las exigencias del todo de la obligación. La inteligencia como función fabuladora es el principio constitutivo de las sociedades primitivas y su articulación en la religión estática, pues ésta inhibe el poder constructivo de la inteligencia negando cualquier predominio del individuo sobre la sociedad, y garantiza en cambio la ciega asunción del deber moral y su condensación en hábitos diversos.

La función fabuladora aparece como instrumento adaptativo y por ello da lugar a una religión estática en la que la superstición y la creencia en espíritus y dioses, a la vez que castran a una inteligencia que pudiera atentar contra la estructura de la sociedad cerrada, aseguran la automática inserción del individuo en la misma.

Ahora bien, en cuanto al carácter compensatorio de la función fabuladora, Bergson señala que ésta hace de sus ficciones el soporte con el que sostiene a la inteligencia misma ante un mundo que se le revela caprichoso y hostil, y que sin embargo está llamada a explicar y a manipular.

La función fabuladora, en tanto producto de una inteligencia que no ha alcanzado su carácter puramente formal, brinda diversas nociones-ficción sobre ilimitados hechos que sobrepasan su forma. Los fenómenos de la naturaleza, múltiples fenómenos psicológicos y sociales, prácticamente cualquier acontecimiento, resultan hechos que rebasan la forma de la inteligencia y ante los cuales ésta tiene que responder con una serie de representaciones alucinatorias que hacen viable su forma en tanto instrumento adaptativo.

Como decíamos, según Bergson la función fabuladora, al ser ella misma expresión de un impulso vital que busca instrumentalizar a la materia que se le opone, hace de sus ficciones explicaciones que son el principio de un incipiente dominio del hombre sobre el mundo. Dioses, espíritus benignos o maléficos, etc., se constituyen como deslumbrantes ficciones a partir de las cuales la función fabuladora cree explicar y dominar un universo que en realidad no se somete a la voluntad del individuo.

Bergson se refiere a la muerte como el hecho que quizá desafía con mayor fuerza a la inteligencia y por la cual ésta genera una religión en la que los muertos ocupan el lugar de los dioses, de modo que obtiene un horizonte explicativo que la compensa no sólo ante su incapacidad de dar cabal cuenta de diversos fenómenos, sino también ante la contundente negación de la vida que supone la irreparable pérdida del propio cuerpo que busca sostener:

No es menos cierto que la certeza de morir, surgida con la reflexión en un mundo de seres vivos que estaba hecho para no pensar más que en vivir, contraría la intención de la naturaleza. Ésta va a tropezar con el obstáculo que resulta haber colocado en su propio camino, pero inmediatamente lo levanta. A la idea de que la muerte es inevitable opone la imagen de una continuación de la vida después de la muerte; esta imagen, lanzada por ella en el campo de la inteligencia en el que se acaba de instalar la idea, vuelve a poner las cosas en orden; la neutralización de la idea por la imagen manifiesta entonces el equilibrio mismo de la naturaleza, que se contiene para no resbalar. Así pues, nos encontramos ante el juego por completo peculiar de imágenes e ideas que nos ha parecido que caracteriza a la religión en sus orígenes. *Considerada desde este segundo punto de vista, la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte.* (DF, 1086, 136)

La inmortalidad del alma y la formación de los dioses a partir de los muertos, son para Bergson expresiones características de una inteligencia que se constituye como función fabuladora para ganar su viabilidad como instrumento adaptativo, pues el hecho mismo de la inevitabilidad de la muerte niega la determinación del cuerpo en tanto centro de acción, y es sólo mediante estas ficciones que la propia inteligencia reestablece esta determinación y promueve la consiguiente atención a la vida.

La religión estática es resultado de una función fabuladora que brinda una serie de imágenes compensatorias que contribuyen a sostener el naciente poder constructivo y explicativo de la inteligencia. La inteligencia, al no poder dar cuenta de manera cabal del mundo al que se enfrenta, sustituye al mundo mismo con una serie de deidades-ficción que se 'ajustan' a la voluntad del individuo.

La inteligencia en los inicios de la humanidad aparece como una mera función fabuladora que da lugar a múltiples espíritus y dioses que resultan el principio explicativo del mundo, pues la inteligencia misma no se ha ganado como un puro espacio homogéneo que coloca a la mecánica y a la matemática como expresión de un conocimiento eficaz articulado en un puro carácter formal.

Carácter coercitivo y compensatorio se constituyen como momentos del despliegue simple de una religión estática que se funda en la función fabuladora y busca asegurar la forma de la especie humana. Fuerzas naturales más o menos personificadas, espíritus y dioses de diversa factura, a la vez que brindan una imagen 'inteligible' del mundo, posibilitando asimismo su 'manipulación', prescriben normas y castigan, garantizando la completa adhesión de los hombres a las estructuras que promueve el todo de la obligación. La religión estática es el universo simbólico-adaptativo en el que se expresa la inteligencia como función fabuladora e instinto virtual, la cual da lugar a una sociedad por completo cerrada en la que no hay espacio para acción individual alguna.

Por ello, constata Bergson, a pesar de que la religión estática se ha constituido como una abigarrada red de supersticiones y prácticas irracionales, ha acompañado a la humanidad desde su nacimiento, pues la humanidad misma, en tanto sociedad cerrada, ha visto en ella el soporte simbólico adecuado para promover la atención a la vida. La humanidad siempre ha presentado una religión ya que ésta ha sido la expresión de un instinto virtual que aparece como la vía que la vida tomó recién al separarse del instinto, para afirmarse como ímpetu creativo.

Antes que desarrollar otras expresiones culturales, el hombre se ha cubierto con el estridente e irracional manto de la religión, el cual ha sido el apoyo para alcanzar la consolidación de la especie en el marco del proceso evolutivo.

En este sentido Bergson apunta:

El espectáculo de lo que han sido las religiones, y algunas son todavía, es bien humillante para la inteligencia humana. ¡Que tejido de aberraciones! Por más que la experiencia diga que 'es falso' y el razonamiento que 'es absurdo', no por ello deja la

humanidad de mantenerse aferrada al absurdo y al error. ¡Y si al menos se quedara ahí! Pero se ha visto a la religión prescribir la inmoralidad, imponer la realización de actos criminales. Cuanto más grosera, más lugar ocupa materialmente en la vida de un pueblo. Lo que más tarde deberá compartir con la ciencia, al arte, la filosofía, lo exige y lo obtiene en un principio sólo para sí. Hay motivos para sorprenderse de que hayamos empezado definiendo al hombre como un ser inteligente.

Nuestro asombro crece cuando vemos que la superstición más baja ha sido durante tanto tiempo un hecho universal y, por lo demás, aún perdura. Encontramos en el pasado, incluso podríamos encontrar hoy sociedades humanas que no tienen ciencia, ni arte, ni filosofía, pero jamás hubo sociedades sin religión. (DF, 1061, 105)

Las alucinaciones y ficciones en las que se expresan las imágenes-representación de la función fabuladora, han dado lugar a una religión estática que vela tanto por la conservación de la sociedad mediante el sometimiento del individuo a la obligación moral, como por compensar la vocación explicativa y utilitaria de la inteligencia misma cuando ésta se encuentra apenas en una fase prefigurativa. La humanidad nació con la religión estática entre los brazos, pues dicha religión le otorgó a la humanidad misma la estructura mental suficiente tanto para articular a la sociedad como un conjunto de organismos coordinados y supeditados entre sí, como para sostener el lento y penoso despliegue de una inteligencia que empezaba apenas a cobrar su rostro como función constructiva.

A diferencia de otras manifestaciones culturales, la religión es tan vieja como el hombre, pues ésta fue la forma en la que la inteligencia se articuló al disociarse del instinto tanto para asegurar la determinación del cuerpo como centro de acción, como para garantizar el sostenimiento de la propia especie humana.

Sociedad cerrada y religión estática se confunden en la forma de una humanidad que conoce su emergencia en el proceso de la evolución y busca asegurar la atención a la vida a partir de una inteligencia que se determina no sólo como instinto virtual, sino también como función fabuladora.¹⁶⁵

165 Cfr., Jacques Étienne, "Bergson y la idea de causalidad", p. 605: "La religión estática es puramente funcional, ella nace de una reacción vital del grupo contra los peligros que amenazan

En este contexto, Bergson señala que la religión estática, a pesar de que ha sufrido una gran complicación a través del proceso adaptativo de las sociedades primitivas, no ha dado lugar a creación ni a progreso efectivo algunos, pues su despliegue mismo sólo refleja el movimiento de una inteligencia que se pierde en la repetición propia no de un carácter puramente formal, sino justo de una función fabuladora que sustituye la inferencia lógica, por un juego caprichoso e irracional de ilimitadas supersticiones, estimulado por las exigencias que plantea la propia adaptación.

Bergson se vale del análisis de los pueblos 'no-civilizados' o las 'razas inferiores' que viven en la actualidad para constatar la forma repetitiva y estéril de una función fabuladora que por sí misma no puede dar lugar a una inteligencia que se despliega como función puramente constructiva, ni mucho menos a una intuición que es poder creativo. Los pueblos no-civilizados revelan el destino de una función fabuladora que hace de su manifestación una complicación ilimitada que no presenta ningún progreso cualitativo, que la haga diferenciarse radicalmente de sus orígenes en los pueblos primitivos.

su cohesión; esta reacción toma la forma de una fabulación, de una creación imaginaria [...]. La causalidad aquí es el sobresalto de querer vivir de un grupo particular, su reacción cuasi instintiva, su apoyo natural, su defensa espontánea. El grupo se afirma y se defiende en cada uno de sus miembros gracias a fabulaciones útiles”.

Asimismo, cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 61: “Tal es la génesis compleja del Dios de las religiones, que nos conduce a ese todo de lo divino, susceptible de dispersarse en dioses múltiples y de refractarse en un Dios único. Para marcar bien la originalidad de la aportación bergsoniana, recordemos los tres niveles de su análisis. Hay primero una teoría de la proyección, por la que el hombre pone en las cosas unos análogos de su voluntad y de sus intenciones bajo la forma de presencias eficaces [...]. Pero para Bergson la proyección no puede ser la última palabra; es por sí misma ininteligible. Tiene su razón de ser en la fabulación, poder de forjar contra-realidades, fantasmas a los que se prestan fe como a percepciones, extraño poder de alucinarse uno mismo. Finalmente, a un tercer nivel, hay que explicar esta función fabuladora: ‘se ha dado razón de la existencia de una función cuando se ha mostrado cómo y por qué ésta es necesaria para la vida’. Todo encuentra su razón en el doble movimiento de la vida. Si la inteligencia divide a los hombres y disuelve la especie humana, hay que hallar el medio de reunirlos en esas cuasi especies que son las tribus, las ciudades, las naciones. Llamemos nacionalización del hombre a esta exigencia vital”.

Los pueblos no-civilizados según nuestro autor señalan los límites de una función fabuladora que, al no presentar la fuerza y la tensión creativa para dar a luz a la inteligencia propiamente dicha, se queda estancada desplegándose en un movimiento circular que más bien constituye una inmovilidad y una detención del proceso evolutivo:

Sin profundizar todavía en este aspecto, señalemos que el espíritu humano puede estar en lo verdadero o en lo falso, pero tanto en un caso como en otro, cualquiera que sea la dirección en la que se haya encaminado, avanza siempre hacia adelante: de consecuencia en consecuencia, de análisis en análisis, se hunde cada vez más en el error o bien se abre completamente a la verdad. No conocemos más que una humanidad ya evolucionada, pues los 'primitivos' que observamos en la actualidad son tan viejos como nosotros, y los documentos sobre los que trabaja la historia de las religiones pertenecen a un pasado relativamente reciente. La inmensa variedad de creencias de las que tenemos noticia es, por tanto, resultado de una larga proliferación. De su carácter absurdo o extraño se puede, sin duda, extraer una cierta orientación hacia la comprensión de lo extraño o absurdo en la evolución de una cierta función del espíritu; pero estos caracteres probablemente están tan acentuados sólo porque su marcha se ha prolongado tanto [...]

El estudio de los no-civilizados no sería menos valioso. Lo hemos dicho y nunca lo repetiremos demasiado: están tan lejos de sus orígenes como nosotros, pero han inventado menos. Por tanto, han tenido que multiplicar las aplicaciones, exagerar, caricaturizar; en fin, deformar en lugar de transformar radicalmente. (DF, 1067, 113 y 1112, 169)

La religión estática aparece como un movimiento repetitivo de fabulación que encuentra su sentido al garantizar el sostenimiento de la sociedad cerrada. Este movimiento muestra una complicación creciente, y sin embargo no genera ninguna creación, pues sólo produce una serie de formas que, aunque no son previsibles, jamás salen del estrecho dominio al que apunta ya sea el todo de la obligación, o ya sea el carácter compensatorio que sostiene a la inteligencia en tanto incipiente función explicativa y constructiva. La función fabuladora se complica a medida que se despliega y, a pesar de ello, no constituye más que un mero movimiento repetitivo que reafirma a la religión estática en tanto horizonte simbólico-adaptativo que determina y hace viable

a la sociedad primitiva. La función fabuladora no genera un movimiento creativo que haga posible la emergencia de la inteligencia propiamente dicha; y según Bergson la estructura mental de las sociedades no-civilizadas inmovilizadas por la superstición es la consecuencia y la prueba natural de ello.

Así como la inteligencia resulta una detención del proceso evolutivo cuando se mira a la luz de la intuición, la función fabuladora es también una detención cuando se ve desde el horizonte de una inteligencia actualizada. Tanto la fabulación como la inteligencia constituyen instrumentos de adaptación, ambas dan pie al cumplimiento de la obligación moral, pero la fabulación es mucho menos eficaz que la propia inteligencia, pues a partir de la serie de ficciones en las que se expresa, no logra una completa afirmación del cuerpo precisamente como centro de acción.

Es con fundamento en estas concepciones que Bergson obtiene un hilo conductor que le permite seguir la forma de múltiples presentaciones de la religión estática a través del despliegue cultural de los pueblos primitivos. Estas presentaciones difieren entre sí no en cuanto a su orientación adaptativa, sino sólo en cuanto al nivel de complejidad que muestran, producto de la repetición de la propia función fabuladora que es su principio constitutivo.

Bergson puede rastrear la génesis y la forma de manifestaciones muy elaboradas propias de la religión estática —como la mitología— y señalar su esencial parentesco con sistemas simbólicos más simples, pues entre éstos no hay una diferencia de naturaleza, sino más bien de grado. Bergson se vale de la concepción del despliegue de la función fabuladora como repetición y complicación creciente, para dar cuenta de la continuidad que presentan diversas manifestaciones de una religión estática que alcanza niveles sumamente elevados de elaboración, pero que jamás modifica radicalmente su forma en tanto serie de representaciones alucinatorias que compensan la precariedad de la función constructiva de la inteligencia y aseguran también la completa sujeción del individuo a las exigencias morales de la sociedad cerrada.

La religión estática se despliega generando prohibiciones y explicaciones cada vez más complejas en la medida que se desarrolla a través del proceso adaptativo encarnado por los pueblos primitivos. La religión está-

tica, al ser esencialmente repetición, hace de su movimiento una creciente complicación superficial que no es más que la redundante afirmación de la función fabuladora.

Simplees espíritus que resultan fuerzas naturales, muertos deificados, panteones familiares y mitologías de gran colorido, se constituyen como momentos que muestran el movimiento en círculos en el que se articula la función fabuladora.

Ahora, dados los límites de este trabajo, no cabe revisar el detallado análisis que Bergson realiza de las diferentes expresiones culturales en las que se manifiesta la religión estática, ni de los avatares como conquistas, migraciones y diversos procesos de transculturación entre los pueblos primitivos que aceleran y condicionan de manera importante su dinámica de creciente complicación. Aquí sólo nos referiremos al abanico de términos *maná*, *totem*, *tabú* y magia, los cuales nos parece que fijan un marco suficiente tanto para ejemplificar la forma de la propia religión estática, como para iluminar la acción de la intuición que se expresa en ella misma y la moviliza interiormente, promoviendo así no sólo la actualización de la función constructiva de la inteligencia —que da lugar al conocimiento científico—, sino también la articulación de la sociedad en la *religión dinámica* y la consiguiente religazón de ésta con su propio principio vital.

Maná, *totem*, *tabú* y magia aparecen como expresiones peculiares de la religión estática que, por un fenómeno de contraste, dan realce a la génesis de una inteligencia y una religión dinámica que se hacen posibles gracias a una intuición que va más allá de todo imperativo moral y da lugar a la sociedad que se abre.

Bergson apunta que el *tabú* actúa como una prohibición producto de la función fabuladora que vincula al individuo a la sociedad, no únicamente por la restricción concreta de aquello que pudiera dañar a la sociedad misma, sino por el hecho de imponer justamente una restricción que supone el completo sometimiento del individuo al cumplimiento del deber moral. El *tabú* hace del objeto de la prohibición un objeto 'sagrado' y 'peligroso', de modo que a la vez que compromete, satisface y limita la facultad explicativa de la inteligencia,

exige una completa obediencia por parte del individuo a las normas dictadas por la sociedad, que se traduce en un fortalecimiento de la misma.

En la religión estática no hay lugar para la acción individual y el *tabú* actúa como garante de esta característica fundamental de dicha religión que promueve la determinación de la sociedad primitiva como sociedad cerrada.

En este sentido Bergson apunta:

Se aprecia, pues, en qué medida podemos tener por absolutamente primitiva la noción de *tabú* que encontramos en los primitivos actuales. Suponiendo que esa noción haya aparecido tal cual en una humanidad recién salida de las manos de la naturaleza, no se aplicaba a las mismas cosas ni probablemente a tantas cosas. Cada *tabú* debió ser una prohibición en la que la sociedad hallaba un interés definido. Irracional desde el punto de vista del individuo, puesto que detenía de golpe actos inteligentes sin dirigirse a la inteligencia, era racional en tanto que ventajoso para la sociedad y la especie. Es así como, por ejemplo, las relaciones sexuales han podido ser útilmente reguladas por *tabúes*. (DE, 1083, 33)

El *tabú* se constituye como una fabulación propia de la religión estática que inhibe toda iniciativa individual, pues condensa una prohibición que el sujeto asume con la fuerza de las afecciones que suscita la representación de una divinidad severa y vengadora. El *tabú* gana una completa inserción del individuo a la sociedad cerrada, ya que genera en éste el dócil asentimiento de una serie de prohibiciones que a la vez que satisfacen el carácter explicativo de su inteligencia, niegan toda aquella acción que fuera reflejo de un proceso de voluntaria autodeterminación.

El *tabú* es una prohibición que al poseer el respaldo de una función fabuladora, consigue el mantenimiento de la sociedad cerrada y su articulación en la religión estática.

Ahora bien, el *tabú* generalmente encuentra su sentido en el dominio circunscrito por un *totem*, el cual es el vínculo concreto del espíritu de los hombres a su comunidad y de la comunidad a lo que resulta el *maná* o el espíritu universal. El *totem* aparece como un principio que sujeta a los individuos a una sociedad o clan determinado, pues les brinda una participación en el *maná* que no sólo los nutre y los anima a ellos mismos, sino también a

la propia sociedad y al conjunto de fuerzas y deidades de la naturaleza. *Maná* y *totem* resultan fabulaciones que brindan al individuo una 'explicación' de su papel en la sociedad y en el mundo, y a la vez resultan el horizonte en el que cobran sentido una serie de prohibiciones o *tabúes* que garantizan la sujeción de éste a la propia sociedad.

Maná, *totem* y *tabú* se anudan y reflejan la forma de una religión estática que genera un doble vínculo coercitivo y 'explicativo' del sujeto a una sociedad primitiva que hace de la fabulación el principio de su afirmación.

En relación a este tópico Bergson subraya:

Esta tendencia [la función fabuladora] desemboca en la representación de una fuerza difundida en la totalidad de la naturaleza y que se distribuye entre los objetos y seres individuales. La ciencia de las religiones la considera generalmente como algo primitivo. Se nos habla del *Maná* de los polinesios, cuyo equivalente aparece bajo nombres diversos como *wakanda* de los Sioux, *orenda* entre los Iroqueses, *pantag* entre los Malayos, etc. Según unos, el *maná* sería un principio universal de vida y constituiría, hablando en nuestro lenguaje, la sustancia de las almas. Para otros, sería más bien una fuerza añadida que el alma, como cualquier otra cosa, podría captar, pero que no le pertenecería de modo esencial. Durkheim, que parece defender la primera hipótesis, pretende que el *maná* proporciona al principio totémico en cuya comunión participan los miembros del clan; por su parte, al alma sería una individualización directa del *totem* y participaría del *maná* por medio de este intermediario. (DF, 1089, 140)

Maná, *totem* y *tabú* resultan expresiones complementarias de una función fabuladora que a la vez que se constituye como mecanismo compensatorio de una inteligencia que 'da cuenta' del lugar del individuo en el universo, se caracteriza como un instinto virtual que genera una completa inserción del propio individuo en el orden social. El *maná*, el *totem* y el *tabú*, mientras señalan al sujeto 'la razón de ser' de su propia vida como siendo en la sociedad que lo hace participar en el espíritu universal resultan, el marco en el que se prescriben una serie de prohibiciones que castran toda acción inteligente e individual que pudiera dañar a la sociedad misma.

Según Bergson las ficciones del *maná*, del *totem* y del *tabú* cumplen una doble función 'explicativa' y coercitiva que hace viable a la inteligencia en tanto mecanismo adaptativo.

Junto a estas reflexiones, Bergson apunta que la magia constituye un resultado característico de la función fabuladora que como incipiente inteligencia busca dominar a la naturaleza para ponerla al servicio del hombre. Magia y religión estática se interpenetran y se confunden pues son manifestaciones de una función fabuladora que se vale de la acción de dioses para dominar a las fuerzas naturales. La magia aparece como aspecto peculiar de la religión estática que se apoya en una serie de imágenes alucinatorias precisamente para compensar el ejercicio de una inteligencia que no ha alcanzado su estructura puramente formal y su completa capacidad constructiva. La magia se confunde con la religión estática, pues ve en el favor de los dioses o en la manipulación del maná el principio de la acción del hombre sobre la naturaleza y otros espíritus.

Religión estática y magia aparecen como manifestaciones de una fabulación que apuntala y limita la emergencia de la inteligencia, pues la hace contentarse con un falso dominio de sus objetos fundado en un encadenamiento de nítidas imágenes-ficción.

Bergson subraya estas concepciones al señalar que la ciencia y la magia aparecen como expresiones diametralmente opuestas derivadas del ejercicio de la razón, ya que mientras la primera muestra la forma de ésta en tanto un despliegue de carácter puramente formal que da lugar a la mecánica y a la matemática, la segunda ocupa el espacio de la representación con sendas supersticiones. La ciencia es producto de una categoría del espacio que busca extraer de los objetos las estructuras que facilitan su dominio. La magia se pierde en una creciente complicación de imágenes alucinatorias que sustituyen a los objetos mismos y sólo producen una serie de afecciones sensomotoras y reacciones repetitivas mediante las que la voluntad humana, 'comprando' el favor de los dioses, pretende vana e ilusoriamente depositar algo de sí misma en los propios objetos para obtener su gobierno y conseguir su manipulación.

Nuestro autor señala que la función fabuladora da lugar a un universo simbólico en el que el cabal dominio de la naturaleza en el que se expresa el conocimiento científico, se ve negado por una magia que carece de una eficaz capacidad constructiva:

Al estudiar entonces a los no-civilizados, verificamos lo observado en nosotros mismos; pero la creencia está aquí hinchada, exagerada, multiplicada: en lugar de retroceder, como lo ha hecho en el civilizado ante los progresos de la ciencia, invade la zona reservada a la acción mecánica y se sobrepone a algunas actividades que deberían excluirla. Aquí llegamos a un punto esencial. Se ha dicho que la religión ha comenzado por la magia. Se ha visto también en la magia un antecedente de la ciencia. Ahora bien, si nos atenemos a la psicología, como acabamos de hacer, si reconstruimos mediante un esfuerzo de introspección la reacción natural del hombre a su percepción de las cosas, nos encontramos con que la magia y la religión se sostienen una a otra, y que nada hay de común entre la magia y la ciencia [...]

Nos parece, por tanto, que la magia se resuelve en dos elementos: el deseo de actuar sobre algo, sea lo que sea, incluso sobre algo que no puede alcanzarse, y la idea de que las cosas están cargadas o se dejan cargar de lo que llamaríamos un fluido humano. Hay que remitirse al primer punto para comparar entre sí la magia y la ciencia, y al segundo para relacionar la magia con la religión. (DE, 1114, 171 y 1119, 178)

La magia se determina como elemento compensatorio de una inteligencia que al no poder proyectar sus objetos en el fondo del espacio para posibilitar su instrumentalización, se satisface tan sólo con un encadenamiento de imágenes-ficción. Estas imágenes-ficción, recuerdos-percepción o alucinaciones se enmarcan en una religión estática que hace de la voluntad y el favor de los dioses el respaldo de la actividad humana. La magia es para Bergson una función fabuladora que ha ganado su despliegue minando la emergencia de la inteligencia como órgano adaptativo. La magia es resultado de una inteligencia en estado virtual que no posee el ímpetu necesario para desarrollarse bajo la pura categoría del espacio homogéneo.

Entre la magia y la ciencia hay toda la distancia entre lo virtual y lo actual, entre la repetición y la creación, aunque tengan un principio adaptativo común, y busquen por igual asegurar la determinación del cuerpo como centro de acción.

Para Bergson la función fabuladora en la que se articulan las sociedades primitivas, no obstante que supera la forma del instinto, da lugar a una detención en el proceso evolutivo, pues no posee la fuerza suficiente para promover la efectiva actualización de la inteligencia. Las sociedades primitivas no han podido hacer patente la cabal aparición de la función racional

y tampoco han brindado a la humanidad una intuición que implique la efectiva afirmación de su principio vital. Por el contrario, al hacer de su despliegue epistemológico-adaptativo una mera complicación del trabajo de la función fabuladora, se han encaminado hacia un inmovilismo crónico que apunta hacia su propia degeneración. La magia no posee futuro y cuando se ha quedado encerrada en sí misma en las “razas inferiores” y en los pueblos no-civilizados sin ceder su lugar a la emergencia de la ciencia, ha conducido a una serie de aberraciones que son reflejo de una voluntad que no se ha afirmado por completo y se ha visto envenenada justamente por los resultados de su propia lasitud.

Bergson ve en la insuficiencia vital de las “razas inferiores” el principio de una rigidez de conciencia que les ha impedido seguir la voz de los místicos que la vida accidentalmente les haya podido ofrecer (por una mera disfunción adaptativa y no por un esfuerzo de voluntad que estos mismos hombres hayan podido llevar a cabo), de modo que se han visto condenadas a un ostracismo y a un inmovilismo que se traduce en un callejón sin salida en el que se estrella el proceso de la evolución. La vida en los pueblos primitivos según nuestro autor ha encontrado un obstáculo insalvable, puesto que éstos no han presentado el esfuerzo para dar lugar a una inteligencia que actualiza su carácter formal, sino que se ha contentado con la repetición que supone la mera función fabuladora:

Su resistencia instintiva a las innovaciones es buena prueba de ello. La inercia de la humanidad nunca ha cedido más que ante el empuje del genio. En pocas palabras, la ciencia exige un doble esfuerzo, el de algunos hombres para encontrar lo nuevo y el de todos los demás para recibirlo y adaptarse a ello. Una sociedad puede ser considerada civilizada desde el momento en que se encuentran en ella al mismo tiempo esas iniciativas y esa docilidad. La segunda condición, es, desde luego, más difícil que cumplir que la primera. Lo que ha faltado a los no-civilizados no es probablemente el hombre superior (pues no vemos por qué la naturaleza no habría podido tener siempre y en todas partes estas afortunadas distracciones), sino más bien el dar ocasión a ese hombre de mostrar su superioridad, la disposición de otros a seguirle. Cuando una sociedad que haya entrado ya en la vía de la civilización, la perspectiva de un simple crecimiento del bienestar sin duda puede ser suficiente para vencer su rutina [...]. Las sociedades que han permanecido más o menos ‘primitivas’ son pro-

blemente las que no han tenido vecinos y, más en general, las que han tenido una vida demasiado fácil, por lo que no tuvieron que hacer el esfuerzo inicial. Después fue demasiado tarde: esa sociedad no podía avanzar, incluso aunque hubiera querido, porque estaba intoxicada por los productos de su pereza. Estos productos son precisamente las prácticas de la magia, al menos en lo que tienen de sobreabundante y absorbente, pues la magia es lo contrario de la ciencia. (DF, 1120, 179-180)

Las razas inferiores o los pueblos no-civilizados hacen manifiesta la estructura mental de los pueblos primitivos que carecieron de la indeterminación de la memoria y del poder creativo para romper con la detención del proceso evolutivo que representó la magia y la religión estática. Los pueblos primitivos, a pesar de haber superado la función adaptativa del instinto, cayeron en el pozo que constituye una inteligencia que se vio complacida únicamente al garantizar de modo precario –mediante una serie de supersticiones– la atención a la vida, y que no fue capaz de dar lugar a la función racional propiamente dicha, fuente de la ciencia y de una efectiva afirmación del cuerpo en el proceso de la adaptación.

Según Bergson el despliegue de la magia en el marco de la religión estática constituyó solamente un movimiento repetitivo que se tradujo en una creciente degradación ontológico-cultural que alejó a los pueblos primitivos definitivamente de la actividad racional y su manifestación en el conocimiento científico.

La inteligencia como principio de la ciencia sólo tiene lugar cuando la conciencia, por un esfuerzo de voluntad y concentración, deja atrás su determinación como principio de la fabulación. La inteligencia como función constructora es una inteligencia que se ha hecho completamente actual, rebasando interiormente a la fabulación misma que resulta la resistencia que impide su despliegue. La ciencia, que es resultado del completo desarrollo de la inteligencia, se actualiza como una tensión constante que impide a la conciencia humana relajarse y recaer en la magia y la superstición.

Bergson apunta que la génesis del carácter formal y constructivo de la inteligencia se da en el seno de una conciencia que acoge también a la propia función fabuladora, de modo que ambas constituyen un mixto que

se traduce en el mixto entre magia y ciencia. La magia corresponde al hombre primitivo, la ciencia corresponde al hombre civilizado. Aunque ambas se manifiestan en el marco de la sociedad cerrada, la segunda implica un esfuerzo por el que el hombre, venciendo a la inercia y el movimiento repetitivo que implica la fabulación, afirma la forma de su principio vital como capacidad creativa:

No hablemos, pues, de una era de la magia a la que había sucedido la de la ciencia. Digamos que la ciencia y la magia son igualmente naturales, que siempre han coexistido, que nuestra ciencia es enormemente más vasta que la de nuestros antepasados remotos, pero que éstos debieron ser mucho menos magos que los hombres no-civilizados de la actualidad. En el fondo, seguimos siendo lo que fueron ellos. Aunque contendida por la ciencia, la inclinación a la magia espera su hora. Si por un momento la atención a la ciencia se deja distraer, al punto la magia irrumpe en nuestra sociedad civilizada, como el deseo reprimido durante la vigilia aprovecha la más ligera somnolencia para satisfacerse en un sueño. (DF, 1122, 181)

La ciencia es resultado de una conciencia que posee la flexibilidad y la intensidad creativa para dar lugar a una inteligencia que remonta la distensión y el anquilosamiento que implica la fabulación. La vida como impulso creativo atraviesa e intensifica su manifestación en la sociedad cerrada para estimular la transfiguración de la función fabuladora y dar lugar a una inteligencia que gana una completa determinación como función constructiva.

Aunque la inteligencia como función constructiva se ve determinada como instinto virtual y su actualización no implica la transformación de la sociedad cerrada, representa un progreso por el que el hombre y la sociedad misma reafirman su forma y pueden ampliar la atención a la vida. La ciencia y la magia aparecen como polos de un mixto que refleja el esfuerzo que presenta la conciencia por concentrarse, remontar la relajación que supone la propia función fabuladora y actualizar su forma como inteligencia.

En este punto cabe hacer algunas precisiones que hacen más claros estos planteamientos y abonan el terreno para aclarar el sentido de las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, a partir de las cuales Bergson funda su

diagnóstico sobre el estado de una humanidad que, al haber dado lugar a una sociedad cristiana y tecnificada, mantiene en suspenso una completa actualización de su forma que equivaldría a su deificación y a la completa deificación de la vida o lo real.

Por un lado hemos dicho que la función fabuladora es una inteligencia en estado virtual. Por otro hemos afirmado que la función fabuladora y la inteligencia constituyen un mixto que se traduce en el mixto entre magia y ciencia. Bergson jamás se pronuncia al respecto, pero es claro que entre magia y ciencia concibe una diferencia de naturaleza y no de grado.

La actualización de la conciencia como inteligencia supone creación, pues introduce una novedad –un carácter puramente formal– que la función fabuladora no contempla en su naturaleza. Aunque en diversas ocasiones Bergson señala que la función fabuladora es una inteligencia incipiente, ve en la inteligencia misma el producto de la manifestación de la vida que se satisface en la creación de formas inéditas. Para este autor fabulación e inteligencia son radicalmente diferentes entre sí, aunque ambas se constituyen como instrumentos adaptativos y ambas promuevan el sostenimiento de la sociedad cerrada.

Ahora bien, la diferencia radical entre fabulación e inteligencia no estriba única y *fundamentalmente* en el carácter alucinatorio de la primera y en el carácter formal de la segunda, sino en que esta última ve su génesis determinada por la influencia de la intuición. Según Bergson, la intuición es un impulso vital que no sólo se traduce en un conocimiento inmediato, sino que hace posible la emergencia de una inteligencia que no obstante es un instrumento adaptativo, es también vehículo expresivo de ella misma –de la propia intuición– que es el principio que la anima.

En otros términos, la inteligencia supone siempre un núcleo intuitivo –por mínimo que sea– que hace posible su despliegue, a pesar de que inmediatamente agote el impulso dado por ese núcleo, se vea reducida a un instinto virtual, se constituya como función constructiva o se determine como un mero sistema lógico-simbólico vaciado de todo contenido. La intuición

presenta una diferencia de grado respecto de la inteligencia y la sobrepasa y, sin embargo, se vuelve hacia ésta para expresarse en ella, promoviendo la actualización de la misma y el desarrollo justamente de su carácter puramente formal.

Bergson ilustra estos planteamientos al rastrear la génesis de una racionalidad que en la cultura griega encontró el suelo fértil para poder florecer.

Según este autor la dialéctica no se desplegó en el mundo griego, sino es gracias al impulso interior que recibió de la intuición. El éxtasis dionisiaco que acompañó y empujó el despliegue de la filosofía en sus primeros pasos es la partera de una inteligencia que en la dialéctica encontró su rostro y su estructura fundamental. La filosofía griega hace patente que el *logos* racional cobró forma gracias a un ímpetu irracional que resultó justamente su principio genético y constitutivo.

Atrás decíamos al referirnos a la doctrina socrática que la dialéctica gravita alrededor de la mística. Ahora podemos añadir que la intuición mística es el motor interior que hace posible la emergencia de la propia dialéctica.

Bergson nos dice al respecto:

En efecto, no es extraño que el entusiasmo dionisiaco se haya prolongado en orfismo, y que el orfismo se haya continuado en el pitagorismo: ahora bien, al pitagorismo, o quizá al propio orfismo, es a donde se remonta la primera inspiración del platonismo. Se sabe en qué atmósfera de misterio, en el sentido órfico de la palabra, flotan los mitos platónicos y cómo la misma Teoría de las Ideas se inclinó hacia la teoría pitagórica de los números en virtud de una secreta simpatía [...]. De este modo, en definitiva, hubo originariamente una penetración del orfismo y al final una expansión de dialéctica en mística. De ello podría deducirse que fue una fuerza extrarracional la que suscitó este desarrollo racional y que fue esta misma fuerza la que lo llevó a su término, más allá de la razón [...]. De hecho, vemos una primera ola, puramente dionisiaca, venir a perderse en el orfismo, que poseía una intelectualidad superior; una segunda, que podría llamarse órfica, desemboca en el pitagorismo, es decir, en una filosofía; a su vez, el pitagorismo comunicó algo de su espíritu al platonismo; y éste, tras haberlo recogido, se abrió más tarde, de manera natural, al misticismo alejandrino. (DE, 1161, 231-233)

El nacimiento de la filosofía en Grecia es el doble nacimiento de una intuición y una inteligencia que son radicalmente diferentes entre sí, pero que se encuentran estrechamente vinculadas, pues la inteligencia depende de la intuición para ver la luz y la intuición se vale de la propia inteligencia para expresar la emoción supraintelectual en la que se constituye. Las fuerzas místico-intuitivas dionisiacas engendran una inteligencia que fue madurando y ganándose como dialéctica a través del orfismo, del pitagorismo y del platonismo, hasta llegar a Aristóteles en quien la inteligencia misma se separó de la intuición, contentándose con el mero andamiaje de la lógica e iniciando un movimiento de descendente relajación, que sólo se vio reimpulsado por el empuje intuitivo de Plotino y la tradición neoplatónica.

La inteligencia sin la intuición no sólo se distiende apuntando a la pura repetición, sino que ni siquiera puede desligarse de la fabulación y alcanzar su carácter puramente formal. La intuición es diferente de la inteligencia, y sin embargo la propia intuición acelera el despliegue de la inteligencia, pues es a través de ésta que se da a sí misma una vía para comunicar la emoción creadora y la voz que habla en ella.

La génesis de la inteligencia se lleva a cabo gracias a una intuición que la moviliza y la aparta de su determinación como función fabuladora. Inteligencia y fabulación difieren no en grado sino en naturaleza, justamente porque la inteligencia ve estimulada su génesis por una intuición que hace de ella su vehículo expresivo.

Ahora bien, de manera paralela a estos planteamientos, es importante señalar que no sólo la inteligencia recibe la influencia de la intuición, sino también la propia religión estática, pues se ve determinada por ésta como su medio de propagación, dando lugar al horizonte simbólico de la religión que Bergson denomina *dinámica*.

La religión estática producto de la función fabuladora, no obstante que no depende de la intuición misma para articularse, es tomada por ella y, al igual que la dialéctica, convertida en su instrumento expresivo. La intuición se introduce en el interior del universo simbólico enarbolado por la religión estática y modifica su orientación fundamental, pues la determina

no como sostén de la sociedad cerrada, sino como principio vertebrador de una sociedad que se abre vivificada y movilizada por el amor como caridad.

La religión estática es tomada por la intuición para hacer de sus imágenes no la causa eficiente del reflejo cumplimiento del deber moral, sino canal de manifestación de una religión dinámica en la que el amor como caridad se condensa en el ejercicio de la libertad individual y en la construcción de la sociedad abierta.

La fabulación no es el principio del amor como caridad por el que la sociedad experimenta su apertura y se vincula con su propio principio vital. Es sólo la intuición el motor del paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta, de la superación de la religión estática en la religión dinámica, aunque la intuición misma se haga patente y se exprese en las propias fabulaciones tomadas de la religión estática.

Según Bergson la religión estática y religión dinámica conforman un mixto en el cual la intuición penetra las imágenes producto de la fabulación y las recompone de manera radical, pues las endereza no hacia el impersonal sostenimiento de la obligación moral, sino según el llamado de un místico que pugna por llevar a cabo la apertura de la sociedad, que gira en círculos cerrada sobre sí misma:¹⁶⁶

Sin embargo, hay bastantes razones para hablar de religión en ambos casos. En primer lugar, el misticismo —puesto que es en él en lo que pensamos— puede haber transportado el alma a otro plano, pero no por ello deja de asegurarle, de una forma inminente, la seguridad y la serenidad que la religión estática tiene la función de procurar. Pero sobre todo, hay que considerar que el misticismo puro es una esencia rara, que casi siempre lo encontramos en estado atenuado, que, por lo mismo, no

166 Cfr., Jacques Étienne, “Bergson y la idea de causalidad”, p. 606: “A la cerrazón sobre sí que caracteriza a la religión estática se opone la apertura universal que anima a la religión dinámica [...]. A la fabulación sucede la intuición, la unión íntima con el principio soberano de donde surge el impulso vital. La causalidad es aquí la potencia creadora, la Duración divina, el dinamismo creador que, lejos de absorber y de anular el impulso de los propios seres que de él proceden, los lanza hacia delante. El hombre de esta religión, en su forma más completa, es el místico, no aquel que se exilia del mundo sino aquel que, en comunión con la vida divina, que es Amor, deviene a su vez amor para todos los hombres”.

deja de comunicar a la masa con la que se mezcla su color y su perfume, y que se le debe dejar con ella, prácticamente inseparable de ella, si se lo quiere tomar como algo activo, ya que es así como ha acabado por imponerse al mundo. Colocándonos en este punto de vista percibiríamos una serie de transiciones y una especie de diferencias de grado, allí donde en realidad existe una diferencia radical de naturaleza [...]. De este modo, se constituirá una religión mixta que implicará una nueva orientación de la antigua, una aspiración más o menos pronunciada en el dios antiguo, que ha surgido de la función fabuladora, a perderse en aquel que se revela efectivamente, que ilumina y reaviva con su presencia a las almas privilegiadas. (DF, 1156, 225-226)

La intuición reconduce la fabulación, haciendo de las imágenes que normalmente resultan el principio de la reducción de la conciencia a una pura repetición supersticiosa, el detonante de una caridad que trastoca las normas derivadas del todo de la obligación. La fabulación no se actualiza por la influencia de la mística, pero es tomada por ella de modo que se ve reordenada con base en una emoción creadora que refleja la toma de contacto del sujeto con su propio principio vital.

Religión estática y religión dinámica constituyen un mixto, pues la intuición mística se expresa en la religión estática movilizándolo y redirigiendo sus imágenes-fabulación, para articularlas a partir de un amor como caridad que tiende a la construcción de la sociedad abierta.¹⁶⁷

La intuición mística, mientras que estimula el despliegue de la inteligencia, resignifica y magnetiza a la religión estática, impulsando a la sociedad a la completa manifestación de su forma a partir de un ímpetu vital que

167 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 88: “La palabra religión va, pues, a designar dos cosas de naturaleza diferente: una conduce a la magia, que es como el sueño, una actitud de la conciencia desprovista de todo esfuerzo (1122/182), ligada a la función fabuladora, creadora de mitos, por la cual la sociedad se previene contra el poder disolvente de la inteligencia que empuja al hombre al individualismo (1079/2128) [...]. La otra [religión] se caracteriza por ‘la adoración de dioses a los cuales se eleva la oración’ (1123/183); ella es, por oposición a la ‘religión estática y exterior’ que estudian la etnología, la sociología, las ciencias de las religiones ‘religión dinámica e interior’ (1133/106). Como la moral abierta, esta religión reposa sobre el esfuerzo y el impulso de individuos superiores”.

encuentra su efectiva afirmación. La pareja de mixtos entre magia y ciencia, y entre religión estática y religión dinámica, hacen patente la acción de una intuición que, a la vez que promueve el cabal despliegue de la inteligencia reduciendo el espectro de la magia, imanta y reorienta las imágenes de la religión estática, dando lugar a un vínculo del sujeto con una vida o duración que se actualiza como amor, conciencia y libertad. Ciencia y religión dinámica aparecen como expresiones de una duración que en la intuición mística va más allá de la determinación que representa la inteligencia como función fabuladora e instinto virtual.

Justamente al sopesar, desenvolver y constatar estos planteamientos a través del proceso histórico-evolutivo que va de las antecámaras de la Edad Media a una Modernidad ya madura, Bergson ve en las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, y en el análisis de su papel en lo que resulta la línea ontológico-cultural del cristianismo, el horizonte para fundar su diagnóstico sobre el estado de una humanidad tecnificada y moderna que sostiene en vilo la cabal plenificación de su esencia y la de la vida que es su fundamento. Bergson hace de la explicación de la génesis de la inteligencia y de la penetración de la religión estática por la intuición, el criterio para rastrear la forma de una religión dinámica y un conocimiento científico que, al encarnarse y fundirse en la tradición místico-ontológica del cristianismo, y al desplegarse a partir de las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, pueden llevar al hombre a hacer efectivo el binomio vida-hombre como génesis de lo divino.

El movimiento pendular y creativo que describen las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, es según Bergson la estructura interna de una cultura cristiano-occidental que podría impulsar al hombre hacia su plenificación, justo mediante la actualización del doble carácter racional y místico que supone su naturaleza intensiva. El cristianismo según Bergson constituye la corriente ontológico-cultural que simultáneamente retoma, prosigue y transforma el ímpetu de un judaísmo que crea la religión dinámica, cultiva e intensifica también la inteligencia que ve la luz en la Antigua Grecia. Así el cristianismo, a la vez que cuenta con el impulso creador de una intuición que se determina como caridad, se sirve de una inteligencia que en la Mo-

dernidad florece por completo; de modo que brinda al hombre las condiciones adaptativo-espirituales para no estar vuelto a la atención a la vida, sino para poder propagar justamente el amor en la que se finca su deificación.

Para Bergson el cristianismo absorbe, fusiona y reimpulsa en un movimiento simple el impulso místico del judaísmo por un lado y el ímpetu racional griego por otro, y los lleva a sus últimas consecuencias gracias a unas leyes evolutivas por las cuales cada uno, haciendo completamente actual su forma, contribuye a situar al hombre ante el pórtico de una divinización que ve en la sociedad moderno-industrial su adecuado sostén adaptativo. Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí muestran según a Bergson la continuidad interior que presentan una Edad Media y una Modernidad que en tanto momentos interiores de un cristianismo que recoge y desarrolla al judaísmo y al neoplatonismo, lanza al hombre ante el horizonte de una aprehensión de su propio principio vital como conciencia y amor como caridad, o ante una pura sociedad industrial que hace de la técnica no el soporte material para liberar al hombre mismo de las exigencias de la atención a la vida, sino para perpetuar quizá definitivamente el predominio de la obligación moral y su expresión en la guerra y la esclavitud.

El judaísmo y el neoplatonismo nutren a un cristianismo que los subsume e intensifica, y a partir del doble frenesí místico y racional que suponen la Edad Media y la Modernidad respectivamente, los hace ascendentes ontológico-culturales de una humanidad tecnificada que puede ya sea hacer el esfuerzo para retomar su impulso creativo y construir la sociedad abierta o, por el contrario, experimentar una distensión que haría del propio proceso tecnológico los engranes de una eficaz autoenajenación. Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí permiten al cristianismo desenvolver y amplificar en un progreso continuo su doble raíz ontológico-cultural –el judaísmo y el neoplatonismo– para hacer de los procesos históricos aparentemente antagónicos de la Edad Media (donde predomina la mística) y de la Modernidad (donde se desenvuelve a cabalidad la función constructiva de la inteligencia), el fundamento de una humanidad activa que posee el contenido, la indeterminación y la infraestructura tecnológica necesaria para no

encontrarse esclavizada por las exigencias de la adaptación, sino para abrirse a su propio principio vital e ir de la mano con él mismo hacia una común divinización.

Bergson señala que así como los filósofos griegos tuvieron el genio para dar lugar a una conciencia que se determinó como un mixto entre fabulación e inteligencia, los profetas judíos pudieron crear un mixto entre una religión estática y una religión dinámica, en la que la intuición apareció como pilar fundamental. Los profetas de Israel fueron míticos capaces de elevar los símbolos de la religión estática a expresión de una religión dinámica en la que el vínculo del hombre con su propio principio vital, hizo patente la naturaleza de este principio como una caridad que se manifiesta en la justicia absoluta.

La justicia absoluta tuvo su emergencia en el pueblo judío, pues según Bergson éste presentó el esfuerzo creativo que al superar las exigencias del todo de la obligación, dio lugar a una intuición que rebasó la pura contemplación y se determinó justamente a partir de la forma activa del amor como caridad. Amor como caridad y justicia absoluta son manifestaciones de una intuición mística que se actualizó en los profetas para hacer del pueblo de Israel, una sociedad que se abre. La vida en tanto progreso creativo conoció su determinación como caridad en los profetas de Israel que fueron capaces de superar la detención evolutiva que supone la función fabuladora y su articulación en la religión estática:

¿Cómo ha emergido la justicia de la vida social, en el seno de la cual era algo vagamente interior, para alzarse sobre ella, más alta que todas las demás cosas, categórica y trascendente? Recordemos el tono y el acento de los profetas de Israel. Es su propia voz lo que escuchamos cuando se comete y se admite una gran injusticia. Desde el fondo de los siglos elevan su protesta. Ciertamente, la justicia se ha ampliado singularmente desde su época. La que ellos predicaban concernía ante todo a Israel; su indignación contra la injusticia era la cólera misma de Yahvé contra su pueblo desobediente o contra los enemigos de este pueblo elegido. Si uno de estos profetas, como Isaías, pudo pensar en una justicia universal, es porque Israel, distinguido por Dios de los demás pueblos, vinculado a Dios por un contrato se elevaba tan por encima del resto de la humanidad, que tarde o temprano sería tomado como

modelo. En cualquier caso, los profetas han dado a la justicia el carácter fuertemente imperativo que ha conservado e impreso desde entonces a una materia que ha ido aumentando indefinidamente. (DF, 1039, 76)

El pueblo de Israel es para Bergson el ámbito en el que la vida, atravesando y superando a la función fabuladora, alcanza su manifestación en tanto amor como caridad, creando una religión dinámica que aunque se expresa en los términos de la propia fabulación, impulsa la apertura de la sociedad cerrada. Los profetas son, según Bergson, los místicos que hacen el esfuerzo para actualizar de modo cabal su propio principio vital y dar lugar a una justicia absoluta capaz de ver en el hombre un objeto de amor y no un sujeto de la obligación moral.

El pueblo de Israel contó, según nuestro autor, tanto con el impulso necesario en el común de los hombres, como con el llamado de los místicos o profetas, de modo que pudo hacer de su religión expresión de un esfuerzo por dar lugar a la justicia absoluta, reflejando así la cabal manifestación de la vida como poder creativo. Israel, según Bergson, vino a hacer actual la forma de una sociedad que al superar las exigencias adaptativas del todo de la obligación, se vinculó con una vida que en ella misma –la propia sociedad judía– se ganó como amor y conciencia. El pueblo judío se articuló en un mixto entre religión estática y religión dinámica, gracias al esfuerzo de los profetas que se vincularon con su propio principio vital, prolongándolo y difundiéndolo, promoviendo por ello la paulatina apertura de la sociedad cerrada.

Ahora bien, Bergson añade que dicha intuición de la justicia absoluta que constituyó la nota fundamental del judaísmo, se vio intensificada y ampliada por un cristianismo que la hizo viable no sólo para el propio pueblo de Israel, sino para la humanidad en su conjunto.¹⁶⁸

168 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 113: “Con razón o sin ella, Bergson constata en los profetas de Israel una cierta deficiencia de la acción. Estos no son místicos, son grandes activos, intérpretes de un Dios nacional movidos por la pasión de la justicia, no apóstoles de una caridad en la que el dinamismo pueda animar una religión universal. Eficaz y bienhechora, su acción no goza de una intuición que la haga participar en el Amor creador”.

Bergson ve en el judaísmo la manifestación inicial de un amor como caridad que después fue desplegado y ensanchado por el cristianismo.¹⁶⁹ El pueblo de Israel experimentó una intuición lo suficientemente profunda y concentrada para dar lugar a la caridad, caridad que el mismo cristianismo ampliaría y difundiría indefinidamente mediante los místicos, inundando con ella no sólo al pueblo judío, sino a la totalidad de los hombres.

Nuestro autor apunta que el cristianismo es la prolongación y la intensificación del judaísmo, pues propaga la forma de una creciente humanidad amorosa en la que la vida y el hombre mismo se determinan como divinidad:

El progreso que fue decisivo para la materia de la justicia, como la obra de los profetas lo fue para la forma, consistió en la sustitución por una república universal, que comprendía a todos los hombres, de aquella otra que se detenía en las fronteras de la ciudad, y que dentro de la misma ciudad se limitaba a los hombres libres. Todo lo demás vino de allí, pues si la puerta ha permanecido abierta a nuevas creaciones y probablemente siempre lo estará, fue necesario que un día se abriese. No nos parece dudoso que este segundo progreso, el paso de lo cerrado a lo abierto, se ha debido al cristianismo, así como el primero se debió a los profetas judíos [...]

Digamos simplemente que, si los grandes místicos son como los hemos descrito, entonces resultan ser imitadores y continuadores originales, aunque incompletos, de los que fue de una manera completa el Cristo de los Evangelios [...]

Él mismo puede ser considerado como el continuador de los profetas de Israel. Indudablemente, el cristianismo ha sido una transformación profunda del judaísmo. Se ha dicho en muchas ocasiones: una religión que poseía aún un carácter esencialmente nacional fue sustituida por una religión susceptible de convertirse en universal. (DF, 1039, 77 y 1178, 254)

169 Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 187: “La relación de la moral estática y la moral dinámica es la misma que aquella de lo cerrado a lo abierto, de la presión a la atracción o la aspiración; para convertirse a lo dinámico, es decir, al movimiento, hay una mutación que hay que atreverse a recorrer. Esta mutación, esta obertura y movilización del alma es llevada a cabo, según Bergson, gracias a los profetas primero, al cristianismo después”.

El cristianismo acoge y completa el impulso dado por el judaísmo, pues hace de la religión dinámica el principio no sólo para movilizar y vitalizar al pueblo de Israel, sino a cualquier sociedad cerrada articulada en el todo de la obligación. Según Bergson la persona de Cristo representa el impulso de la vida que ha vencido la resistencia que presenta la materia, ha ganado su forma como conciencia y poder creativo, y se ha derramado sobre el conjunto de la humanidad en un amor como caridad que la llama hacia su propia plenificación. Cristo da lugar a un amor como caridad y a una justicia absoluta en la que la vida se gana como divinidad, pues gracias a él ésta hace de su procesión en los hombres una conversión por la que éstos dan cabal cumplimiento al carácter activo y la conciencia que ella misma supone. La vida se manifiesta en un cristianismo que se traduce en la construcción de una humanidad que despliega, actualiza y prolonga la forma amorosa de la propia vida.

El cristianismo según Bergson representa la forma de una *Natura naturada* que vuelve a la *Natura naturante*, expresando y satisfaciendo la forma de ésta precisamente en tanto amor que es autoconciencia gozosa.

Según Bergson, Cristo inaugura el binomio vida-hombre como génesis de lo divino, pues establece un vínculo del hombre con la vida y una actualización de la vida en el hombre que aunque de modo paulatino y procesual, señala la mutua promoción del hombre y la vida misma como un amor autosuficiente y sobreabundante. Cristo vence la resistencia que presenta la materia al poder creativo de la vida y empuja a los hombres a crearse a sí mismos a partir del efectivo despliegue de un amor y una justicia absoluta que resultan justo el principio de su divinización.¹⁷⁰

170 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 118: “Decimos simplemente, concluye Bergson, que, si los grandes místicos son tal como los hemos descrito, ellos resultan ser imitadores y continuadores originales, pero incompletos, del que fue completamente el Cristo de los Evangelios’. Es la filosofía quien reencuentra a Cristo y no lo puede reencontrar más que al interior de su filosofía. Esta filosofía ha convocado a los místicos cristianos; ha tratado sus testimonios según el método comparativo, les ha analizado e interpretado según la luz de la visión bergsoniana del mundo: si es verdaderamente su verdad metafísica la que fue así puesta

El cristianismo como continuación, intensificación y transformación del judaísmo, revela el efectivo paso de la sociedad cerrada a la sociedad que se abre, de la religión estática a la religión dinámica, gracias al cual la humanidad se determina como un mixto entre obligación moral y amor como caridad, y puede aspirar a dar una completa intensificación a su principio constitutivo —la vida misma—, para ganar junto con ella su plenificación.¹⁷¹

Ahora bien, como decíamos, el cristianismo no sólo asimiló la tradición místico-ontológica proveniente del judaísmo, sino que cultivó también el impulso racional dado por la intuición del genio griego. De este modo, la filosofía misma fue acogida por una intuición que encontró su forma no en la *manía* o en el *eros* de la mística helénica, sino en el *ágape* o amor como caridad del propio cristianismo. El cristianismo toma la inteligencia que los griegos habían logrado despertar y la subsume dentro de las exigencias morales que plantea una intuición mística que se determina como caridad.

El carácter universal de la justicia absoluta que propaga el cristianismo se manifiesta en una inteligencia que se desprende del todo de la obligación

al día, esta descubre aquella experiencia que a todos ha inspirado. 'El Cristo de los Evangelios' es filosóficamente el Absoluto místico, y para reconocerlo como tal, no es necesario ningún acto de fe: es suficiente ser bergsoniano, reconocerlo no implica la adhesión a ninguna religión constituida [...]".

171 Para nuestro autor, el misticismo alcanzado por Cristo es la cabal satisfacción de la vida como amor y del hombre como divinidad, pues en éste el hombre mismo, sin perder su individualidad, hace de su alegría y la afirmación de su vida, la afirmación de una vida que actualiza su forma en tanto un amor que es conciencia libre y creativa. Según Bergson el amor como caridad en el que se expresa la mística cristiana es el amor de Dios por su creación, amor que moviliza a los hombres hacia su divinización y los hace prolongar a partir de un esfuerzo de voluntad el amor divino en el que Dios se aprehende a sí mismo y se constituye como tal: "Un alma capaz y digna de este esfuerzo ni siquiera se preguntaría si el principio con el que ahora está en contacto es la causa trascendente de todas las cosas o si sólo es su delegación en la Tierra. Le sería suficiente sentir que se deja penetrar por un ser que, sin absorber su personalidad, puede inmensamente más que ella, como el hierro es penetrado por el fuego, que le enrojece. Su apego a la vida sería en adelante su inseparabilidad de su principio, sería alegría en la alegría, amor en lo que sólo es amor. Se entregaría a la sociedad por añadidura, pero a una sociedad que sería entonces la humanidad entera, amada con el amor de lo que constituye su principio". (DF, 1155, 224)

y aparece como vehículo de la iniciativa y la libertad individual que supone una voluntad que se expresa bajo la forma de un amor participativo.

Bergson hace patentes estos planteamientos al señalar que fue Cristo quien se sobrepuso a Sócrates para dar a la actualización de la inteligencia en la cultura de Occidente su sello característico.

El cristianismo absorbió y reimpulsó en su seno a la intuición y la racionalidad socrática, de modo que el desenvolvimiento peculiar del propio impulso racional que ha caracterizado a Occidente se ha visto orientado por una mística activa cristiana y no por un misticismo de corte neoplatónico que fue suficiente para dar lugar a la inteligencia misma, pero que se detuvo en la mera contemplación:

Los mitos, y el estado del alma socrática, con relación al cual éstos son lo que el programa explicativo es a la sinfonía, se han conservado al lado de la dialéctica platónica. Recorren subterráneamente la metafísica griega y reaparecen con el neoplatonismo alejandrino, quizá con Amonio y, en cualquier caso, con Plotino, que se declara continuador de Sócrates. Han proporcionado al alma socrática un cuerpo de doctrina comparable al que anima al espíritu evangélico. Las dos metafísicas, a pesar de su semejanza o quizá a causa de ella, libraron batalla antes de que una absorbiera lo mejor que había en la otra: durante un tiempo, el mundo pudo preguntarse si iba a ser cristiano o neoplatónico; era Sócrates quien se enfrentaba a Jesús. (DF, 1028, 61)

El cristianismo según Bergson hace parte de su movimiento creativo no sólo la intuición mística del judaísmo, sino el fruto de la razón producto de la visión supraintelectual griega. El cristianismo prevalece sobre la mística griego-neoplatónica, pero hace suya la dialéctica que ésta pudo generar, convirtiéndola en un momento de un despliegue creativo que ve en el amor como caridad su principio fundamental.

La mística cristiana toma el impulso místico-racional que conoce su forma en el pueblo griego y lo reimpulsa según la dirección que presenta la intuición que es propia de la caridad. Así, el ideal de la contemplación que expresa la inteligencia griega y neoplatónica, se transmuta en una inteligencia que manifiesta y promueve el cumplimiento de una ética de la acción que ve el principio de su satisfacción no en la renuncia, la indiferencia y la

mera conservación individual, sino en la promoción de la justicia absoluta fundada en el vínculo amoroso y activo de los hombres entre sí. El cristianismo funde la intuición de la justicia del judaísmo y la inteligencia griega en un impulso simple por el que la humanidad se levanta y de ser una sociedad cerrada articulada en la función fabuladora y la religión estática, crece, progresa y se abre determinándose como un doble mixto entre fabulación e inteligencia, y entre una religión estática y una religión dinámica articulada en el principio activo de la propia caridad.

Según Bergson el cristianismo recoge el doble fruto de una intuición que abre los horizontes tanto de la inteligencia, como del amor como caridad, de modo que impulsa al hombre y a la sociedad a una forma abierta, activa y racional que intensifica y promueve el cabal cumplimiento del poder creativo y la conciencia virtual de la vida que es su fundamento.

Bergson da realce a estos planteamientos al subrayar la conclusión que se deriva del análisis que realiza a vuelo de pájaro sobre la forma de diversas culturas y tradiciones religiosas diferentes al cristianismo: el propio cristianismo representa la efectiva actualización de la vida como un amor activo que coloca a la inteligencia a su servicio, puesto que en los demás pueblos y tradiciones la vida misma siempre se ha quedado estancada girando en círculos ya sea en una inteligencia precariamente desplegada, o ya sea en una intuición que, como en el propio pueblo griego, ha desembocado tan sólo en la mera contemplación.

El cristianismo es para Bergson la línea ontológico-cultural que resulta la vía adecuada por la que la vida actualiza su forma a fondo. Las demás tradiciones culturales y religiosas constituyen sólo sendas más o menos desafortunadas que en algunos casos han podido dar lugar a una mística meramente contemplativa o una incipiente función racional, pero que en ninguno han desembocado de manera precisa en una emoción creadora lo suficientemente intensa para propagarse y difundirse bajo la forma del amor como caridad.

Bergson esboza algunas breves reflexiones sobre la forma de la cultura en pueblos como el indio o el chino en los que la iniciativa humana se vio

siempre avasallada por la naturaleza, y hace algunos comentarios referentes a las tradiciones del brahmanismo, el budismo y el jainismo, para señalar que éstas difieren entre sí sólo en cuanto al grado de una intelectualidad que gira en torno de una intuición que sólo se determina como contemplación y no como una acción capaz de reflejar la esencia activa y amorosa de la vida.

Bergson hace algunas afirmaciones referentes al budismo que ilustran estos planteamientos. El budismo según este autor, como todas las grandes tradiciones místicas diferentes al cristianismo, es un misticismo incompleto, pues se despliega no como una acción alegre y amorosa, sino como una contemplación teñida de indiferencia y resignación, que refleja la forma de un impulso vital que no se actualiza completamente:

Hasta entonces, se había comprobado que la vida era sufrimiento. Buda retrocedió hasta la causa misma del sufrimiento y la descubrió en el deseo en general, en la sed de vivir. Así fue posible trazar el camino de la liberación con una precisión mayor. Brahmanismo, budismo e incluso el jainismo han predicado, pues, con una fuerza creciente, la extinción del deseo de vivir, y esta predicación se presenta al principio como una llamada a la inteligencia, no distinguiéndose las tres doctrinas entre sí más que por su grado, mayor o menor, de intelectualidad [...].

Pero comprendemos por qué el budismo no es un misticismo completo, que sería, acción, creación y amor.

No es, ciertamente, que el budismo haya ignorado la caridad; al contrario, la ha recomendado en términos de una elevación extrema. Al precepto añadió el ejemplo, pero careció de calor. Como ha dicho muy acertadamente un historiador de las religiones, ha ignorado 'la entrega total y misteriosa de sí mismo'. Añadamos –y esto es quizá lo mismo– que no ha creído en la eficacia de la acción humana. No tuvo confianza en ella. Sólo esta confianza puede convertirse en poder y levantar montañas. Un misticismo completo hubiera llegado hasta ahí. (DE, 1165, 237-238)

El budismo, al igual que cualquier otra tradición mística diferente al cristianismo (como el propio neoplatonismo), ha encontrado como techo de su manifestación una ética de la contemplación que limita la cabal afirmación de la naturaleza creativa del sujeto. Según Bergson el proceso de la

evolución sólo en el cristianismo prosigue su forma en tanto actualización de la vida o duración, pues éste se articula en un amor como caridad que se despliega indefinidamente a partir de la propagación de la justicia absoluta. La actualización y la difusión de la justicia absoluta es propiamente cristiana y en ello radica su completa diferencia de naturaleza respecto de otras tradiciones religiosas. Bergson da relieve a la forma activa del cristianismo al señalar que ninguna otra tradición religiosa ha presentado el empuje creativo para hacer de la caridad su fundamento.¹⁷²

La vida en el cristianismo encuentra la tensión y la concentración suficientes para expresarse en una intuición y en una inteligencia guiada por la intuición que dan lugar a la afirmación, al cumplimiento y a la prolongación de su forma como amor creador.¹⁷³

172 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 379: “Por un lado, [Bergson] ha tomado en serio la acción mística; el místico no está solamente abismado en la oración, sino que obra, al menos por la caridad [...]. Por otro lado, Bergson no ha confundido el *eros* y el *ágape*, y el movimiento de la piedad que conduce al alma transportada por el amor, no es un reflejo egoísta del primer motor que mueve en tanto que se le ama”.

173 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 113: “Con razón o sin ella, Bergson encuentra, al contrario, en el misticismo griego y en el misticismo oriental, un cierto descrédito de la acción: primacía de la contemplación en la filosofía de Plotino, ‘evasión de la vida’ en la ascesis de los hindús, he aquí que se detiene la filosofía del impulso vital y, en despecho de su admiración, Bergson no reconoce aquí un ‘misticismo completo’, sobre todo después de haber encontrado ‘los grandes místicos cristianos’ y sus ‘actividades sobreabundantes’ [...]. Al devenir acción, el misticismo completo rompe las resistencias que se deben más o menos directamente a la presencia de la materia: inteligencia que se alcanza a sí misma por fin en la filosofía griega, pesimismo oriental de un pensamiento a quien el mecanicismo no ha aún revelado su poder ilimitado sobre la naturaleza. Es por lo que, con los místicos cristianos todo cambia. [...] Aquí, como en la obra precedente, es una cierta discontinuidad en el curso de la historia que permite percibir una continuidad: todo sucede como si los místicos incompletos fuesen bosquejos de aquel que será completo”.

Cfr., Marie Cariou, *Bergson y el hecho místico*, p. 116: “Se comprende por ello por qué Bergson no ha llamado ‘misticismo completo’ más que aquel que se expresa en acciones, y no vea más que un esbozo [de éste] en el misticismo griego y oriental que, según él, se han quedado a ‘medio camino’. ‘El misticismo completo es acción’. De él no se encontrarán ejemplos más que en el cristianismo porque ahí solamente, la experiencia mística alcanza su plenitud en obras que transforman y promueven la humanidad”.

Leyes de la dicotomía y del doble frenesí. Medioevo y Modernidad. Diagnóstico sobre la condición moderna

Con fundamento en estas concepciones, como ya hemos anticipado, es que Bergson señala que el cristianismo, justo al recoger e intensificar tanto la mística judía como la inteligencia griega, promueve un proceso histórico articulado en las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, que sitúa al hombre frente el horizonte de una plenificación, apoyada en la sociedad industrial.

El cristianismo es para Bergson el núcleo vital que en su desenvolvimiento a través de la Edad Media y la Modernidad ha dado lugar a una humanidad que, al no estar doblegada por las exigencias de la adaptación, podría, si hace el esfuerzo, desligarse de su manifestación en la sociedad cerrada y afirmarse a partir de un amor como caridad que equivale precisamente a su divinización.

Según Bergson, las leyes de la dicotomía y del doble frenesí muestran cómo la vida, cuando se desarrolla en los dominios de la historia y de la psicología, se disocia en tendencias sucesivas y complementarias. Estas tendencias, tras actualizar plenamente cada una su forma al reclamar para sí en un movimiento frenético la forma total de la vida que en ellas se expresa, se suman y enriquecen entre sí, de modo que generan la indeterminación suficiente que permite a la propia vida sacar a la luz en un movimiento indi-

Cfr., Lydie Adolphe, *La dialéctica de las imágenes en Bergson*, p. 82: "Bergson se encuentra aquí ante el mismo problema que los budistas que tratan de escapar a las 'apariencias' que la humanidad confecciona sin cesar. Pero que mientras Schopenhauer afirmaba que había que cesar de alimentar el 'velo de Maia' que nos encierra en nuestra ilusión individualista, y engullirnos en el Nirvana, para Bergson es exactamente lo contrario, y esto a dos títulos diferentes: [por un lado] el bergsonismo se negaría a sí mismo si, bajo el pretexto de asir la verdad, recomendara la abstención del acto; este velo que se recorre para ver mejor, se reconstruirá con otros principios [el hábito, el yo social y la inteligencia utilitaria]. [Por otro lado], la voluntad no es ese protagonista del egoísmo responsable de toda ilusión, sino al contrario, es en parte debido a que nuestro yo profundo se nos escapa, que no alcanzamos la verdad. Este es el lugar para recordar que la metafísica bergsoniana no es propiamente una metafísica, sino, como lo dice un buen intérprete, 'un alargamiento de la experiencia'."

visible su forma misma con el mayor rendimiento cualitativo y cuantitativo posible, haciendo patente precisamente su carácter activo y creativo.

Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí hacen de la vida un péndulo en el que cada oscilación recoge a partir de una memoria activa la oscilación anterior, para proyectarla sobre un movimiento novedoso que hace completamente actual la forma virtual de la vida misma. El carácter afirmativo característico de la vida implica un despliegue cualitativo que se constituye como tal gracias a la interacción y la fusión en un impulso simple de tendencias sucesivas y heterogéneas que han ganado un alto grado de desarrollo e intensificación. Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí señalan según nuestro autor cómo la vida se despliega en las sociedades humanas a partir de un movimiento circular que se levanta en una espiral que genera un progreso por el que la propia vida hace manifiesta su forma como una duración impredecible e irrepetible, que se resuelve como evolución:

No abusemos de la palabra 'ley' en un dominio que es el de la libertad, pero utilicemos este término cómodo cuando nos encontremos ante grandes hechos que presentan una regularidad suficiente, como es nuestro caso: llamaremos *ley de dicotomía* a la que parece provocar la realización, en virtud de su mera disociación, de tendencias que en principio no eran sino vistas diferentes tomadas sobre una tendencia simple. Y proponemos llamar *ley del doble frenesí* a la exigencia, inmanente a cada una de las dos tendencias, una vez realizada por su separación, de ser perseguida hasta el final —¡como si hubiera un final!—. Digámoslo una vez más: es difícil no preguntarse si no hubiese sido mejor que la tendencia simple hubiera crecido sin desdoblarse, mantenida en su justa medida por la propia coincidencia de la fuerza de impulsión con un poder de detención, que virtualmente no sería entonces otra cosa que una fuerza de impulsión diferente. En ese caso nos habríamos asegurado contra la catástrofe. Si, pero entonces no se habría obtenido el máximo de creación en calidad y cantidad. Es necesario comprometerse a fondo en una de las dos direcciones para saber lo que dará de sí; cuando no podamos avanzar más, volveremos, con todo lo adquirido, a lanzarnos en la dirección olvidada o abandonada [...]. Así se desarrollará el contenido de la tendencia original, si es que se puede hablar de contenido cuando nadie, ni siquiera la propia tendencia convertida en consciente, sería capaz de decir lo que saldrá de ella. Ella da el esfuerzo, y el resultado es una sorpresa. (DF, 1227, 316-317)

Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí hacen patente cómo la vida, al manifestarse no en el terreno general de la evolución en el que las especies se disocian para jamás volver a fundirse, sino en el de la psicología y la historia, se despliega en un movimiento que se articula en tendencias sucesivas, frenéticas y antagónicas que se subsumen entre sí, de modo que producen un progreso cualitativo y una optimización por los que la propia vida hace actual su naturaleza creativa. En el dominio de la psicología y la historia la vida se disocia en impulsos complementarios que buscan afirmarse indefinidamente, de manera que caen cada uno en un frenesí que no se verá detenido más que ante la amenaza de un exterminio provocado por una exigencia adaptativa no resuelta, o ante la emergencia de la tendencia complementaria que la absorbe y la reorienta según su propia dinámica peculiar. Así, la vida genera una completa y plena expresión de su forma que se traduce en un despliegue de carácter cualitativo por el que va manifestándose en tanto duración y va revelando las imágenes que hacen actual su forma en tanto conciencia y libre albedrío.

El proceso histórico en el que la vida se articula muestra lo que podríamos llamar una dialéctica orgánica en la que las síntesis producto de la subsunción de sus dicotomías, resulta el principio de su actualización.¹⁷⁴

Es en este sentido que las leyes de la dicotomía y del doble frenesí aparecen como la estructura interior de la manifestación de la vida en un cristianismo que, en los procesos históricos de la Edad Media y la Modernidad, impulsa el cumplimiento de su forma activa y sitúa al hombre frente al umbral de la satisfacción del binomio vida-hombre como génesis de lo divino.

174 Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 96: “Nosotros somos en la historia bajo el régimen de la alternancia. Ahora una, ahora la otra de las tendencias en el individuo mismo o en la propia sociedad: ‘el progreso se hace por una oscilación entre dos contrarios’ (1126/315). Esta oscilación no obedece a ninguna ley predeterminada, y la aventura humana es una creación imprevisible ‘puesto que la acción en marcha crea su propia ruta, crea de manera importante las condiciones en las que ella se completará’ (1227/315). Los únicos hechos constatables son: la dicotomía de tendencias, y el impulso de éstas que las arrastra a ir hasta el final; las únicas leyes de la historia serán pues, *la ley de la dicotomía y la ley del doble frenesí*”.

Según Bergson, el cristianismo en la Edad Media, al generar una sociedad que se constituye fundamentalmente como un mixto entre religión estática y religión dinámica, muestra un primer despliegue de una intuición que es amor como caridad y, sin embargo, al prolongarse en la Edad Moderna, sacrifica la predominancia de la caridad misma, por el despliegue de una inteligencia que gana su capacidad constructiva. La cabal actualización de la función constructiva de la inteligencia en la Modernidad es resultado de un cristianismo que tras haber agotado en la Edad Media el frenesí de la caridad, retoma la inteligencia misma que se convierte en el frenesí predominante que condiciona su manifestación. La inteligencia que madura por completo en la Edad Moderna, aun a expensas de negar a la propia caridad que predominó en el Medioevo y de reafirmarse como principio de la obligación moral, resulta expresión de un cristianismo que aparece como el ámbito en el que la vida se actualiza.

El frenesí esclavista-hedonista que muestra la sociedad moderna determinado por la supeditación de los progresos técnicos de la inteligencia al todo de la obligación y a las afecciones propias de la memoria motriz, es paradójicamente prolongación de la intuición mística medieval en la que el amor como caridad y los valores que la acompañan ocuparon un lugar fundamental agotándose en su propio movimiento frenético.

El progreso tecnológico característico de la Modernidad es para Bergson consecuencia de la forma activa de un cristianismo que no sólo da paso a la intuición mística, sino a una inteligencia que brinda al cuerpo una ilimitada afirmación, a costa justamente del eclipsamiento de la propia intuición y su peculiar expresión en la Edad Media:

Se trataba del afán de comodidad y lujo que parece haberse convertido en la preocupación principal de la humanidad. Viendo cómo se ha desarrollado el espíritu de invención, cómo muchas invenciones son aplicaciones de nuestra ciencia, cómo la ciencia está destinada a desarrollarse indefinidamente, tendríamos la tentación de creer que se dará un progreso indefinido en la misma dirección. En efecto, nunca las satisfacciones que aportan las nuevas invenciones a las antiguas necesidades determinan a la humanidad a permanecer ahí. Surgen nuevas necesidades, igualmente imperiosas y cada vez más numerosas. Hemos visto cómo iba acelerándose esta

carrera hacia el bienestar, en una pista por la que se precipitan multitudes cada vez más compactas. Hoy es ya una avalancha. Pero ¿acaso no debería este mismo frenesí abrirnos los ojos? ¿No habrá otro frenesí del que éste sea la continuación, y que habría desarrollado en sentido opuesto una actividad de la cual aquél resulta ser el complemento? De hecho, es a partir del siglo quince o dieciséis cuando los hombres parecen aspirar a un enriquecimiento de la vida material. Durante toda la Edad Media había predominado el ideal ascético. No es preciso recordar las exageraciones a que había conducido: ya había habido frenesí. (DF. 1228, 317)

Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí muestran cómo el cristianismo despliega en un doble ímpetu creativo la herencia griega y judía que corre por sus venas, puesto que hacen patente cómo la Edad Media es un proceso histórico en el que el ideal de la caridad juega un papel fundamental, y cómo la Modernidad en la que la propia Edad Media se prolonga, despliega una inteligencia que se gana cabalmente como función constructiva, ocupando justamente el lugar de la caridad.

Las leyes de la dicotomía y el doble frenesí señalan la continuidad interior que presentan la Edad Media y la Modernidad, pues ambas son resultado de un mismo principio que se actualiza en tendencias sucesivas y aparentemente antagónicas. Bergson apunta que la Edad Media y la Modernidad no resultan procesos históricos opuestos e inconexos, ya que se encuentran atravesados por un cristianismo que, a partir de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí, hace de ellos tendencias a través de las cuales articula y optimiza su despliegue creativo.

Ahora bien, nuestro autor señala que la inteligencia, una vez desplegada y agotada, podría servir de apoyo constructivo a un nuevo frenesí místico que no se vería retenido por las exigencias de la adaptación.

La emergencia del progreso científico y tecnológico de la Modernidad encuentra su principio en un impulso vital que, bajo la forma de un cristianismo dotado de una completa infraestructura adaptativa, sería capaz de afirmarse a cabalidad a partir de la propagación del amor como caridad: el péndulo que simboliza el movimiento creativo de la vida regresaría cosechando todo lo que sembró en la oscilación anterior, y aspiraría a expresar una caridad que presentaría una forma novedosa y más intensa, pues se en-

contraría sostenida por el propio despliegue tecnológico al que da lugar la función de la inteligencia.

Aunque la tecnología y el industrialismo se encuentran supeditados a la forma de la inteligencia como instinto virtual, podrían presentar un destino determinado por la vida misma que apunta hacia la construcción de la sociedad abierta fundada en la promoción y la difusión de la justicia absoluta. Bergson hace expresas estos planteamientos al señalar que la mística llama a la mecánica, pues sólo a través de la propia mecánica aquella podría manifestarse en el amor como caridad que constituye el horizonte de su completa actualización.¹⁷⁵ La Modernidad según Bergson es la prolongación natural de un cristianismo que busca crear las condiciones adaptativas de un impulso vital que trata de ganarse como conciencia y libertad, sin tener que verse limitado por la mera atención a la vida:

No es menos cierto que la Reforma, el Renacimiento y los primeros síntomas o prodromos del empuje inventivo pertenecen a la misma época. No es imposible que haya habido en ellos tres reacciones, emparentadas entre sí, contra la forma que hasta entonces había adoptado el ideal cristiano. Aun cuando el ideal subsistía, aparecía como un astro que siempre había mostrado la misma cara a la humanidad; se comenzaba a entrever la otra, sin apreciar siempre que se trataba del mismo astro. Es indudable que el misticismo llama al ascetismo y que uno y otro serán siempre patrimonio de un pequeño número de personas. Pero no es menos cierto que el misticismo verdadero, completo y actuante, aspira a difundirse en virtud de la caridad, que es su esencia. ¿Cómo podría propagarse, incluso diluido y atenuado como ha de serlo necesariamente, en una humanidad absorbida por el temor a no tener que comer? El hombre no se alzaría por encima de la tierra a no ser que una maquinaria poderosa le proporcionase el punto de apoyo. Deberá apoyarse fuertemente sobre la materia para poder separarse de ella. En otros términos, la mística llama a la mecánica. (DF, 1238, 329)

La vida, a través del despliegue de la función de la inteligencia, trata de darse a sí misma los medios tecnológicos para posibilitar una completa actualización de su forma como una memoria activa y amorosa que vencería

175 Cfr., Escribar Wicks, Ana, "Crisis moral contemporánea. Sus causas. Análisis y diagnóstico, basados en las tesis bergsonianas", *Rev. Filos. Chile*, 1979 (1), 67-99.

tanto al medio que se le opone, como a la relajación que implican las afectaciones sensomotoras propias de la memoria corporal. Bergson ve en el cristianismo la manifestación de una vida que gracias al progreso tecnológico podría ganarse como conciencia y libertad, pues lograría un doble cambio de ritmo respecto de la ciega materia que retiene su despliegue y de la memoria motriz vuelta al cumplimiento de la obligación moral.

La Modernidad representa un afán constructivo que no obstante niega el despliegue de la intuición y favorece en cambio la afirmación de sociedad cerrada, podría darle a la intuición misma el soporte adaptativo que se traduciría en el marco de su efectiva manifestación. Según Bergson, la construcción del reino de Dios en la tierra ve en el progreso tecnológico de la Modernidad un momento imprescindible de su actualización, pues éste podría ser la palanca capaz de movilizar al universo para ponerlo al servicio de una humanidad que no se vería enajenada por las exigencias de la adaptación, sino que se reconocería a sí misma en tanto amor sobreabundante, gozoso y participativo.¹⁷⁶

Es en este sentido que nuestro autor funda su diagnóstico sobre el estado de una humanidad que sostiene en vilo la completa actualización de su forma y la de la vida que en ella se manifiesta.

La humanidad, al desplegarse en la sociedad industrial, se enfrenta a la disyuntiva de hacer de este despliegue o bien el instrumento de una voluntad

176 Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 126: “La materia resiste al hombre que debe arrancarle la vida: esta lucha es la historia de la mecánica. La creación entera resiste a Dios que propone su vida: esta lucha es la historia de la mística. Sin embargo, la mecánica y la mística no están condenadas a contradecirse: hay que pensar incluso que el desarrollo de la mecánica liberará al hombre para integrarse a la mística, le quitará la preocupación por la vida humana para abrirse a la vida divina”.

Asimismo, cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 98: “De hecho, el industrialismo ha nacido para Bergson de la misma fuente que el misticismo medieval, es decir del cristianismo. Es solamente en un contexto cristiano, que la idea de inventar por la razón las condiciones capaces de aliviar a la humanidad del fardo del trabajo manual podría nacer. ‘La mística llama a la mecánica’ (1238/329), es en este sentido que el impulso hacia el amor de Dios está necesariamente acompañado de la necesidad de difundir la caridad a la humanidad entera, y de evitar a todo precio el miedo del hambre y el hundimiento por las tareas materiales”.

que haría actual el binomio vida-hombre como génesis de lo divino, o bien el soporte de la completa afirmación de la sociedad cerrada y la consiguiente negación de la justicia absoluta, en tanto expresión de la libertad individual.

Bergson en una primera instancia apunta que la Modernidad ha potenciado y amplificado las estructuras de la sociedad cerrada. El desarrollo tecnológico e industrial de la Modernidad ha hecho de la relación entre el capital, los medios de producción y la fuerza de trabajo, un engranaje económico-social que refuerza tanto la estructura jerárquica de la sociedad, como la negación de todo acto creativo que revele la capacidad de autodeterminación del individuo.

La sociedad moderna e industrial ha engendrado un sistema económico —el capitalismo en sus diversas presentaciones— en el que el sostenimiento del ilimitado afán de lujo y poder de una burguesía internacional promete a la humanidad una estructura social ordenada fundamentalmente por la distinción entre aquellos que mandan, y aquellos que obedecen llegando en ocasiones a carecer de los medios necesarios siquiera para sostener su propio cuerpo.

La Modernidad se ha encaminado en un afán constructivo que al estar supeditado a las exigencias adaptativas de la inteligencia como instinto virtual, ha hecho de la sociedad industrial el principio de un esclavismo reforzado por una economía al servicio de los caprichos de una clase dominante:

Pero la verdad es que la ciencia ha dado lo que se le pedía, y que aquí no es ella la que ha tomado la iniciativa, sino que es el espíritu de invención, que no siempre se ha ejercido en beneficio de la humanidad. Ha creado una multitud de nuevas necesidades, pero no se ha preocupado suficientemente de asegurar a la mayoría o a todos, si fuera posible, la satisfacción de las antiguas. Dicho más simplemente: sin descuidar lo necesario, ha pensado demasiado en lo superficial. Se dirá que estos dos términos son difíciles de definir, lo que para unos es un lujo es para otros una necesidad. Sin duda. Y aquí nos sería fácil perdernos en distinciones sutiles; pero hay casos en los que es necesario ver lo esencial: millones de hombres no tienen el alimento suficiente y los hay que mueren de hambre [...]. De una manera general, la industria no se ha preocupado lo suficiente de la mayor o menor importancia de las necesidades que debía satisfacer y se ha inclinado a seguir la moda, fabricando sin otro propósito que vender. [...] Sin discutir los servicios que ha prestado a los hombres desarrollando ampliamente los medios de satisfacer sus necesidades reales,

le reprocharemos el haber estimulado en exceso las superficiales, haber impulsado al lujo, haber favorecido las ciudades en detrimento del campo, en fin, haber aumentado la distancia y transformado las relaciones entre el patrón y el obrero, entre el capital y el trabajo. (DF, 1235, 325-327)

La Modernidad, al haber dado lugar a la completa actualización de la función constructiva de la inteligencia y, sin embargo, al no haber roto con la determinación de la inteligencia como instinto virtual, ha promovido un progreso tecnológico que se traduce en la base de una economía que acentúa la estructura jerárquica propia de la sociedad cerrada. El capitalismo que se desarrolla en la Modernidad genera una serie de procesos económicos en los cuales el sujeto sólo es un instrumento de producción, pues ve estimuladas las afecciones sensoriomotoras que lo lanzan al trabajo mecanizado y niegan el ejercicio de su libre albedrío y la autoconstrucción de su carácter.

La Modernidad en la que se prolonga el cristianismo, a pesar de que promueve la emergencia del poder constructivo de la inteligencia, no deja de generar una radical esclavitud del yo que se manifiesta en su completa sujeción a un orden social jerárquico articulado en la injusta distribución del capital. La construcción de la ciudad divina o del reino de Dios en la tierra se ve negada por la condición de un proletariado y un campesinado que no se ha vuelto dueño efectivo de los medios de producción.

Bergson añade a estos planteamientos que el despliegue industrial de la Modernidad no sólo se ha caracterizado por afirmar la estructura jerárquica característica de la sociedad cerrada, sino también por contribuir a manifestar el ímpetu de guerra propio de la misma. El progreso tecnológico derivado del ejercicio de la inteligencia tiene como consecuencia una amplificación del instinto de guerra por el cual la sociedad moderna se afirma y se consolida, ya que es por dicho progreso que toma con gran eficacia aquello que requiere de otras sociedades para asegurar su atención a la vida. La Modernidad da lugar a una sociedad guerrera, puesto que toda iniciativa individual que se pudiera expresar en el amor como caridad cede su lugar al despliegue bélico-constructivo de una inteligencia que se encuentra al servicio de la obligación moral.

La sociedad industrial producto del despliegue constructivo de la inteligencia desemboca según nuestro autor en un belicismo en el que la tecnología se encuentra al servicio de la dominación y la esclavización de los pueblos y los hombres:

Aun cuando el instinto guerrero exista por sí mismo, no por ello deja de aferrarse a motivos que son racionales. La historia nos enseña que esos motivos han sido muy variados. Se reducen cada vez más, a medida que las guerras se hacen más terribles. La última guerra, así como las que se adivinan en el porvenir, si es que por desdicha todavía hemos de tener guerras, está ligada al carácter industrial de nuestra civilización [...]. Aunque no se esté amenazado precisamente de morir de hambre, se cree que la vida carece de interés si no se tiene bienestar material, diversión, lujo; se considera insuficiente la industria nacional si se limita a vivir, si no proporciona riqueza; un país se considera incompleto si no tiene buenos puertos, colonias, etc. De todos estos elementos puede surgir la guerra. Pero el esquema que acabamos de trazar señala suficientemente las causas esenciales: crecimiento de población, pérdida de mercados, carencia de combustible y materias primas. (DF, 1220, 307-308)

Guerra y esclavitud son manifestaciones de la sociedad moderna que se han visto intensificadas por los progresos tecnológicos derivados del cabal despliegue de la inteligencia como función constructiva. La Modernidad, no obstante que al dar lugar al pleno florecimiento de la inteligencia reduce el espectro mental propio de la fabulación y la superstición, determina a la inteligencia misma como el horizonte donde se afirma el todo de la obligación y por ello también, las disposiciones jerárquica y guerrera que son propias de la sociedad cerrada.

El frenesí constructivo de la inteligencia, al opacar la mística medieval, hace de la Modernidad una cultura en la que la propagación de la justicia absoluta se ve obstruida por una tecnología que ensancha y subraya la diferencia entre aquellos que mandan y aquellos que obedecen, entre aquellos que son dueños del capital y la industria bélica y productiva, y aquellos que ven enajenada su fuerza de trabajo y negada su propia corporalidad.

Ahora bien, Bergson matiza estos planteamientos al señalar que a pesar de que la Modernidad misma se ha articulado principalmente en una sociedad cerrada en la que el desarrollo tecnológico no ha modificado la

orientación de la inteligencia como instinto virtual, presenta ciertas notas peculiares que hacen pensar en su virtual y radical transformación. El impulso intuitivo propio del cristianismo no sólo ha generado el desarrollo constructivo de la Modernidad, sino que ha teñido a la misma de una cierta emoción que, aunque, como hemos dicho, no transforma la fuerza semi-instintiva de la obligación moral, la podría encaminar justo hacia la propagación de la justicia absoluta. La caridad en la que se satisface el cristianismo se ve eclipsada por el frenesí hedonista que implica la sociedad industrial y, no obstante ello, logra resplandecer detrás de este frenesí, sembrando en él la fuerza necesaria para hacer de éste si no el principio de una sociedad abierta, al menos el horizonte de una sociedad que puede abrirse.

En este sentido, apunta Bergson, la Revolución Francesa y la Declaración de los Derechos de Hombre aparecen como síntomas de una Modernidad que, a pesar que constituye un frenesí que niega el impulso místico del Medioevo, muestra una forma virtual que podría dar lugar a la completa difusión de la caridad. Los motivos republicanos de la igualdad, la fraternidad y la libertad, así como el reconocimiento de los Derechos del Hombre encuentran en la caridad cristiana el acicate de una emergencia que modifica interiormente el despliegue de la inteligencia, estimulándola a garantizar no sólo la mera adaptación, sino la construcción de la sociedad abierta.

El cristianismo, al agotar su expresión en el Medioevo, ha generado una movilidad en la sociedad moderna –el establecimiento de la democracia– gracias a la cual podría alcanzar la completa satisfacción de la naturaleza humana en tanto amor participativo y liberador.

Bergson nos dice al respecto:

Se comprende, pues, que la humanidad no haya llegado a la democracia hasta muy tarde (ya que las ciudades antiguas, que se basaban en la esclavitud y que se desembarazaron de los mayores y los más agobiantes problemas precisamente en virtud de esa iniquidad fundamental, fueron falsas democracias). Efectivamente, de todas las concepciones políticas, la democracia es la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, al menos en intención, las condiciones de la 'sociedad cerrada' [...]. El conjunto de los ciudadanos, es decir, el pueblo, es, pues, soberano. Ésta es la democracia teórica, que proclama la libertad, reclama la igualdad y reconcilia estas

dos hermanas enemigas recordándoles que son hermanas y colocando por encima a la fraternidad. Considérese desde este punto de vista el lema republicano y se encontrará que el tercer término suprime la contradicción, tan frecuentemente señalada entre los otros dos, y que la fraternidad es lo esencial; esto permitirá decir que la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor el amor. [...]. La declaración americana de independencia (1776), que sirvió de modelo a la Declaración de los Derechos del Hombre en (1791), tiene, desde luego, resonancias puritanas: 'Consideramos evidente que todos los hombres han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables' [...] etc. Las objeciones que se han derivado de la vaguedad de la fórmula democrática provienen del hecho de que se ha desconocido su carácter originalmente religioso. (DF, 1214, 299-300)

Según Bergson la Edad Moderna, no obstante que se caracteriza fundamentalmente por el despliegue de una inteligencia que presenta un doble rostro como función constructiva y como principio de la obligación moral, también acoge la fuerza de una intuición que da lugar a la forma de la democracia. La democracia moderna, al ser una organización social que aspira a la vez afirmar la capacidad de autodeterminación del individuo y construir una sociedad justa, es resultado de un impulso vital que bajo la forma del cristianismo podría impulsar a la sociedad misma hacia su completa apertura.

La sociedad moderna se articula como un mixto entre justicia absoluta y justicia relativa, puesto que la función de la inteligencia se determina como instinto virtual, y sin embargo ha sido empujada por el impulso creador que supone la actualización de la vida en el cristianismo a construir un orden social que aspira a difundir el amor como caridad. Bergson ve en la sociedad moderno-industrial una sociedad fundamentalmente cerrada, y a pesar de ello lee en ésta algunos signos –la Revolución Francesa, la Declaración de los derechos humanos, La Sociedad de Naciones– que muestran tanto su profunda filiación cristiana, como el germen de una sociedad en la que el hombre podría hacer actual su yo profundo y satisfacer su forma en tanto ser amoroso y objeto de amor.

En este marco, Bergson pone particular énfasis en que es el hombre y sólo él la causa eficiente de la reconducción de la aplicación de la tecnología, de modo que ésta pueda aparecer como el instrumento de la promoción de

la justicia absoluta y de la consiguiente construcción de la sociedad abierta. Ninguna organización social o política, ningún desarrollo tecnológico e industrial, si carece del empuje creativo propio de la voluntad y del libre esfuerzo del hombre mismo, puede resultar el soporte y horizonte de la cabal satisfacción de la forma humana. Es el hombre el único responsable de construir su destino y de llevar a cabo su propia plenificación.

Este autor subraya estas concepciones cuando señala que la tecnología ha ampliado de manera ilimitada la capacidad de obrar del cuerpo humano y no obstante ello, es justamente una intensificación de la voluntad y la conciencia del sujeto el principio para hacer de la tecnología un apoyo de la actualización del amor como caridad. El despliegue tecnológico es una extensión del cuerpo mediante la cual éste asegura su adaptación al medio y consolida su determinación como centro de acción. Sin embargo se requiere que el espíritu, por un esfuerzo de voluntad, se adueñe del cuerpo mismo, haciéndolo el respaldo de su propia manifestación como amor y conciencia.

El frenesí tecnológico, a pesar de que brinda al cuerpo una ilimitada reafirmación de su forma en tanto instrumento adaptativo, se encuentra a la espera de una completa afirmación de la conciencia, de modo que se convierta en punto de apoyo para que ésta pueda actualizar completamente su esencia creativa, sin verse doblegada por las exigencias de la propia adaptación. La tecnología no basta para promover la plenificación de la conciencia humana. Es indispensable que esta conciencia haga el esfuerzo para sustraerse a las afecciones sensomotoras del cuerpo y para hacer de éste –junto con el despliegue tecnológico– el principio adaptativo que hace posible la construcción de la sociedad abierta.

Hemos señalado que Bergson apunta que la mística llama a la mecánica. Este autor completa sus reflexiones al acotar que la mecánica sin la mística condena a la humanidad y su despliegue a través de la Edad Moderna, a una enajenación y una esclavitud que crecen y se afirman al propio ritmo, y con la misma fuerza, que el propio desarrollo tecnológico. El desequilibrio entre la capacidad de obrar del cuerpo humano y la conciencia que debería

governar esta capacidad es para nuestro autor la causa de una humanidad que ha vuelto el fruto del progreso tecnológico contra sí misma, revistiendo y afianzando las estructuras propias de la sociedad cerrada:

Vayamos más lejos. Si nuestros órganos son instrumentos naturales, nuestros instrumentos son, por la misma razón, órganos artificiales. La herramienta del obrero es una prolongación de su brazo; el conjunto de los utensilios y herramientas de la humanidad es, por tanto, una prolongación de su cuerpo. [...] Ahora bien, en este cuerpo desmesuradamente desarrollado, el alma sigue siendo lo que era, demasiado pequeña ahora para llenarlo, demasiado débil para dirigirlo. De ahí el vacío entre uno y otra. De ahí los tremendos problemas sociales, políticos, internacionales, que constituyen otras tantas definiciones de este vacío y que, para llenarlo, provocan hoy tantos esfuerzos desordenados e ineficaces: serían necesarias nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez, moral. Así, pues, no nos limitemos a decir que la mística llama a la mecánica. Añadamos que el cuerpo crecido espera un suplemento de alma, y que la mecánica exigiría una mística. Los orígenes de esta mecánica son tal vez más místicos de los que se pudiera creer, y no volverá a encontrar su verdadera dirección, ni prestará servicios proporcionados a su poder, más que si la humanidad, a la que ella ha inclinado más hacia la tierra, llega, gracias a ella, a enderezarse y a mirar al cielo. (DF, 1238, 330)

El frenesí moderno-industrial que suscita el completo desarrollo de la función de la inteligencia no es suficiente para llevar a la humanidad a la completa actualización de su esencia, pues la humanidad misma requiere de un impulso místico que le permita liberarse de las exigencias semi-instintivas del todo de la obligación, y hacer de dicho frenesí industrial un instrumento de la propagación de la justicia absoluta y de la promoción de la capacidad de autodeterminación individual.

La mística impulsa el despliegue de la mecánica y, sin embargo, la mística misma se podría valer de la mecánica para llevar al hombre hacia la construcción de la sociedad abierta. La mecánica requiere del empuje de la mística, de modo que la humanidad no se vea doblegada por sus propios progresos tecnológicos, sino que los haga un medio de su efectivo despliegue como conciencia plena de emoción creadora.

La Modernidad, no obstante que ha desarrollado la función constructiva de la inteligencia, se enfrenta al reto de actualizar la forma virtual del impulso místico que la atraviesa, para dar lugar a una sociedad abierta articulada justamente en el amor como caridad.¹⁷⁷

Aquí es oportuno señalar que es en este contexto que Bergson ve en la crítica a la ciencia moderna y en la determinación de la intuición como método de una ontología experimental, no sólo el criterio para limitar el despliegue del propio conocimiento científico a su adecuado dominio, sino también para hacerlo un elemento que podría contribuir de modo directo a la completa afirmación de la forma humana.

La ciencia moderna no únicamente es capaz de brindar las condiciones tecnológicas que aseguran la atención a la vida, sino que puede profundizar en una serie de fenómenos parapsicológicos y paranormales con el fin de hacer evidentes ciertos datos que movilizarían a la conciencia hacia su completa manifestación: la inmortalidad del alma, su forma como vida y su radical diferencia de naturaleza respecto del cuerpo.

El hombre, al tener frente a sí la certeza científica de un alma inmortal –capaz por añadidura de ganarse como amor–, cultivaría su yo profundo y lo haría objeto prioritario de sus afanes, dejando a un lado los estados de conciencia que acompañan al ejercicio de la memoria motriz.

Bergson, valiéndose de los planteamientos asentados en *Materia y memoria* respecto al dualismo metafísico entre alma y cuerpo, señala cómo el cuerpo en tanto órgano de la atención a la vida, en ocasiones sufre alguna disfunción por la que la forma virtual del alma o la memoria pura se hace

177 Cfr., Watson, Sean, "The new Bergsonism: Discipline, subjectivity and freedom", *Radical Philosophy*, 1988 (92), 6-16.

Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 95: "En efecto, Bergson piensa que la humanidad es la autora de su destino, que ella no ha dejado de contradecir a la naturaleza, y que ella es capaz de proveer el esfuerzo necesario 'para que se complete, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses' (1245/338). La naturaleza quiere la guerra, y el hombre es capaz de oponérsele al proponer sistemas democráticos, fundados sobre un ideal de justicia y no sobre la igualdad natural".

actual y despliega su forma como una duración que es independiente de éste. El cuerpo que normalmente toma de la memoria sólo lo que le permite generar las réplicas adecuadas para garantizar la adaptación al medio, ocasionalmente padece alguna falla estructural por la que la memoria misma que mantiene en estado virtual se manifiesta libremente, y hace patente su naturaleza como una intensidad inextensiva y gozosa ajena a las exigencias de la adaptación.

Los fenómenos de la telepatía y la telequincia, entre otros, muestran cómo las 'puertas de la percepción' —o la memoria motriz— pueden ser abiertas, revelando la forma de una vida que en última instancia es duración y memoria activa que al concentrarse se manifiesta como alegría y libertad, sin guardar vínculo alguno con el cuerpo y las diversas afecciones que constituyen al sujeto según la estructura mental que dicta la sociedad cerrada.

La ciencia moderna podría encaminarse no a reforzar el hedonismo que acompaña a la sociedad industrial, sino a iluminar la existencia efectiva de una vida inmortal que resulta radicalmente diferente al automatismo sensoriomotor que sostiene el todo de la obligación. De este modo, la ciencia misma contribuiría a la génesis de la moral abierta en la que el amor y la alegría, sustituirían al orden simbólico-afectivo en el que se articula toda conciencia pasiva e incapaz de reconocer su forma como poder creativo.

Bergson nos dice al respecto:

Pero incluso aunque sólo se acepte una parte de lo que la ciencia psíquica adelanta como cierto, nos quedará lo suficiente para que adivinemos la inmensidad de la *terra incógnita* cuya exploración no ha hecho más que comenzar. Supongamos que de ese mundo desconocido nos llegue un vislumbre, visible a los ojos del cuerpo. ¡Qué transformación para una humanidad generalmente habituada, diga lo que diga, a no aceptar como existente más que lo que puede ver y tocar! La información que nos llegaría así no se referiría quizá más que a lo que hay de inferior en las almas, en el último grado de espiritualidad. Pero no haría falta más para convertir en realidad viva y activa una creencia en el más allá que parece encontrarse en la mayoría de los hombres, pero que las más de las veces no deja de permanecer verbal, abstracta e ineficaz. Para saber en que medida cuenta, es suficiente ver cómo los hombres se arrojan al placer: no lo apreciarían hasta ese punto, si no vieran en el placer tanta influencia sobre la nada, un medio de burlar a la muerte. En realidad, si estuviéran-

mos seguros, absolutamente seguros de sobrevivir, ya no podríamos pensar en otra cosa. Substituirían los placeres, pero sin brillo y descoloridos, ya que su intensidad radicaba en la atención que poníamos en ellos. Palidecerían como la luz de nuestras lámparas al sol de la madrugada. El placer sería eclipsado por la alegría. (DF, 1244, 337)

La crítica a la psicofísica, a la psicología asociacionista, al epifenomenismo y al paralelismo entre mente y cuerpo que Bergson realiza en *El ensayo* y en *Materia y memoria*, se prolonga a lo largo de su filosofía no sólo para señalar a la ciencia misma su adecuado dominio y resaltar la determinación de la intuición como método de una ontología experimental, sino para iluminar la existencia de una serie de fenómenos psicológicos que hacen patente la forma peculiar del alma y su carácter inmortal.

La crítica a la ciencia moderna desemboca en una reorientación de la ciencia misma, de modo que ésta, al seguir las indicaciones de la intuición, y no su propia intencionalidad adaptativa e instrumental, ni su tendencia a la pura repetición, contribuya a rastrear y hacer patente la forma de un alma libre, entusiasta e independiente de un cuerpo y una memoria motriz vuelta a las exigencias propias del proceso adaptativo.

Bergson coloca a la ciencia al servicio de la intuición mística, de modo que ésta muestre diversas experiencias psicológicas peculiares que corroboren el dato inmediato de una conciencia que es duración y resulta una intensidad inextensiva y creativa que se despliega al margen de la relajación material. Así, la ciencia misma ayudaría al hombre a tener la certeza de la forma y la existencia positiva de su alma, y se vería llamado a profundizar en el ejercicio y el conocimiento de la misma, para promover su propia plenificación y la consiguiente construcción de la sociedad abierta.¹⁷⁸

178 Cfr., Alicia Rodríguez Serón, "El papel de la ciencias en la filosofía de Bergson", p. 220: "[...] podemos encontrar otras tantas muestras de esta especie de conversión bergsoniana en cuanto a la revalorización de la ciencia. Desde luego, mejor considerada, la actuación de la ciencia se aplicará a ámbitos hasta entonces reservados a la metafísica. Por ejemplo, en una conferencia de 1913, Bergson hace corresponder a la 'ciencia' estudios atribuidos más habitualmente a la metafísica, nos referimos a ciertas cuestiones consideradas de 'metapsicología' ('fantasmas de vivos',

Bergson hace expresos estos planteamientos al señalar la profunda relación que existe entre la embriaguez dionisiaca ligada a los ritos de Eleusis y del dios Baco, y los experimentos científicos de William James relativos a la experiencia mística producida por la ingestión de ciertos tóxicos. Según nuestro autor tanto unos como otros muestran cómo el debilitamiento de la memoria motriz mediante diversas sustancias, permite la actualización de una conciencia que es prolongación e intensificación de una vida que se gana como intuición.

La ingestión de diversos fármacos destinados a inhibir la atención a la vida y a allanar el despliegue místico de la memoria pura, es una versión científica de rituales arcaicos en los que el éxtasis promovido por ciertos alucinógenos o el vino, hacían del iniciado un vocero de la voz divina.

Bergson analiza las condiciones materiales que facilitan el éxtasis místico para poner a la ciencia al servicio de una intuición en la que la vida se concentra y se actualiza cabalmente, y el hombre se vincula con lo divino:

Se sabe cómo fue tratado William James por haber calificado de místico, o haber estudiado como tal, el estado consecutivo a una inhalación de protóxido de nitrógeno. Se vio en ello una irreverencia, y la acusación habría tenido fundamento si el filósofo hubiera hecho de la 'revelación interior' un equivalente psicológico del protóxido, que en ese caso habría sido, como dicen los metafísicos, causa adecuada del efecto producido. Pero lo cierto es que la intoxicación no debió ser a sus ojos más que una simple ocasión. El estado de alma preexistía ya, sin duda, prefigurado con otros, y sólo esperaba una señal para manifestarse. Pudo haber sido evocado espiritualmente, en un esfuerzo en el plano espiritual, que era el suyo. Pero también podría serlo de un modo material, en virtud de una inhibición de lo que lo reprimía, mediante la supresión de un obstáculo, y en ello consistió el efecto completamente negativo del tóxico. El psicólogo atendía preferentemente a éste, porque iba a permitirle obtener el resultado a su voluntad. Quizá no era mucho honrar al vino al comparar sus efectos con la embriaguez dionisiaca, pero no es eso lo realmente importante. De lo que

telepatía) y que, en la Society for Psychological Research de Londres, Bergson proclama alto y fuerte como investigaciones de las 'ciencias psíquicas': 'Esta nueva ciencia recuperará pronto el tiempo perdido'. El prestigio del rótulo 'científico' se puede percibir en el uso que nuestro filósofo hace de él".

Cfr., Bergson, ES, 'Fanatismos de vivos e investigación psíquica'.

se trata es de saber si esta embriaguez puede ser considerada retrospectivamente, a la luz del misticismo aparecido después, como anunciadora de ciertos estados místicos. (DF, 1160, 230)

Bergson, con fundamento en la crítica a la ciencia moderna que desarrolla a través de sus obras, subraya que la ciencia misma podría aparecer como instrumento de un yo profundo que busca manifestarse y hacer patente su forma para promover precisamente su plenificación. La supresión controlada de la memoria motriz podría ser una aportación del conocimiento científico que llevaría al hombre a la aprehensión y actualización de su propio principio vital. Bergson reconduce la orientación del desarrollo científico no sólo al señalar su subordinación a la propagación de la caridad, sino al hacerlo instrumento de análisis y experimentación de la actualización del yo como memoria pura, conciencia y prolongación de una vida que es impulso creador.

Este autor trenza la valoración de la ciencia psíquica y el análisis antropológico y filosófico de los rituales místicos y dionisiacos, para señalar la vocación de una ciencia que puede empujar al hombre no a la mera reafirmación sensomotora del cuerpo como centro de acción, sino a la efectiva actualización de su conciencia como un alegre entusiasmo que es la vida misma que en él mismo se despliega y con él alcanza su completa intensificación.

El desarrollo tecnológico y la experimentación psíquica podrían resultar instrumentos de una caridad por la cual el hombre agotara el frenesí hedonista-constructivo de la Modernidad, y se adentrase en un nuevo frenesí ciertamente constructivo, pero guiado e impulsado expresamente por un amor estimulado por la experiencia científica de la forma y el efectivo estatuto ontológico del alma.¹⁷⁹

179 Cfr. también, Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 102: “Queda por saber que es esta fuerza [la conciencia]. Ella es sin duda esta energía de naturaleza psíquica que anima a todos los seres de todos los mundos. Es por lo que los trabajos de William James abren una vía que desemboca tanto en las ‘ciencias psíquicas’ como en la lectura de Teresa de Ávila y de san Juan de la Cruz. El estudio de los grandes místicos se desprende de un fondo de investigaciones que

A partir de estas reflexiones Bergson señala su diagnóstico sobre el estado de una humanidad que sostiene en vilo la completa actualización del binomio vida-hombre como génesis de lo divino.

El hombre según Bergson se encuentra en el punto en el cual el frenesí moderno puede agotarse, y dar paso a nuevo frenesí místico, o puede prolongarse aún más, crear ciertas condiciones que propicien indefinidamente su desarrollo y condenar a la humanidad a una esclavitud por así decir, crónica y definitiva.

Los medios adaptativos para asegurar el doble cambio de ritmo de la memoria pura sobre la memoria corporal y sobre el medio natural están dados, sólo hace falta que esta memoria pura, por un esfuerzo de voluntad, se haga actual y de lugar a la plenificación del hombre y de la vida misma que lo constituye. Es el hombre el responsable de acceder a su propia plenificación, de él depende atravesar el umbral que conduce a su propia manifestación en tanto conciencia y libre autodeterminación.

Los planteamientos éticos de *El ensayo* del hombre como mixto entre libertad y esclavitud, así como la doble determinación de *La evolución creadora* de la intuición como prolongación de la vida y vínculo del hombre con ésta, florecen en *Las dos fuentes de la moral y la religión* en la concepción ético-ontológica del binomio vida-hombre como principio de lo divino, a través de la cual Bergson realiza un diagnóstico sobre el estado de una humanidad que, debido a su peculiar articulación en un cristianismo que respon-

tratan sobre todo lo que, en la vida individual, desborda la conciencia clara y las actividades del cuerpo que trabaja en el universo de los objetos. No es de ningún modo por azar que los temas de la conferencia 'Fantasmas de vivos' e 'Investigaciones psíquicas' reaparezcan al fin de las *Dos fuentes*. Experiencias místicas y experiencias metafísicas pertenecen a un mismo orden de hechos situados en niveles diferentes".

Cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 84: "Se trata de estudiar experimentalmente el espíritu en la situación anormal donde parece funcionar sin ligas con el cuerpo. Se debe mencionar aquí la importancia del libro de William James (que Bergson admiraba y estimaba como 'un psicólogo nato'), *The varieties of religious experience*, libro 'apasionante' que reúne una multitud de datos psicológicos y que hizo sobre Bergson 'una profunda impresión' (Mél., 579)".

de a las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, tiene ante sí el horizonte tecnológico y moral ya sea para ganar justamente su propia divinidad, o ya sea para despeñarse en una pasividad que es, como ya hemos apuntado, el fundamento de su esclavitud.

Bergson nos dice en las últimas líneas de *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

Alegría sería, en efecto, la simplicidad de la vida que propagaría en el mundo una intuición mística difundida en él; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada. A falta de una reforma moral tan completa, será necesario recurrir a los expedientes, someterse a una 'reglamentación' cada vez más invasora, sortear uno tras otro los obstáculos que la naturaleza levanta contra nuestra civilización. Pero, ya sea que optemos por los grandes medios o por los pequeños, se impone la necesidad de tomar una decisión. La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propio progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si sólo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses. (DE, 1245, 338)

Bergson, a partir de los planteamientos éticos y ontológicos que acuña a través de la reflexiones que van de *El ensayo* a *Las dos fuentes*, teje una concepción de la vida y el hombre con base en la cual realiza un diagnóstico sobre el estado de una humanidad que mantiene en suspenso su divinización y la de la propia vida en él se manifiesta. El hombre, no obstante que es el momento culmen en el que el proceso de la evolución encuentra su cabal cumplimiento, muestra una intuición a penas esbozada que no presenta una intensidad suficiente como para ocupar la totalidad de su conciencia y dar lugar a la construcción de la sociedad abierta.

La intuición, que constituye tanto la completa actualización de la vida, como el vínculo del hombre con ésta, es en el hombre una forma intermitente y limitada, y requiere del esfuerzo del hombre mismo para lograr su consolidación. El hombre y la vida son divinos, pero también son demasiado humanos, pues el hombre mismo no ha hecho el esfuerzo para

reconocerse como un ser amoroso en el que él y la vida misma alcancen una efectiva concentración y un completo despliegue creativo.

Bergson, a partir de un análisis del estatuto ontológico del hombre, señala que éste resulta la intuición *sub specie durationis* en la que la vida revela las imágenes en las que se constituye, determinándose como conciencia y libertad. Ahora bien, a pesar de ello –acota Bergson– el hombre mismo –salvo en el caso de los místicos o superhombres– presenta esta intuición en estado virtual, pues no ha hecho el esfuerzo para superar la relajación que implica la obligación moral. La humanidad tiene frente a sí el reto de hacer del despliegue del cristianismo y la cultura occidental un péndulo creativo por el que su propia forma se intensifique y se constituya como conciencia alegre y gozosa, y evite así la determinación de la misma bajo una pura moderna repetición que no satisface su esencia amorosa.

Bergson, a partir de la serie de reflexiones que van de *El ensayo* a la *Las dos fuentes* enfila una serie de parejas de términos que apoyan su diagnóstico sobre el estado de una humanidad que puede ya sea divinizarse al dar el fruto de la caridad, o ya sea permanecer en un estado meramente semi-instintivo. El yo libre articulado en la duración y el yo social con fundamento en el espacio; la memoria activa y la memoria motriz; la inteligencia y la intuición; la sociedad cerrada y la sociedad abierta; resultan mixtos que expresan la forma de un hombre que puede anquilosarse en su propia pasividad estéril, o puede mirar con la mirada de Dios, la cual según nuestro autor es una mirada creativa en la que Dios mismo se reconoce y se constituye como tal.

Para Bergson el hombre es un ser aún incompleto, pues hace de su impulso vital un movimiento repetitivo y no un esfuerzo creativo y amoroso para ir más allá de sí mismo, y satisfacer una materia viva o duración que en él se contrae y se manifiesta para determinarse como conciencia y libertad.

El presente y el futuro virtual del hombre dependen de él y sólo de él, pues él es la vida misma que puede dar lugar a la génesis de una conciencia libre, poderosa y creativa, es decir, como apunta Bergson, amorosa o divina.

Quienes no me crean que vayan a la Sierra Tarahumara: verán que, en ese país, donde la roca ofrece una apariencia y una estructura de fábula, la leyenda se vuelve realidad, y que no puede haber realidad fuera de la fábula. Sé que la existencia de los indios no corresponde al gusto del mundo de ahora; sin embargo, en presencia de una raza como aquélla, comparando podemos sacar la conclusión de que es la vida moderna la que está atrasada con respecto a algo y no los indios tarahumara con respecto al mundo actual. Saben que todo paso adelante, toda facilidad adquirida por la dominación de una civilización puramente física implica también una pérdida, una regresión. Podemos decir, por consiguiente, que ante una tradición auténtica, la cuestión del progreso no se plantea. Las verdaderas tradiciones no progresan, ya que representan el punto más avanzado de toda verdad. Y el único progreso realizable consiste en conservar la forma y la fuerza de dichas tradiciones. A través de los siglos, los tarahumara han aprendido a conservar su virilidad.

Antonin Artaud, *Los tarahumara*.

Recapitulación y conclusiones

Crítica al racionalismo filosófico: la metáfora del cinematógrafo. La metafísica y la ciencia antiguas

Bergson, en el movimiento que va de *El ensayo* a *Las dos fuentes*, lleva a cabo una crítica a la ciencia y a la metafísica racionalista que asumen arbitrariamente para sí una completa universalidad y legitimidad en la determinación de las formas del ser y el conocer. Bergson señala los excesos de una razón que sobrepasa su intencionalidad adaptativo-instrumental y termina por caracterizar erróneamente la naturaleza de objetos que se sustraen a su propia capacidad cognoscitiva. Bergson impugna las pretensiones epistemológicas de la ciencia y la metafísica racionalista al poner de relieve la desmesura de una función racional que tiene como objeto propio la extensión, y que sin embargo se aboca a determinar injustamente intensidades ya sea inextensivas o extensivas.

Este autor muestra la inconsistencia de la psicofísica y del determinismo, del paralelismo y del epifenomenismo, del darwinismo y del finalismo, y de las concepciones metafísicas que estas perspectivas científicas entrañan, al mostrar que éstas se fundan en una razón que coloca al espacio como criterio para llevar a cabo la determinación de la duración y la materia.

Conciencia y cuerpo, tiempo y materia se ven reducidos a los esquemas que se derivan de la categoría del espacio homogéneo, y por ello pierden su forma efectiva para aparecer como proyecciones de los patrones de la geometría y la mecánica.

Estas concepciones encuentran su expresión más general cuando Bergson da cuenta de la estructura y del trabajo de la inteligencia, con fundamento en la metáfora del *cinematógrafo*, metáfora que no sólo permite abordar la forma de la metafísica y la ciencia modernas, sino también la estructura general de la metafísica griega y de lo que en última instancia resulta el *racionalismo filosófico*.

Bergson se vale de la metáfora del cinematógrafo para señalar la reducción que opera la razón de lo vital a lo simbólico, de lo móvil a lo inmóvil, de lo cualitativo a lo cuantitativo, dando pie al arsenal de nociones en el que la filosofía antigua –Zenón, Parménides, Platón y Aristóteles fundamentalmente– y la propia filosofía moderna –Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, etc.–, articulan sus doctrinas metafísicas y sus planteamientos epistemológicos, psicológicos y físicos de primer orden.

La metáfora del cinematógrafo es para Bergson el instrumento que le permite señalar aquella ilusión cognoscitiva por la cual la razón cree dar cuenta de lo real según su forma efectiva, cuando de hecho produce tan sólo sendas pseudoconcepciones derivadas del mero ejercicio de una representación fundada en la categoría del espacio homogéneo: la razón, como el cinematógrafo, reconstruye el flujo de la duración con una retahíla de esquemas inmóviles –los cuadros del film– a los que imprime una continuidad y una movilidad artificial –la movilidad mecánica del proyector– que no manifiestan su forma justo en tanto proceso creativo. La razón sustituye el ímpetu vital y creativo en el que se articula la duración por una movilidad abstracta producto de un tiempo espacializado, que en el fondo no es más que la yuxtaposición de una serie de esquemas que resultan meras detenciones o formas estáticas.

Bergson nos dice al respecto:

Es verdad que siuviésemos que habérmolas solamente con fotografías, por más que mirásemos no las veríamos animarse: con la inmovilidad, incluso indefinidamente yuxtapuesta a sí misma, no produciríamos jamás movimiento. Para que las imágenes se animen es preciso que haya movimiento en alguna parte. El movimiento existe aquí, en efecto, y está en el aparato. Por el hecho de que la banda cinematográfica se

desenvuelva, de manera que las diversas fotografías de la escena se continúen unas a otras, cada actor de esta escena reconquista su movilidad: enfila todas sus actitudes sucesivas sobre el indivisible movimiento de la banda cinematográfica. El procedimiento ha consistido pues, en suma, en extraer todos los movimientos propios a todas las figuras un movimiento impersonal, abstracto y simple, *el movimiento en general* por así decir, en ponerlo en el aparato y en reconstruir la individualidad de cada movimiento particular por la composición de este movimiento anónimo con las actitudes impersonales. Tal es el artificio del cinematógrafo. Y tal es también el de nuestro conocimiento. En lugar de ligarnos al devenir interior de las cosas, nos colocamos fuera de ellas para recomponer su devenir artificialmente. Tomamos vistas casi instantáneas de la realidad que pasa y, como ellas son características de esta realidad, nos basta enfilearlas a lo largo de un devenir abstracto, uniforme, invisible, situado en el fondo del aparato del conocimiento, para imitar lo que hay de característico en este devenir mismo. Percepción, intelección, lenguaje proceden en general así. Trátese de pensar el devenir, o de expresarlo, o incluso de percibirlo, apenas hacemos otra cosa que accionar una especie de cinematógrafo interior. Se resumiría, pues, todo lo que precede diciendo que *el mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfico*. (EC, 753, 305)

Bergson ve en la figura del cinematógrafo la metáfora que le facilita iluminar la estructura y el trabajo de la función racional, pues ésta muestra el mecanismo de una representación que consigue suplantar el progreso positivo de la vida —progreso singular, continuo y creativo—, por un movimiento vacío que por definición es divisible, repetible y predecible, y que en última instancia se constituye como pura repetición.

La razón, al igual que el cinematógrafo, sustituye la continuidad y la movilidad de la duración, por una serie de elementos inmóviles a los que dota de una movilidad espacializada e impersonal. Dicha movilidad espacializada es radicalmente distinta a la movilidad efectiva de la duración misma, pues no responde a su progreso interior, sino a la perspectiva externa de la categoría del espacio que sólo puede generar una serie de tomas instantáneas que se adosan de manera indefinida.¹⁸⁰

180 Deleuze, en sus textos *La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*, a la vez que encuentra en la filosofía de Bergson un soporte teórico para mostrar la dimensión genuinamente artística y creativa del cine, señala las condiciones materiales y el sentido de la crítica de este filósofo al

Bergson amplía estos planteamientos cuando apunta que la metáfora del cinematógrafo deja ver que el entendimiento reemplaza la movilidad propia en la que se despliega la duración, por una serie de *estados* que a pesar de que muestran cierta movilidad –justo la movilidad espacializada característica de la representación– y cierta forma específica –la forma que se deriva de una esquematización determinada–, carecen de la *cualidad singular* en la que se expresa la duración misma en tanto unidad dinámica y multiplicidad heterogénea. La razón reduce a la duración en sus diferentes presentaciones –como intensidad inextensiva, como proceso evolutivo o como intensidad extensiva– a una sucesión de estados que aunque señalan cualidades diferentes entre sí, no pueden reconstruir el todo orgánico y el abanico móvil y continuo de matices irrepetibles que ésta posee precisamente en tanto intensidad o ímpetu creativo.

La inteligencia, por su estructura cinematográfica, sustituye la cualidad real propia de todo impulso vital por una suma de estados a los que se les ha impreso un movimiento abstracto. La estructura cinematográfica de la razón anula el progreso y la movilidad peculiar de la duración, para colocar en su lugar uno o varios estados o *cualidades esquemáticas* que crean la ilusión de mostrar fielmente su forma justo como multiplicidad cualitativa.

En este sentido Bergson señala:

propio fenómeno cinematográfico: por un lado, la inmadurez técnica –ausencia del montaje, carencia de una cámara móvil–, que le impide al cine mismo la conquista de su propia forma u originalidad, por otro, la semejanzas que éste presenta en esa fase inicial de su desarrollo con la propia percepción sensible, la cual, como la representación, reconstruye el todo de la duración con una yuxtaposición de tomas o cortes inmóviles. Respecto a la crítica bergsoniana al cine como metáfora de la ilusión congnotiva a la que da lugar el conocimiento racional, cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*, p. 14: “[Según Bergson] El cine procede, en efecto, con dos datos complementarios: cortes instantáneos llamados imágenes; un movimiento o un tiempo impersonal, uniforme, abstracto, invisible o imperceptible, que está ‘en’ el aparato y ‘con’ el cual se hace desfilar las imágenes. El cine nos presenta, pues, un falso movimiento, es el ejemplo típico del falso movimiento. Pero es curioso que Bergson imponga un nombre tan moderno y reciente (‘cinematográfica’) a la más vieja de las ilusiones. En efecto, dice Bergson, cuando el cine reconstruye el movimiento con cortes inmóviles, no hace sino lo que hacía ya el pensamiento más antiguo (las paradojas de Zenón) o lo que hacía la percepción natural”.

Si ahora se tratase de caracterizar con más precisión nuestra actitud natural frente al devenir, he aquí lo que se encontraría. El devenir es infinitamente variado. El que va del amarillo al verde no se parece al que va del verde al azul: son movimientos cualitativos diferentes. El que va de la flor al fruto no semeja al que va de la larva a la ninfa y de la ninfa al insecto perfecto: se trata aquí de movimientos evolutivos diferentes. La acción de comer o de beber no se parece a la acción de golpearse: son movimientos extensivos diferentes. Y estos tres géneros de movimientos, cualitativo, evolutivo, extensivo, difieren profundamente. El artificio de nuestra percepción, al igual que el de nuestra inteligencia o el de nuestro lenguaje, consiste en extraer de aquí la representación única del devenir en general, devenir indeterminado, simple abstracción que por sí misma no dice nada y en la cual incluso es raro que pensemos. A esta idea persistentemente la misma, y por lo demás oscura o inconsciente, añadimos entonces, en cada caso particular, una o varias imágenes claras que representan *estados* y que sirven para distinguir un devenir de otro devenir. Sustituimos la especificidad del cambio, por esta composición de un estado específico e indeterminado con el cambio general e indeterminado. (EC, 752, 303)

La noción de estado pone de relieve la orientación meramente representativa de una razón que pretende hacer de sus conceptos la estructura misma de lo real en tanto duración y proceso creativo, cuando de hecho éstos sólo generan una serie de cualidades esquemáticas que se yuxtaponen y se ordenan según el movimiento exterior y mecánico que tiene su principio en la categoría del espacio homogéneo. El estado es la síntesis de una serie de detenciones que se subsumen en una representación más amplia que se traduce en una cualidad esquemática. Esta cualidad esquemática responde a la forma y el movimiento impersonal que gobierna toda representación fundada en la función racional y no da cuenta del progreso irrepetible e impredecible en el que se desarrolla la propia vida o duración.

Para Bergson los estados, aunque representan cualidades diferentes, resultan esquemas derivados de una razón que sustituye lo real como duración, por una sucesión de detenciones que de ningún modo dan cuenta de su forma y su movilidad peculiar.

En este marco, Bergson recupera sus reflexiones evolutivistas en relación a la génesis y la intencionalidad adaptativa de la inteligencia, y muestra que precisamente la determinación de los estados o cualidades esquemáticas

tiene como fin promover un dominio del cuerpo sobre el medio en el que le es dado desenvolverse.

Bergson pone énfasis en la función utilitaria que acompaña al carácter cinematográfico del conocimiento racional. Es por la determinación de lo real en una serie de estados o detenciones privilegiadas que la inteligencia pretende llevar a cabo su dominio y su instrumentalización, asegurando un completo despliegue del cuerpo como órgano adaptativo. La inteligencia es expresión de una *atención a la vida* que busca proyectar la materia o duración en el fondo del espacio para subrayar sus cualidades esquemáticas y sujetarlas a una serie de causas que facilitan su manejo y su manipulación. El carácter cinematográfico de la inteligencia es expresión de una intencionalidad adaptativa por la que el cuerpo busca afirmarse, replicando a los requerimientos que impone el medio en el que se desenvuelve.

En este sentido acota Bergson, el despliegue de la inteligencia como función cinematográfica encuentra su actualización en la adaptación *caleidoscópica* del cuerpo a su entorno, adaptación que se funda en la capacidad del propio cuerpo para reestablecer constantemente la relación con su entorno mismo, enfocando y recortando de éste sólo aquello que beneficia su propia conservación y la promoción de su forma como centro de actividad.

Las reacciones como réplica gracias a las que el cuerpo asegura la atención a la vida, generan una reordenación y un reacomodo constante y caleidoscópico del vínculo con su medio, que justamente en la determinación cinematográfica de los estados en tanto cualidades esquemáticas, tienen su soporte fundamental:

Sobre el carácter eminentemente práctico de esta operación no hay duda posible. Cada uno de nuestros actos apunta hacia una cierta inserción de nuestra voluntad en la realidad. Es, entre nuestro cuerpo y los demás cuerpos, un arreglo comparable al de los trozos de vidrio que componen una figura caleidoscópica. Nuestra actividad va de un arreglo a un reajuste, imprimiendo cada vez al caleidoscopio, sin duda, una nueva sacudida, pero sin interesarse en ella y no viendo ahí más que la nueva figura. [...] En este sentido podría decirse, si no se considerase que abusamos de un cierto género de comparación, que *el carácter cinematográfico de nuestro conocimiento de las cosas reside en el carácter caleidoscópico de nuestra adaptación a ellas.* (EC, 754, 305)

Bergson empareja a la metáfora del cinematógrafo aquella del caleidoscopio para subrayar la función adaptativa que presenta el conocimiento fundado en la razón. La determinación de todo proceso creativo como una mera suma de formas esquemáticas y la sustitución del tiempo real por el tiempo abstracto que caracterizan al conocimiento racional, tienen su principio en una intencionalidad adaptativa que permite al cuerpo generar las reacciones eficaces que le posibilitan insertarse y dominar un medio determinado.

La representación se constituye como un proceso cinematográfico que cambia la orientación de sus tomas según la relación caleidoscópica que se establece entre el cuerpo que busca afirmarse como centro de acción y el medio mismo que se le opone. La movilidad de los cuadros de la razón se sostiene y se orienta por el tripié y el riel que implica la tendencia del cuerpo a someter su entorno y a permanecer en el ser. Como hemos dicho en el capítulo 3 de este trabajo, para Bergson el conocimiento racional es esencialmente utilitario, pues es un órgano adaptativo producto de la indeterminación de una memoria que crea las herramientas cognoscitivas adecuadas para garantizar la atención a la vida.

Ahora bien, Bergson señala que en el momento en el que la razón rompe con la propia orientación adaptativa y el carácter caleidoscópico que le confiere el proceso de la evolución, comienza a trabajar sobre una serie de nociones que se sostienen tan sólo en su carácter meramente esquemático o formal. Estas nociones, sin embargo, se constituyen como horizonte por el que la razón misma pretende dar cuenta de la propia realidad que se constituye justo como duración e ímpetu creador.

La inteligencia, al transgredir su vocación adaptativa, promueve múltiples planteamientos pretendidamente metafísicos que presentan como unidad de análisis fundamental aquellos estados o cualidades esquemáticas que encuentran su principio en la categoría del espacio homogéneo. Por ello Bergson, retomando los planteamientos crítico-metodológicos de *La evolución creadora* y *Lo posible y lo real*, señala que la inteligencia misma plantea pseudoproblemas y pseudoconcepciones diversos, que responden tan sólo a

su propia estructura cinematográfica. Bergson apunta que la razón trata de filmar o representar lo irrepresentable –la vida o duración que es irreductible a la categoría del espacio– y por ello se pierde en un juego de luces y sombras que aunque únicamente refleja su propio movimiento repetitivo –el movimiento hueco y titilante de la luz blanca del proyector sobre la pantalla–, da lugar a ciertos planteamientos de los que se derivan una serie de pseudoproblemas y pseudosoluciones que buscan vanamente dar cuenta de lo real. Tales son problemas como los de las oposiciones entre el ser y la nada, entre lo posible y lo real, y nociones como la del principio de identidad o no-contradicción, por las que dichos problemas encuentran un intento de solución.

El propio principio de identidad, señala Bergson, al ser resultado del carácter cinematográfico del entendimiento, aparece como un esquema que oculta la forma de lo real como vida o duración, y se atribuye una existencia en sí que viene a salvar los diversos pseudoproblemas metafísicos que se fundan en el cuadro de la representación:

Porque el desdén de la metafísica por toda realidad que dura proviene precisamente de que ella no llega al ser sino pasando por la 'nada', y de que una existencia que dura no le parece bastante fuerte para vencer la inexistencia y posarse sobre ella [...]. Si yo me pregunto por qué los cuerpos o los espíritus existen antes que la nada, no encuentro respuesta. Pero que un principio lógico como $A=A$ tenga la virtud de crearse a sí mismo, triunfando sobre la nada en la eternidad, esto me parece natural. La aparición de un círculo trazado con la tiza en un encerado es cosa que tiene necesidad de explicación: esta existencia plenamente física no tiene, por sí misma, con qué vencer la inexistencia. Pero la 'esencia lógica' del círculo, es decir, la posibilidad de trazarlo según una cierta ley, o lo que es lo mismo, su definición, es cosa que me parece eterna; no tiene lugar ni fecha, porque en ninguna parte, en ningún momento, ha comenzado a ser posible el trazado del círculo. Demos por supuesto, por tanto, el principio sobre el que descansan todas las cosas y que todas las cosas manifiestan también una existencia de la misma naturaleza que la de la definición del círculo, o que la del axioma $A=A$: el criterio de la existencia se desvanece, porque el ser que está en el fondo de todo se asienta entonces en lo eterno igual que la lógica misma. (EC, 729, 266)

Bergson señala que la razón, al ir más allá de su intencionalidad adaptativa, genera una serie de principios esquemáticos con pretensiones meta-

físicas, que salvan los obstáculos derivados de aquellas pseudoconcepciones que se siguen de su despliegue puramente simbólico-formal. Este autor señala que la función cinematográfica del pensamiento trastoca su vocación caleidoscópica y proyecta a lo real múltiples pseudoproblemas de origen lógico que dan lugar a sendas pseudosoluciones que reclaman arbitrariamente para sí un carácter metafísico: el cuadro de la representación se desplaza a lo real, y por ello lo real –la duración– se doblega precisamente ante los principios lógicos que dicta la representación.

Para Bergson el principio de no-contradicción o de identidad es una expresión emblemática de la forma cinematográfica de la razón que coloca un esquema determinado –el ser que es igual a sí mismo– como forma privilegiada para zanjar las disputas pseudometafísicas asentadas en la mera categoría del espacio homogéneo.¹⁸¹

De esta manera, subraya Bergson, se entiende por qué la razón atribuye a la realidad precisamente una existencia lógico-matemática o lógico-geométrica, que no extensiva o psíquica, pues la propia inteligencia enaltece antes sus esquemas justo como principio explicativo de lo real, que a la duración misma que es el dato empírico que se muestra inmediatamente a la conciencia. Según Bergson la reducción de lo extensivo o lo psíquico a lo

181 Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, pp. 83, 84: “Examinemos todavía ese Absoluto, en el que parece descansar el pensamiento que va en busca del principio [...]. En efecto, constantemente renace la cuestión metafísica. ¿Por qué el Absoluto mismo ha de existir más bien que la nada? Es preciso que por lo menos él, y él solo, tenga el poder de arrancarse de la nada y de producirse por sus propias fuerzas [...]. El misterio de la existencia se disipa si ponemos al principio de todo un axioma del género $A=A$: porque el ser que está en el fondo se pone entonces en lo eterno como la lógica misma. Triunfamos de la contingencia física gracias a la necesidad lógica. En el seno de la prueba ontológica que sienta que Dios existe por definición se oculta el esfuerzo desesperado de un pensamiento que cree vencer la angustia de la nada poniendo el ser bajo la forma de lo lógico. Por encima de las cosas que pasan y constantemente vienen a ser otras, se mantiene en una verdad eterna e inmóvil lo idéntico a así mismo. Con la necesidad lógica, es decir, con la identidad, tenemos la roca inamovible”.

Asimismo, cfr., Catañares, Wenceslao, “El cine: teoría del movimiento y del tiempo”, *Revista de Occidente*, 1987, 76, 9.

lógico es una consecuencia natural del talante congoscitivo de una razón que ve ilusoriamente en sus representaciones el criterio para llevar a cabo la determinación de lo real.

En este sentido, la filosofía eleata aparece según nuestro autor como expresión necesaria de la estructura cinematográfica del pensamiento, pues entroniza justo el principio de identidad —que resulta su esquema eminente— como sostén de una metafísica del ser inmutable que da cuenta del mundo del devenir en términos de un no-ser que carece de toda densidad ontológica.

La escuela de Elea, según Bergson, da lugar a la primera filosofía en la que la razón aparece como principio de verdad y la verdad se plasma en lo real ocultando su forma efectiva como duración y poder creativo:

Las concepciones de los más antiguos pensadores griegos eran, ciertamente, muy vecinas de la percepción, puesto que por las transformaciones de un elemento sensible, como el agua, el aire, el fuego, completaban la sensación inmediata. Pero desde que los filósofos de la escuela de Elea, criticando la idea de transformación, mostraron o creyeron mostrar la imposibilidad de mantenerse tan cerca de los datos de los sentidos, la filosofía se aventuró por el camino que siguió después, el que conduce a un mundo 'supra-sensible': en adelante, con puras 'ideas' debía explicar las cosas. (PM, 'La percepción del cambio', 1368, 146)

Bergson ve en las doctrinas de Zenón, de Parménides y en general de la escuela de Elea, el quiebro de una razón que deja su intencionalidad adaptativa y se encamina por el sendero de su propio simbolismo para hacer de éste el fundamento explicativo de lo real. El espacio homogéneo y su representación privilegiada —el principio de identidad— se colocan en la filosofía eleata como armazón de un plano metafísico que se ve despojado de toda cualidad extensiva o inextensiva y se ve reducido justo a una mera estructura lógica. La escuela de Elea identifica lo real con su representación y por eso hace de la representación misma —el principio de no-contradicción— el fundamento para determinar la propia forma de un plano metafísico que a la vez que no posee nada de lo dado en la experiencia inmediata, relega al cambio y a la multiplicidad a las negras regiones del no-ser.

El carácter cinematográfico de la razón según nuestro autor se manifiesta en una filosofía parmenídea que se vale del mero símbolo de la esfera inmutable e idéntica a sí misma, para suplantar la forma intensiva de la realidad.

Con fundamento en estos planteamientos, Bergson señala que la noción de *eidos*, la cual ocupa un lugar troncal en la filosofía platónica de las Ideas, resulta la prolongación obligada de la concepción eleata de lo real, pues recupera justo al principio de no-contradicción como la estructura de las propias Ideas o los Arquetipos en los que el mundo mismo del devenir y la multiplicidad encuentra su principio. Las Ideas, al ser producto de la función cinematográfica del pensamiento, reducen lo real a meros estados impersonales o cualidades esquemáticas, y sujetan a toda multiplicidad sensible a una causalidad en la que el finalismo juega un fundamental: para la metafísica de los Arquetipos inmutables el devenir es una copia degradada del mundo de las Ideas, y sin embargo tiende a éste para ganar la plena realización de su forma y alcanzar su perfección.

El mecanismo cinematográfico del pensamiento explica el origen y la estructura de la filosofía de las Ideas, pues muestra cómo éstas –en tanto cualidades esquemáticas o vistas privilegiadas sobre el devenir que presentan un alto grado de formalización– se elevan al rango de causa, forma y fin de una multiplicidad sensible que en sí misma no encuentra el sostén de su propia forma. La metafísica de las Ideas aparece para Bergson como un producto del trabajo cinematográfico del pensamiento que sustituye a la intensidad como fondo de lo real, y coloca a las Ideas mismas como horizonte explicativo de toda multiplicidad declarándola como mera ilusión o, al menos, como un mundo contaminado de no-ser y privación que no satisface la forma lógica de su principio:

Es lo que hicieron sin miramiento alguno los filósofos de la escuela de Elea. Como el devenir choca con nuestros hábitos de pensamiento y se inserta mal en los cuadros del lenguaje, lo declararon irreal. En el movimiento espacial y en el cambio en general no vieron más que ilusión pura. Podría atenuarse esta conclusión sin cambiar las premisas, decir que la realidad cambia pero que no *debería cambiar*, he ahí la

realidad sensible. Pero la realidad inteligible, la que debería ser, es todavía más real y, ciertamente, no cambia. Bajo el devenir cualitativo, bajo el devenir evolutivo, bajo el devenir extensivo, el espíritu debe buscar lo que es refractario al cambio: la cualidad definible, la forma o esencia, el fin. Tal es el principio fundamental de la filosofía clásica que se desarrolló en la antigüedad clásica, la filosofía de las Formas o, para emplear un término más afín a lo griego, la filosofía de las Ideas. (EC, 760, 313)

La noción de *eidós* es para Bergson expresión de una función racional que reniega de su orientación adaptativa y trata de determinar con sus propias categorías el orden de la duración. El *eidós* se constituye como la proyección y síntesis de una serie de esquemas lógicos que aparecen como causas formales, esencias y fines, a un plano metafísico que resulta precisamente el fundamento y el modelo de los planos físico y psicológico. Según Bergson la filosofía antigua, al encarrilarse por la senda racionalista, desemboca en una metafísica de las Ideas en las que éstas –en tanto esquemas privilegiados– se colocan como el principio y causa final de una multiplicidad sensible que adolece de una falta de peso y densidad ontológica.

La filosofía de las Ideas, al determinar al devenir ya sea como ilusión o como privación, desprecia la forma efectiva del mundo en tanto despliegue inmanente y creativo, pues sólo considera como real la estructura lógica del principio de identidad que encuentra su origen precisamente en el carácter cinematográfico de la inteligencia.¹⁸²

182 Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, pp. 84-85: “Ahora bien, para comprender que el absoluto sea presentado aquí como una identidad *lógica, eterna e inmóvil*, hay que recurrir a otra idea de nuestra inteligencia tan importante como la de nada: la idea de *forma*. Ya hemos indicado que también esta idea está ligada a las necesidades de la acción y de la fabricación. La realidad es movilidad; para dominarla con nuestra práctica debemos inmovilizarla y representarnos estados o resultados allí donde sólo hay cambio incesante. La forma, el *eidós* griego, ‘es la visión estable tomada de las cosas’. Designa siempre una inmovilidad: una cualidad (que nuestro lenguaje traduce por un adjetivo) o una esencia (que nuestro lenguaje traduce por un sustantivo) o también el proyecto de un acto que se va efectuando, reducido al *dibujo* de un acto efectuado (un verbo). La inteligencia practica entonces una inversión, cuyo carácter conocemos: antes ponía la nada al principio del ser, ahora pone la inmovilidad al principio de la movilidad. Con las visiones fijas que toma de lo real quiere explicar el movimiento de las cosas: es el mecanismo cinematográfica de las ideas”.

Bergson hace expresos estos planteamientos cuando pone énfasis en que tanto la Idea de Bien platónica, como el primer motor aristotélico, aparecen justo como aquellos esquemas privilegiados por los cuales estos autores explican lo real y de los cuales hacen depender el mundo mismo del devenir y la multiplicidad. Las filosofías platónica y aristotélica, al asumir el ejercicio racional para elaborar la metafísica, ven en el mundo de la multiplicidad sensible un flujo constante preñado de no-ser que sólo resulta explicable por una primera detención o un dios formal que se determina como su causa primera y ejemplar.

Según Bergson la Idea de Bien, el primer motor aristotélico, incluso el Uno de Plotino, se constituyen como la cualidad esquemática que aparece como el principio explicativo de una multiplicidad que no se sostiene por sí misma y que reclama por ello una forma autosuficiente y completa que fuera su fundamento:

Y, en efecto, si se considerase a la Formas como simples vistas tomadas por el espíritu sobre la continuidad del devenir, serían relativas al espíritu que se las representa y no tendrían existencia en sí. Todo lo más podría decirse que cada una de estas Ideas es un ideal. Pero nosotros nos hemos colocado en la hipótesis contraria. Es preciso, pues, que las Ideas existan por sí mismas. La filosofía antigua no podría escapar a esta conclusión. Platón la formuló y vanamente Aristóteles trato de sustraerse a ella. Puesto que el movimiento nace de la degradación de lo inmutable, no habrá movimiento, ni por consiguiente mundo sensible, sino hubiese, en alguna parte, la inmutabilidad realizada. Asimismo, al negar a las Ideas una existencia independiente y no poder, sin embargo, privarlas de ella, Aristóteles las comprimó unas en otras, las reunió y colocó por encima del mundo físico una Forma que vino a ser así la Forma de las Formas, la Idea de las Ideas, o, en fin, para emplear su expresión, el Pensamiento del Pensamiento. Tal es el Dios de Aristóteles, necesariamente inmutable y extraño a lo que pasa en el mundo, ya que no es más que la síntesis de todos los conceptos en un concepto único. (EC, 766, 320)

La caracterización cinematográfica del pensamiento explica según Bergson la coincidencia entre el platonismo y el aristotelismo en la necesidad de plantear un fundamento inmóvil para dar cuenta del mundo del devenir, pues hace patente cómo estas doctrinas se articulan en un puro formalismo

en el que la inmutabilidad del esquema se constituye como lo real en sí, obteniendo arbitrariamente el papel de principio ontológico de toda forma que presente justamente movilidad y se vea por ello lastrada de no-ser o de una profunda insuficiencia ontológica. La filosofía platónico-aristotélica, al fundarse en el ejercicio de la razón, ve en el devenir una forma incompleta que en la inmovilidad de la Idea encuentra su principio, pues la razón misma trastoca la relación efectiva entre el devenir y la representación, haciendo de la Idea no un mero esquema sin fundamento *in re*, sino una forma *ante rem* de la cual depende el propio devenir para cobrar sustancialidad.¹⁸³

Las causas ejemplares o el *eidos* platónico, así como el primer motor producto del pretendido empirismo aristotélico, aparecen como una deidad formal que es resultado del análisis del mundo del devenir y la multiplicidad bajo la óptica de una razón que sólo reconoce sus propias representaciones, y se las atribuye al orden de la vida o duración.¹⁸⁴

183 Cfr., Juana Sánchez Venegas, "La insuficiencia de la inteligencia en H. Bergson", pp. 446, 447: "El error histórico en la filosofía ha sido suponer que la inteligencia capta la totalidad de lo captable. Bergson se propone demostrar que este teorema derivado del ser parmenídeo se ha aplicado de varias formas en distintas doctrinas históricas, pero siempre cae en las dos ilusiones teóricas respecto de la realidad [...]. Vamos a ver ahora que todas las doctrinas que nuestro autor ha criticado, por ser consecuencia de la aplicación del principio de identidad derivan del error de interpretación con el que ha sido tratada la inteligencia. Igualmente demostrará que estos autores, creyendo captar toda la realidad, dejaban fuera de su explicación la parte esencial de esa realidad. [...] Reafirmando su postura respecto de la inteligencia, la crítica bergsoniana se concentra en la filosofía de los griegos clásicos. Éstos, confiados en que la inclinación natural de la inteligencia es reflejar la realidad, no pusieron en duda la postura del pensamiento ni su expresión lingüística ante esa misma realidad, y, cuando hallaron contradicciones, culparon antes a la naturaleza de las cosas que a su propia inteligencia".

184 Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 86: "Terminemos toda esta crítica recordando que la teología que hemos examinado no es sino una larga complacencia de la inteligencia humana por sí misma. El Dios que es alcanzado por nuestra inteligencia está forjado con la ayuda de las ideas mayores de ésta, la nada y la forma. En él la inteligencia misma se diviniza, por así decirlo. La inteligencia que fabrica se permite el lujo de anular la creación entera y de reconstruirlo todo poniendo como principio sus propias leyes, es decir, poniéndose ella como principio".

Cfr., Lechat, J., "H. Bergson ou la réalite du devenir", *L'enseignement philosophique*, 1994, 45 (1).

Bergson añade a estos planteamientos que la propia Idea de Bien y el primer motor aristotélico, se determinan como los conceptos capitales a partir de los cuales la filosofía antigua enfile toda una serie de conceptos secundarios que retienen, fijan y ordenan el mundo de la multiplicidad sensible y cambiante, llenando así el vacío que se establece entre el esquema del ser y su oposición radical en el no-ser, y dando pie a una concepción físico-cosmológica determinada: la lógica platónica de géneros y especies, la noción aristotélica de sustancia y sus diversos atributos, se determinan como estados diversos producto de una función racional que busca atenuar el flujo constante en el que se constituye el mundo del devenir, creando una imagen físico-cosmológica inteligible del universo que se expresa en la jerarquía de las esferas celestiales y en la tendencia natural propia de los elementos físicos. El carácter cinematográfico de la razón explica según Bergson el origen de una serie de representaciones que ya sea más abstractas como los géneros platónicos, o más 'empíricas' y 'concretas' como las sustancias aristotélicas, constituyen un catálogo de detenciones o estados que se proyecta al dominio mismo de lo real, sosteniendo interiormente a la jerarquía de los seres propia de las concepciones físicas del lugar natural de los elementos y del sistema concéntrico de las esferas celestiales: la razón encuentra en el universo antiguo un orden inteligible, porque ese mismo universo ha sido construido con base en sendas formas estáticas que satisfacen las exigencias lógicas de la representación.

La función de la razón, al transgredir su vocación meramente constructiva y tejer una imagen racional de lo real, se yergue arbitrariamente como patrón de un mundo físico-cosmológico que debido a las nociones de sustancia y accidente, género y especie, mundo sublunar y supralunar, etc., ve negada su forma efectiva como evolución y unidad dinámica.

En este sentido Bergson señala:

Recorramos entonces este intervalo de arriba a abajo. En primer lugar, es suficiente la más ligera disminución del primer principio para que el ser se precipite en el espacio y en el tiempo, mas la duración y la extensión que presentan esta primera disminución serán tan vecinas como sea posible de inextensión y de la eternidad di-

vinas. Debemos, pues, representarnos esta primera degradación del principio divino como una esfera que da vueltas sobre sí misma, limitando por la perpetuidad de su movimiento circular la eternidad del círculo del pensamiento divino y creando por lo demás su propio lugar y, con ello, el lugar en general, ya que nada la contiene y ella no cambia de lugar, creando también su propia duración, y con ello, la duración en general, puesto que su movimiento es la medida de todos los demás. Luego, de grado en grado, veremos cómo decrece la perfección hasta llegar a nuestro mundo sublunar, donde el ciclo de la generación, del crecimiento y de la muerte imita por última vez, aunque imperfectamente, el círculo original. Así entendida, la relación causal entre Dios y el mundo se nos parece como atracción y, si se mira desde abajo, como un impulso, o una acción por contacto si se mira desde lo alto, ya que el primer cielo, con su movimiento circular, es una imitación de Dios, y la imitación es la recepción de una forma. (EC, 769, 323)

El universo físico-cosmológico antiguo responde a las exigencias de una razón que reduce el plano metafísico al plano lógico, y por esto se articula en una jerarquía de formas –las esferas celestiales, las diversas sustancias y sus accidentes– que llena el espacio vacío que media entre el orden del no-ser y el mundo inmutable y eterno al que da lugar el principio de identidad: Bergson señala que el ejercicio cinematográfico del pensamiento respalda la estructura interna de la física y la cosmología platónico-aristotélica, en la medida que ésta se constituye como reflejo de aquella serie de cualidades esquemáticas que colman el motivo del abismo entre los esquemas del ser absoluto y de la absoluta privación. Metafísica y cosmología se imbrican en función de la lógica en la filosofía platónico-aristotélica, pues se fundan en una razón que oculta el dato inmediato de la duración y hace de sus representaciones la causa y el paradigma explicativo de lo real.

El universo antiguo es una proyección de los conceptos de la razón al orden de lo real, que ilustra la forma de la razón misma como función cinematográfica.¹⁸⁵

185 Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 45: “Se comprende que este cuasi espacio lógico es el mundo inteligible, en el que residen las esencias. Se ve cuál es la génesis real: la cosa percibida es primero presentada, luego re-presentada, gracias a un esquema espacial, que se representa a su vez en una esencia, es decir, en la regla que ha permitido construirlo: se va de la cosa a su esquema espacial, luego a su esencia. Se ve también que la inte-

Bergson resume estos planteamientos al señalar el resorte interior de la frase de Platón en el *Timeo* ‘el tiempo es la imagen móvil de la eternidad’.¹⁸⁶ El tiempo, desde la óptica de una razón que se despliega como función cinematográfica, se constituye necesariamente como una movilidad que se opone y simultáneamente depende de una eternidad que aparecería como su fundamento inmutable. El esquema abstracto de la unidad inmóvil y eterna, resulta el modelo de una temporalidad que no se basta a sí misma y que justamente en su paso del ser al no-ser, lo imitaría como una mala copia a su modelo.

Bergson apunta que la proyección que realiza el entendimiento de sus conceptos al plano de lo real, da lugar a una falsa relación entre el tiempo y la eternidad, entre la duración misma y un esquema abstracto carente de todo contenido empírico, pues el tiempo, en lugar de ser una realidad positiva que el concepto congela y desvirtúa para llevar a cabo su representación, se resuelve como una imagen disminuida que no puede expresar la forma misma del concepto, de la propia eternidad de la cual resulta tan sólo como una sombra fugaz.

La concepción platónico-cinematográfica de las Ideas sustituye arbitrariamente al tiempo por el concepto como principio de lo real, y por ello mismo el propio tiempo aparece como forma deslúcida de una eternidad que se sostiene únicamente en la inmutabilidad hueca que le confiere su estructura meramente esquemática:

De ahí una cierta concepción de la duración, a través de toda la filosofía de las Ideas, como también de la relación del tiempo a la eternidad. A quien se instala en el devenir la duración se le aparece como la vida misma de las cosas, como la realidad fundamental. Las Formas, que el espíritu aísla y almacena en conceptos, no son

ligencia estará tentada de invertir la dirección: hará de la esencia la razón del esquema espacial, y del esquema espacial la razón de la cosa. De todo habrá esencia, es decir, ley de fabricación [...]. La inteligencia venida a ser teórica quiere abarcarlo todo, hasta la creación, incluso la vida que, sin embargo, la sostiene y la desborda por todos lados”.

186 Cfr., al respecto, Platón, *Timeo*, 37d y 38 a, b, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982.

entonces más que vistas tomadas sobre la realidad cambiante. Son momentos reunidos a lo largo de la duración, y, precisamente porque se ha cortado el hilo que las enlazaba al tiempo, no duran ya. Tienden a confundirse con su propia definición, es decir, con la reconstrucción artificial y la expresión simbólica que es su equivalente intelectual. Entran en la eternidad, si se quiere; pero lo que tienen de eterno forma una unidad con lo que tienen de irreal. Por el contrario, si se trata el devenir por el método cinematográfico, las Formas no son ya vistas tomadas sobre el cambio, son sus elementos constitutivos y representan todo lo que hay de positivo en el devenir. La eternidad no se cierne entonces por encima del tiempo como una abstracción, lo fundamenta como una realidad. Tal es precisamente, sobre este punto, la actitud de la filosofía de las Formas o de las Ideas. Establece entre la eternidad y el tiempo la misma relación que entre la moneda de oro y el dinero suelto, dinero con el que el pago se prosigue indefinidamente sin que la deuda se salde jamás: en cambio con la moneda de oro nos liberaríamos de ella. Es lo que Platón expresa en su magnífico lenguaje cuando dice que Dios, al no poder hacer el mundo eterno, le dio el Tiempo 'imagen móvil de la eternidad'. (EC, 763, 316)

Bergson da cuenta del procedimiento cinematográfico de la razón al señalar que la filosofía platónica explica la forma del mundo del devenir con base en una eternidad que en última instancia no es más que una cualidad esquemática fundada en el espacio homogéneo. La razón proyecta una eternidad producto de sus categorías al orden de lo real, forzando a la realidad misma a someterse a la forma de esa eternidad. Por ello, todo aquello que resulta asimétrico con lo real —con la realidad esquemática o representada—, a saber, el tiempo o la duración, se determina justamente como una copia degradada, como una imagen opaca, como una forma que no podría igualar jamás la forma de la propia Idea o el esquema que es su fundamento. La frase platónica de que 'el tiempo es la imagen móvil de la eternidad' no sólo expresa según Bergson la estructura principal de la metafísica griega, sino también el proceso cinematográfico-epistemológico que la origina y la ilusión cognoscitiva que la acompaña: la identidad entre los planos lógico y metafísico. La metáfora del cinematógrafo es para Bergson la vía para dar cuenta del ocultamiento que opera la razón de una realidad que es duración y que sólo el conocimiento intuitivo puede aprehender y develar. Bergson se vale del análisis de la metafísica griega para hacer manifiesto lo que resulta la

orientación epistemológica y el efecto de verdad de una razón que reduce lo real a lo simbólico y esquemático, colocando así lo inmóvil sobre lo móvil, la forma sobre la vida, el estado sobre la intensidad como horizonte privilegiado para llevar a cabo la elaboración de la ontología.

El estudio de la filosofía griega, a la luz de la metáfora del cinematógrafo, hace patente cómo la razón trabaja sobre una categoría del espacio de la cual destaca estados privilegiados o cualidades esquemáticas que aparecen como la rejilla representativa sobre la cual teje una imagen inteligible del mundo, una imagen inteligible que sin embargo no se ajusta a la forma efectiva de lo real.¹⁸⁷

Crítica al racionalismo filosófico: la metáfora del cinematógrafo. La metafísica y la ciencia modernas

Ahora bien, como habíamos señalado, la metáfora del cinematógrafo pone de relieve la forma de la propia razón no sólo a través de su despliegue en la filosofía antigua, sino también cuando ésta aparece como fundamento de la metafísica y la ciencia modernas. La metafísica y la ciencia modernas, según Bergson, aunque radicalmente diferentes a la filosofía antigua en algunos

187 Bergson utiliza la metáfora del cinematógrafo y su aplicación al estudio de la filosofía antigua, para delinear la forma de una razón que a pesar de su carácter esquemático-formal, se coloca injustamente a sí misma como horizonte para dar cuenta de lo real: "No entra en nuestro pensamiento resumir en pocas páginas una filosofía tan completa y tan comprensiva como la de los griegos. Pero, puesto que acabamos de describir el mecanismo cinematográfico del pensamiento de la inteligencia, importa que mostremos qué representación de lo real aboca el juego de este mecanismo. Esta representación es precisamente, a nuestro entender, la que se encuentra en la filosofía antigua. Las grandes líneas de la doctrina que se han desenvuelto de Platón a Plotino, pasando por Aristóteles (e incluso, en cierta medida, por los estoicos), no tienen nada de accidental, nada de contingente, nada que deba tenerse por una fantasía del filósofo. Dibujan la visión que se dará del universal devenir una inteligencia sistemática cuando lo vea a través de vistas tomadas de tarde en tarde sobre su transcurso. De suerte que hoy todavía filosofaremos a la manera de los griegos y encontraremos, sin tener necesidad de conocerlas, determinadas conclusiones generales suyas, en la exacta medida en que confiemos en el instinto cinematográfico de nuestro pensamiento". (EC, 761, 314)

aspectos, presentan una continuidad interior con ésta, pues tienen también como principio metodológico capital una razón articulada en la categoría del espacio homogéneo que, precisamente en la figura del cinematógrafo, encuentra dibujados sus rasgos principales. La metáfora del cinematógrafo ilumina según nuestro autor la repetición característica en la que se despliega el proceso doctrinal que va de la filosofía antigua a la metafísica y la ciencia modernas, pues hace patente cómo este proceso se funda en una razón que proyecta arbitrariamente sus representaciones al plano de la duración y establece por ello el mencionado prejuicio epistemológico de la identidad entre los planos lógico y metafísico.

Según Bergson tanto la metafísica antigua como la ciencia moderna se hacen posibles gracias al ejercicio de una función racional que aunque tiene como cometido llevar a cabo una instrumentalización de la materia, proyecta arbitrariamente sus conceptos al plano de lo real, generando una serie de pseudoconcepciones metafísicas que se sostienen en su solo andamiaje lógico.¹⁸⁸

188 Cfr., Miguel Espinoza, "Bergson, las matemáticas y el devenir", p. 238: "El cálculo, la noción de función, la extensión analítica son útiles para la predicción y la acción eficaz, pero, dice Bergson, no hay que desorientarse y concluir que esta evolución en la descripción del ser y del devenir significan que sus fórmulas sean ahora capaces de darnos la evolución interior de las cosas, la duración. La matemática moderna no es una excepción del 'pensamiento cinematográfico' y entretiene la ilusión que consiste en imitar el movimiento con lo inmóvil. El intelecto se las arregla para dar la ilusión de movimiento utilizando entidades rígidas, palabras, imágenes, formas y números, como el cinematógrafo engaña al ojo haciéndonos creer que hay movimiento continuo mientras desfilan las imágenes rígidas".

La filosofía moderna, según Bergson, al igual que la filosofía antigua, se mueve en el cerco de una representación que recompone el ímpetu creativo de la vida con una serie de inmovilidades que encuentran su expresión en esquemas determinados. La sustitución de la vida por el signo, del movimiento por el concepto o el número, es decir, la sustitución de la duración por la representación fundada en la categoría del espacio, aparece como una constante que atraviesa el cambio de perspectiva teórica de lo que resulta la prolongación de la filosofía antigua en la ciencia y la metafísica modernas: "Tal fue el punto de vista de la filosofía antigua sobre el cambio y la duración. Que la filosofía moderna haya tenido, en distintos momentos, pero sobre todo en sus comienzos, la veleidad de cambiarlo, esto no nos parece discutible. Pero un irresistible atractivo lleva a la inteligencia a su movimiento natural, y a la metafísica de los modernos a las conclusio-

Bergson da cuerpo a estos planteamientos cuando señala que mientras la ciencia antigua hace de las cualidades esquemáticas aquellas inmovilidades o estados que fijan lo real, la ciencia moderna genera una simbología que retiene el flujo mismo de la realidad en *cualquier momento* de lo que se constituye como su movilidad espacializada. Mientras la filosofía griega acuña conceptos con un alto grado de formalización que aparecen como esencias y causas finales de una multiplicidad que tiende hacia ellas para alcanzar su perfección, la filosofía moderna trata de congelar el despliegue constante de la duración en cualquier punto de su trayectoria, gracias al establecimiento de una serie de coordenadas espacio-temporales y a una causalidad transitiva. Ambas, filosofía antigua y ciencia moderna, no aprehenden la movilidad creativa de la duración, sino que la ocultan con base en los patrones y en la serie de inmovilidades que se fundan del cuadro de la representación.

Tanto la filosofía antigua como la ciencia moderna colocan a la función racional como fundamento de sus supuestos y sus concepciones físico-metafísicas, pues aunque la primera se apoya en diversos géneros para señalar la entelequia o la completa actualización de las potencias de una sustancia, y la segunda se vale de la ley natural para subrayar la forma de sus objetos según una retahíla de puntos matemáticos, éstas no dejan de dar cuenta de sendas detenciones que se hacen posibles sólo por la refracción de la vida o duración en la categoría del espacio homogéneo.

Géneros o entelequias, instantes matemáticos o leyes naturales, pretenden por igual reconstruir la movilidad efectiva de la vida con base en una serie de formas que resultan meros esquemas inmóviles.

nes generales de la metafísica griega. Trataremos de poner en claro este último punto, a fin de mostrar por qué hilos invisibles nuestra filosofía mecanicista se refiere a la antigua filosofía de las Ideas y cómo también responde a las exigencias, ante todo prácticas, de nuestra inteligencia.

La ciencia moderna, al igual que la ciencia antigua, procede según el método cinematográfico. No puede en realidad proceder de otro modo; toda ciencia está sujeta a esta ley. Resulta esencial a la ciencia, en efecto, manipular signos con lo que sustituye a los objetos mismos. Estos signos difieren sin duda de los del lenguaje por su precisión mayor y su eficacia más alta, pero no dejan por ello de referirse a la condición general del signo, que denota en forma resolutoria un aspecto fijo de la realidad". (EC, 773, 328)

Bergson señala al respecto:

¿En qué consiste la diferencia de actitud de estas dos ciencias frente al cambio. La formularíamos diciendo que la ciencia antigua cree conocer suficientemente su objeto cuando anota sus momentos privilegiados, mientras que la ciencia moderna lo considera en no importa qué momento.

Las formas o Ideas de un Platón o de un Aristóteles corresponden a los momentos privilegiados o salientes de la historia de las cosas; ellos mismos, en general, fueron fijados por el lenguaje [...]. ¿Se trata de un cuerpo que cae? Creemos darnos perfecta cuenta del hecho cuando lo caracterizamos globalmente: se trata de un movimiento hacia *abajo*, de la tendencia hacia un *centro*, del movimiento *natural* de un cuerpo que, separado de la tierra a la cual pertenecía, vuelve ahora a encontrar en ella su lugar. Se observa por tanto el término final o punto culminante (*telos, acmé*), se le erige en momento esencial, y este momento, que el lenguaje ha retenido para expresar el conjunto del hecho, basta también a la ciencia para caracterizarlo. En la física de Aristóteles se define el movimiento de un cuerpo lanzado en el espacio o que cae libremente, por los conceptos alto y bajo, de desplazamiento espontáneo y de desplazamiento forzado, de lugar propio y de lugar extraño. Pero Galileo estimó que no había momento esencial ni instante privilegiado: estudiar el cuerpo que cae equivale a considerarlo en no importa qué momento de su carrera. La verdadera ciencia de la gravedad será la que determine, en un instante cualquiera del tiempo, la posición del cuerpo en el espacio. (774, 229-330)

Filosofía antigua y ciencia moderna son según Bergson presentaciones hermanas de una razón que se articula como función cinematográfica, pues aunque la primera funda sus explicaciones físico-metafísicas en una serie de esquemas privilegiados que expresan la forma general de sus objetos, y la segunda con base en cortes caprichosos sobre el desplazamiento espacializado de los mismos, ambas dan lugar a una serie de tomas estáticas o detenciones con las que pretenden reconstruir la forma móvil de la duración.

La sustitución de lo móvil por lo inmóvil, de la duración por su representación simbólica, aparecen como notas comunes tanto de la filosofía antigua como de la metafísica y la ciencia modernas, pues se valen por igual de la función de la razón como soporte epistemológico fundamental. El *lugar natural* que dicta la física fundada en la lógica de géneros y especies,

y el *punto* físico-matemático de la ciencia moderna, resultan de igual modo esquemas que se destacan del cuadro de la representación y se proyectan arbitrariamente al plano metafísico. Género platónico y ley moderna manifiestan cada uno a su manera el carácter cinematográfico de la inteligencia que atribuye a lo real el contenido de sus propias representaciones.¹⁸⁹

Por ello, apunta Bergson, la filosofía antigua y la ciencia moderna no guardan una diferencia de naturaleza, sino de grado, pues ambas encuentran en la propia categoría del espacio justo el fundamento de su perspectiva epistemológica. Ciencia moderna y filosofía antigua no difieren radicalmente entre sí, ya que se constituyen tan sólo como instancias del trabajo de una razón que ha cambiado el lugar de sus acentos al interior de su propia función representativa.

En este sentido, la *precisión* y la *eficacia* se constituyen como el criterio que señala la diferencia de grado entre la filosofía antigua y la ciencia moderna. Los géneros platónicos y las leyes de la naturaleza se distinguen

189 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 336: “La metafísica de los modernos cae después de Descartes en las profundidades de un platonismo inconsciente. Sin duda los Antiguos, como se ve en la metafísica de Aristóteles, colocan su atención en los conceptos, que se unifican, no sin arbitrariedad, bajo un concepto único, como la Forma de las formas en Aristóteles. Los modernos colocarían su atención no sobre conceptos, sino sobre leyes”.

Cfr., Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 134: “Mientras el pensamiento humano no ha creído poderse apoyar para interpretar el mundo y la vida más que en la labor del intelecto, estaba condenado a tomar de su objeto una vista exterior e inmóvil. La filosofía antigua se fijó principalmente en las formas de los seres vivos y construyó su edificio como una inmensa clasificación de las cosas. La filosofía moderna, matemática y física, se detiene, en cambio, en la materia inerte y resuelve el mundo en un sistema de leyes, preferentemente mecánicas. Pero antiguos y modernos laboran con el solo intelecto, y el solo intelecto es de suyo infecundo e increador; necesita que algo le sea dado para arreglarlo y deshacerlo, componerlo y descomponerlo en cuantos modos quiera”.

Cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*, p. 16: “Lo erróneo está siempre en reconstruir el movimiento con instantes o posiciones, pero hay dos maneras de hacerlo, la antigua y la moderna [...]. La revolución científica moderna consistió en referir el movimiento no ya a instantes privilegiados sino al instante cualquiera. Aun si se ha de recomponer el movimiento, *ya no será a partir de elementos formales trascendentes (poses), sino a partir de elementos materiales inmanentes (cortes)*. En lugar de hacer una síntesis inteligible del movimiento, se efectúa un análisis sensible de éste”.

puesto que estas últimas presentan un instrumental teórico más depurado para llevar a cabo una mejor instrumentalización de la materia. Filosofía antigua y ciencia moderna no resultan radicalmente ajenas entre sí y difieren solamente porque la ciencia moderna cuenta con una simbología más poderosa y acabada para manipular el medio en el cual al cuerpo le es dado desenvolverse.

En este sentido Bergson señala:

En suma, pues, la ciencia apuntará a la utilidad práctica. Incluso cuando se lanza en los dominios de la teoría, la ciencia tiene que adaptar su marcha a la configuración general de la práctica. Por alta que se eleve, debe estar presta a caer de nuevo en el campo de la acción y a encontrarse en seguida a sus pies. [...] El método cinematográfico se impone por tanto en nuestra ciencia, como se imponía ya a la de los antiguos [...]. La diferencia es profunda. Resulta incluso radical en cierto aspecto. Pero, desde el punto de vista en que la consideramos, es una diferencia de grado mejor que una diferencia de naturaleza. El espíritu humano ha pasado del primer género de conocimiento al segundo, por perfeccionamiento gradual, simplemente buscando una precisión más alta. Hay entre estas dos ciencias la misma relación que entre la observación de las fases de un movimiento a simple vista y el registro mucho más completo de estas fases por medio de la fotografía instantánea. En los dos casos se trata del mismo mecanismo cinematográfico, pero alcanza, en el segundo, una precisión que no puede tener el primero. (EC, 773, 329 y 775, 331)

Para Bergson la filosofía antigua y la ciencia moderna constituyen modalidades del ejercicio de una razón que en el tránsito caleidoscópico de la una a la otra ha afinado su forma como función constructiva. Este tránsito, sin embargo, no implica una radical diferencia de naturaleza, sino, como decimos, de grado, pues la ciencia moderna se despliega al igual que la filosofía antigua con base en la proyección a lo real de una serie de elementos inmóviles que no pueden expresar su forma peculiar en tanto duración. Las concepciones de un primer motor que se piensa a sí mismo o una sustancia que se determina por la unión de forma y materia, no se diferencian radicalmente de las modernas leyes de la mecánica capaces de fijar la forma de un objeto en no importa que momento de su trayectoria, pues ambas ponen su atención en ciertas detenciones que se destacan de la categoría del espacio homogéneo,

aunque las propias leyes de la naturaleza resulten más eficaces para manipular el orden mismo de la materia y colocarlo al servicio de la atención a la vida.

El desplazamiento epistemológico-caleidoscópico que va de las esencias o cualidades esquemáticas a las leyes de la naturaleza representa un más acabado despliegue de la inteligencia como órgano de la adaptación, y no el resultado de la actualización del esfuerzo creativo de una memoria pura que diera lugar a la génesis de una perspectiva gnosceológica radicalmente novedosa.

Bergson aclara estos planteamientos al subrayar que es precisamente la concepción de un *tiempo espacializado*, el movimiento interior que realiza la función racional para dar lugar a la emergencia de la ciencia moderna. La proyección de un tiempo espacializado a la forma de lo real es el propio desplazamiento epistemológico a partir del cual la ciencia moderna gana su forma, constituyéndose como la prolongación natural de la filosofía antigua.

La ciencia moderna, a diferencia de la filosofía antigua, se vale no sólo de la categoría del espacio para dar cuenta de sus objetos, sino también de la de un tiempo espacializado que resulta el principio que le permite fijar la forma de éstos justamente con base en sendas coordenadas espacio-temporales y en una causalidad transitiva. El ascenso de las leyes de la naturaleza en oposición a los géneros como cualidades esquemáticas, refleja la forma de una representación que atiende tanto a la forma del espacio homogéneo (en tanto principio de la definición), como a un tiempo espacializado que diseña la forma de lo real en un sistema de ejes y relaciones físico-causales. En este sentido el tiempo para la ciencia moderna no es la imagen móvil de la eternidad, sino una coordenada de primer orden sobre la cual lleva a cabo la determinación de los objetos en cualquier instante de su carrera. El tiempo deja de ser en la ciencia moderna una sombra opaca de las Ideas eternas, para constituirse como una forma que sostiene y articula interiormente al orden de lo real. Las leyes de la naturaleza ven en la categoría del tiempo su estructura fundamental, pues ésta funge como el pilar de la propia articulación de la forma de los objetos conforme a sus proporciones y sus principios causales constitutivos.

Bergson se vale de una serie de breves comentarios sobre el quehacer de autores como Galileo, Kepler y Descartes para afirmar el sentido de la noción de ley natural, que en la categoría del tiempo espacializado encuentra justo su condición de posibilidad:

La diferencia esencial, original, debe pues buscarse en otra parte. Es la misma que señalábamos primeramente. La ciencia de los antiguos es estática. O se considera en bloque el cambio que estudia, o, si lo divide en periodos, hace a su vez de cada uno de estos periodos un bloque: lo que equivale a decir que no se preocupa del tiempo. Pero la ciencia moderna se ha constituido alrededor de los descubrimientos de Galileo y de Kepler, que le han suministrado en seguida un modelo. Ahora bien, ¿qué dicen las leyes de Kepler? Establecen una relación entre las áreas descritas por el rayo vector heliocéntrico de un planeta y los *tiempos* empleados en describirlas, entre el gran eje de la órbita y el *tiempo* que se tarda en recorrerla. ¿Cuál fue el principal descubrimiento de Galileo? Una ley que enlazaba el espacio recorrido por un cuerpo que cae con el tiempo empleado en la caída. Vayamos más lejos. ¿En qué consistió la primera de las grandes transformaciones de la geometría en los tiempos modernos? En introducir, en forma velada, es verdad, el tiempo y el movimiento hasta en la consideración de las figuras. Para los antiguos, la geometría era una ciencia puramente estática. Sus figuras aparecían dadas de una vez, en estado acabado, semejantes a las Ideas platónicas. Pero la esencia de la geometría cartesiana (aunque Descartes no le haya dado esa forma) descansa en la consideración de toda curva plana como descrita por el movimiento de un punto sobre una recta móvil que se desplaza, paralelamente a sí misma, a lo largo del eje de las abscisas, supuesto uniforme el desplazamiento de la recta móvil y haciéndose así la abscisa representativa del tiempo [...].

Concluyamos que nuestra ciencia no se distingue únicamente de la ciencia antigua en que busque leyes, ni incluso en que sus leyes enuncien relaciones entre magnitudes. Es preciso añadir que la magnitud a la que querríamos poder referir todas las demás es el tiempo, *y que la ciencia moderna debe definirse sobre todo por su aspiración a tomar el tiempo por variable independiente.* (EC, 777, 333-335)

Según nuestro autor la determinación del tiempo espacializado como soporte cognoscitivo constituye la forma de una ciencia moderna que con base en la noción de ley natural, desencaja a una filosofía antigua que en la sola categoría del espacio encuentra el esqueleto de su sistema de represen-

taciones. El tiempo espacializado es elevado a la estructura de lo real por la ciencia moderna y por ello los géneros ceden su lugar a las leyes de la naturaleza como objeto de conocimiento fundamental. La ciencia moderna empareja a la propia categoría del espacio la del tiempo espacializado, de manera que obtiene las coordenadas y el soporte de las relaciones causales para enfocar cualquier parcela de la extensión y determinarla justo en función de una ley que en el fondo no da cuenta más que de una suma de detenciones o inmovilidades adosadas.

Entre la filosofía antigua y la ciencia moderna hay una continuidad interior que no refleja una diferencia de naturaleza, sino de grado, pues la forma misma del tiempo en la que la propia ciencia moderna se articula, aparece como una cuarta dimensión del espacio que la filosofía antigua no había sabido desarrollar: mientras los géneros platónicos fijan el flujo del devenir en instantes eternos que se resuelven como esencias inmutables o cualidades esquemáticas, las leyes de la física moderna pulverizan estos instantes y reconstruyen con ellos una adición ilimitada de puntos matemáticos que en la propia coordenada del tiempo tienen su principio rector. Galileo, Kepler y Descartes recomponen y amplían la capacidad simbólico-instrumental de la inteligencia al añadir a la forma del espacio la propia forma del tiempo espacializado, afirmando así la naturaleza misma de la razón como función cinematográfica que ve en lo real la calca de sus esquemas y representaciones.¹⁹⁰

190 Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson...*, p. 334: "Galileo no hizo menos que Kepler y Bergson le consagra largas páginas. Pero se les puede resumir al decir que la ley de la caída de los cuerpos, que corrobora tan felizmente los trabajos de Kepler, fue establecida contra la experiencia. Lo que la experiencia de la torre de Pisa muestra de modo evidente, es que una pluma cae menos rápido que un bloque de ébano. Galileo, para establecer su ley, fue pues obligado a concebir un espacio de razón, (como Kepler, que estableció un tiempo de razón), al interior del cual todo cuerpo que cae en el vacío pasa por todos los grados de la velocidad. Es aquí, puede ser, que se ve mejor el trabajo de la inteligencia, proyectando más allá de la materia un espacio ideal (así como un tiempo ideal) y fundado para establecer la física en metafísica de la materia, de la cual el mayor resultado es la condición de posibilidad de toda praxis científica y técnica".

Es con fundamento en estos planteamientos que Bergson explica el origen y los alcances de la asimetría que muestran la filosofía antigua y la ciencia moderna en cuanto a la apreciación *cualitativa* y *cuantitativa* de sus objetos.

Como ya hemos dicho, la filosofía antigua, al colocar al espacio como fundamento de su perspectiva epistemológico-ontológica, no puede ver en la realidad misma más que momentos privilegiados o cualidades esquemáticas. Estas cualidades esquemáticas, al expresar de sus objetos la entelequia o la plena actualización de sus potencias, pierden el registro de una *magnitud* que se hace posible por la suma de una serie de instantes *homogéneos* que se destacan justo de la categoría o eje del tiempo espacializado. La ciencia moderna, por el contrario, relega la determinación de las cualidades esquemáticas a un segundo plano y toma en cuenta sólo aquello que es *cuantificable* al ser sometido a dicha categoría, que aparece como horizonte constitutivo de los propios objetos y su verdad.

La oposición entre la ciencia cualitativa y la ciencia cuantitativa es consecuencia de la rotación de una razón que sustituye la representación sincrónica y global de lo real, por una representación diacrónica que desprecia toda cualidad esquemática y asume en cambio a la magnitud como preocupación metafísica principal. Según Bergson, el paso de una ciencia de lo cualitativo a otra de las magnitudes, aunque refleja el emplazamiento de posturas diametralmente opuestas del conocimiento científico, responde tan sólo a la depuración de una función racional que estrecha el tejido de la rejilla de la representación para garantizar una mejor afirmación del cuerpo como órgano de atención a la vida:

De esta diferencia original derivan todas las demás. Una ciencia que considera alternativamente periodos indivisibles de duración no ve más que fases que se suceden a otras fases, formas que reemplazan a otras formas; se contenta con una descripción *cualitativa* de los objetos, que asimila a los seres organizados. Pero cuando se busca lo que pasa en el interior de uno de estos periodos en un momento cualquiera del tiempo, se apunta a otra cosa: los cambios que se producen de un momento a otro no son ya, por hipótesis, cambios de cualidad; son desde entonces variaciones *cuantitativas*, bien del fenómeno mismo, bien de sus partes elementales. Hay razón,

pues, para decir que la ciencia moderna se separa de la de los antiguos en que se apoya en magnitudes y se propone, ante todo, medirlas. (EC, 776, 332)

Para Bergson la emergencia de la ciencia moderna y el ocaso de la filosofía antigua constituye un claroscuro que mientras que hace patente el propio progreso de la capacidad constructiva de la razón, refleja una continuidad que deja ver la inmutabilidad del sostén epistemológico en el que la razón misma funda su actividad: la categoría del espacio, en la cual se representan de manera necesaria diversas detenciones como los estados o cualidades esquemáticas propios de la filosofía antigua, o la serie de magnitudes articuladas en un tiempo homogéneo y matematizado que resultan características de la ciencia moderna.

Bergson señala que a pesar de la profunda asimetría que existe entre la ciencia moderna que analiza sus objetos según un punto de vista cuantitativo y la filosofía antigua que enarbola una perspectiva cualitativa, éstas no presentan una ruptura interior, pues ambas son resultado de una razón como función cinematográfica que se funda en la categoría del espacio y oculta con sus esquemas el dominio de la duración. Tanto las cualidades esquemáticas de la ciencia antigua como las magnitudes modernas, son conceptos que sustituyen la forma de lo real como vida y consiguen una imagen inteligible e ilusoria del mundo.

En el marco de estas reflexiones Bergson se explica por qué la ciencia moderna, a la vez que reconoce una sustancialización del movimiento —una sustancialización fundada en su articulación en el tiempo espacializado— se concibe a sí misma como un proyecto cognoscitivo que si no puede agotar de hecho la propia forma de lo real, al menos puede agotarla de derecho: la razón atribuye arbitrariamente sus conceptos a lo real y por ello cree develar su forma misma en la medida que bajo los criterios de la claridad y la distinción, ordena paulatinamente todo dato sensible al interior del cuadro de la representación.

Según Bergson la ciencia moderna, al proyectar sus conceptos al mundo de la duración, hace de éste un orden que se resuelve como un conjunto

de magnitudes o puntos físico-matemáticos que se realizan según leyes y no un mundo que oscila entre la perfección de su principio y el oscuro mundo del no-ser. Esta determinación de lo real, a su vez, posibilita a la ciencia misma desplegarse indefinidamente al someter y reducir todo dato sensible a las categorías espacio-temporales en las que se finca la propia objetividad del conocimiento científico. Sustancialización, cuantificación y cognoscibilidad objetiva e indefinida de lo real, aparecen como principios de la nueva ciencia que se acoge a una razón cinematográfica que suplanta la forma de la duración, con los juegos lógico-metodológicos en los que se expresa su propio trabajo representativo. Lo real se identifica con el universo de Galileo y la razón puede conocer y predecir su forma de igual modo que las resultantes de los vectores que se trazan sobre un plano cartesiano.

Bergson señala en relación a este tópico:

Tal fue, pues, la idea directriz de la reforma por la que se renovaron no sólo la ciencia de la naturaleza sino la matemática que le servía de instrumento. La ciencia moderna es hija de la astronomía; ha bajado del cielo a la tierra a lo largo del plano inclinado de Galileo, porque por Galileo se enlazan Newton y sus sucesores a Kepler. Ahora bien, ¿cómo se planteaba para Kepler el problema astronómico? Se trataba, previo el conocimiento de las posiciones respectivas de los planetas en un momento dado, de calcular sus posiciones en cualquier otro momento. La misma cuestión se planteó, en adelante, con respecto a todo sistema material. Cada punto material se convirtió en un planeta rudimentario, y la cuestión por excelencia, el problema ideal cuya solución debería entregarnos la llave de todos los demás, consistió en determinar las posiciones relativas de estos elementos en un momento cualquiera, una vez conocidas sus posiciones en un momento dado. Sin duda, el problema no se plantea en estos términos precisos más que en casos muy simples, para una realidad esquematizada, porque no conocemos nunca las posiciones respectivas de los verdaderos elementos de la materia, suponiendo que haya elementos reales, e, incluso si los conocemos en un momento dado, el cálculo de sus posiciones para otro momento exigiría con frecuencia un esfuerzo matemático que sobrepasara las fuerzas humanas. Pero nos basta saber que estos elementos podrían ser conocidos, que sus posiciones actuales podrían ser realizadas y que una inteligencia sobrehumana podría, sometiendo estos datos a operaciones matemáticas, determinar las posiciones de los elementos a no importa qué otro momento del tiempo. (EC, 778, 334)

Para Bergson la emergencia del tiempo espacializado como categoría fundamental del conocimiento científico da lugar a una serie de condiciones en el horizonte simbólico en el que se fija la imagen racional de lo real: inteligibilidad y predictibilidad total y de derecho, sustancialización del movimiento a partir de las leyes de la física, y cuantificación y mecanización de la naturaleza; condiciones éstas que refrendan la perspectiva misma de la propia razón que hace de lo real la calca de sus representaciones, afirmando el propio prejuicio epistemológico de la identidad entre los planos lógico y metafísico.

Según nuestro autor el carácter cinematográfico de la razón se hace manifiesto cuando ésta recompone su imagen antigua del mundo en una concepción en la que el paradigma mecanicista de la astronomía se traslada a la realidad en su conjunto. La ampliación indefinida del conocimiento científico, la sustancialidad de las leyes de la naturaleza y la magnitud como objeto de conocimiento fundamental, son dispositivos cinematográfico-epistemológicos de una ciencia moderna que hace de las representaciones propias de la mecánica y la matemática la estructura misma de lo real.

Con fundamento en estos planteamientos, Bergson da cuenta del perfil de ciertas doctrinas que a la vez que otorgan a la ciencia moderna una justificación metafísica, se ven articuladas por la propia perspectiva teórica que ésta entraña. Bergson subraya la forma de la concepción filosófica de algunos pensadores modernos –Spinoza y Leibniz especialmente– que a la vez que brindan un ropaje ontológico a la ciencia moderna y apuntalan sus supuestos fundamentales, presentan también una noción de lo extensivo y lo inextensivo filtrada por los marcos de la representación.

La concepción spinoziana de los atributos extenso y pensante que se despliegan en un riguroso paralelismo, así como las concepciones leibnizianas de la armonía preestablecida y de las mónadas que carecen de puertas y ventanas, responden puntualmente a los patrones de un conocimiento científico que se articula en la categoría del tiempo espacializado y supone justo una sustancialización de las leyes de la naturaleza y una predictibilidad que presenta un horizonte de aplicación ilimitado. Spinoza y Leibniz se mantienen en la esfera de comprensión que establece el conocimiento científico,

pues no dejan de ver en lo real ya sea diversos atributos o ya sea mónadas solipsistas que se articulan según leyes, constituyendo en ambos casos un dominio físico-racional que sólo puede ser agotado por un entendimiento infinito.

En este sentido, Bergson apunta que las metafísicas spinoziana y leibniziana muestran una orientación racionalista que independientemente del núcleo intuitivo que las anima, aparecen como la versión moderna de las doctrinas platónica o aristotélica, pues se fundan como éstas en un espacio homogéneo por el que establecen una serie de mediaciones –las mediaciones propias del mecanicismo– que proyectan a la forma misma de lo real. Según Bergson, Spinoza y Leibniz se constituyen como el Platón y el Aristóteles modernos, pues elaboran sendos soportes metafísicos de la nueva ciencia que no son más que el resultado de la sustitución de la vida como poder creativo por aquellos cortes y tomas producto del ejercicio cinematográfico de la función racional, que en el esquema privilegiado de la ley natural encuentran su principio fundamental:

Desde el momento que nos inclinamos a hacer de la metafísica una sistematización de la ciencia, nos deslizamos en la dirección de Platón y de Aristóteles. Y, una vez entrados en esta zona de atracción por donde caminan los filósofos griegos, nos vemos arrastrados a su órbita.

De este modo se constituyeron las doctrinas de Leibniz y de Spinoza. No desconocemos los tesoros de originalidad que encierran. Spinoza y Leibniz vertieron en ellas el contenido de su alma, enriquecida con las invenciones de su genio y las adquisiciones del espíritu moderno. Y hay en uno y otro, en Spinoza sobre todo, intuiciones a cuyo empuje crujió el sistema. Pero si se elimina de las dos doctrinas lo que les da la animación y la vida, si no se retienen más que la osamenta, tenemos delante de nosotros la imagen misma que obtendríamos mirando el platonismo y el aristotelismo a través del mecanicismo cartesiano. Estamos en presencia de una sistematización de la física nueva, sistematización construida sobre el modelo de la antigua metafísica. (EC, 778, 346)

Spinoza y Leibniz elaboran sus doctrinas metafísicas en las líneas generales de un racionalismo que se articula por la atribución de diversos con-

ceptos lógicos al plano de la realidad. Las Ideas platónicas y las sustancias aristotélicas se prolongan en los atributos y las mónadas de Leibniz y Spinoza, pues estos autores llevan a cabo la determinación de la duración bajo una forma esquemática que en su caso es la de la ley natural.

Spinoza y Leibniz, en la medida que colocan al tiempo espacializado como criterio fundamental para dar cuenta del soporte metafísico de la nueva ciencia, se constituyen como el desenvolvimiento moderno del platonismo y el aristotelismo, y responden a la dinámica interior de una razón que ha hecho de sus categorías los ejes de una arbitraria sustitución de lo real por los conceptos de la representación.

Spinoza y Leibniz continúan dentro de la órbita del platonismo, pues no dejan de ver en lo real un dominio racionalmente articulado que puede ser develado por la propia función racional.¹⁹¹

Bergson carga las tintas en estas concepciones al señalar que estos autores, al validar los fundamentos teóricos propios de la ciencia moderna, se caracterizan por establecer una concepción metafísica en la que las leyes de la naturaleza resultan eternas y la duración necesariamente se ve negada.

Las leyes de la naturaleza son eternas, ya sea que gobiernen el pensamiento o la extensión, pues la metafísica moderna se levanta alrededor de los meros conceptos de una razón que a la vez que afirma ilegítimamente para

191 Cfr., Juana Sánchez Venegas, "La insuficiencia de la inteligencia en H. Bergson", pp. 447, 448: "Las doctrinas de Spinoza y Leibniz surgieron de este método cartesiano y, aunque se distinguen en el enfoque sobre la realidad, convierten el todo del universo en un todo mecánico, a modo de la metafísica antigua, con la salvedad de que no se interesan por conceptos o cosas, sino por las leyes que se fundamentan en la unidad de un principio. Por esto, tales doctrinas elevan el mecanicismo a rango de lo universal, donde se produce un paralelismo entre materia-cantidad y espíritu-cualidad que se identifican entre sí. Estos conceptos son perfectamente susceptibles a la matematización por la yuxtaposición en el espacio y sucesión en el tiempo, creyendo dar sí explicación a la totalidad de lo real. [...] Así llega a desarrollarse la ciencia moderna bajo la norma del mecanicismo universal. Toda ciencia, como ya hemos apuntado, está sujeta a la ley del método cinematográfico, porque su objeto esencial es 'acrecentar nuestra influencia sobre las cosas'. El saber científico se centra en prever para actuar, preocupándose por aquello de lo que se ocupan 'la inteligencia común, los sentidos y el lenguaje... Hará así crecer el número de momentos que aísla, más siempre aísla, más siempre aislará momentos'.

pues no dejan de ver en lo real ya sea diversos atributos o ya sea mónadas solipsistas que se articulan según leyes, constituyendo en ambos casos un dominio físico-racional que sólo puede ser agotado por un entendimiento infinito.

En este sentido, Bergson apunta que las metafísicas spinoziana y leibniziana muestran una orientación racionalista que independientemente del núcleo intuitivo que las anima, aparecen como la versión moderna de las doctrinas platónica o aristotélica, pues se fundan como éstas en un espacio homogéneo por el que establecen una serie de mediaciones –las mediaciones propias del mecanicismo– que proyectan a la forma misma de lo real. Según Bergson, Spinoza y Leibniz se constituyen como el Platón y el Aristóteles modernos, pues elaboran sendos soportes metafísicos de la nueva ciencia que no son más que el resultado de la sustitución de la vida como poder creativo por aquellos cortes y tomas producto del ejercicio cinematográfico de la función racional, que en el esquema privilegiado de la ley natural encuentran su principio fundamental:

Desde el momento que nos inclinamos a hacer de la metafísica una sistematización de la ciencia, nos deslizamos en la dirección de Platón y de Aristóteles. Y, una vez entrados en esta zona de atracción por donde caminan los filósofos griegos, nos vemos arrastrados a su órbita.

De este modo se constituyeron las doctrinas de Leibniz y de Spinoza. No desconocemos los tesoros de originalidad que encierran. Spinoza y Leibniz vertieron en ellas el contenido de su alma, enriquecida con las invenciones de su genio y las adquisiciones del espíritu moderno. Y hay en uno y otro, en Spinoza sobre todo, intuiciones a cuyo empuje crujió el sistema. Pero si se elimina de las dos doctrinas lo que les da la animación y la vida, si no se retienen más que la osamenta, tenemos delante de nosotros la imagen misma que obtendríamos mirando el platonismo y el aristotelismo a través del mecanicismo cartesiano. Estamos en presencia de una sistematización de la física nueva, sistematización construida sobre el modelo de la antigua metafísica. (EC, 778, 346)

Spinoza y Leibniz elaboran sus doctrinas metafísicas en las líneas generales de un racionalismo que se articula por la atribución de diversos con-

sí el derecho de determinar de modo universal y necesario la forma misma de lo real, resulta incapaz de asir la forma de lo que se hace, la forma de una duración que es unidad dinámica y que se constituye sólo en su propia movilidad. La eternidad de las leyes de la naturaleza en las doctrinas spinoziana y leibniziana, es la eternidad de las esencias platónicas, pues estas leyes en última instancia no son más que un esquema lógico que desprecia todo dato inmediato de la conciencia y asume arbitrariamente para sí toda densidad ontológica.

En este sentido Bergson señala:

La inclinación natural de estos dos filósofos los lleva a las conclusiones de la filosofía antigua [...]. En resumen, las semejanzas de esta nueva metafísica con la de los antiguos proviene de que una y otra suponen todo hecho, la una por encima de lo sensible, la otra en el seno de lo sensible mismo. Una ciencia una y completa, con la cual coincidiría todo lo que lo sensible contiene de realidad. *Para una y para otra, la realidad, como la verdad, sería íntegramente dada en la eternidad.* Una y otra sienten repugnancia por la idea de una realidad que se crearía poco a poco, es decir, en el fondo, de una duración absoluta. (EC, 794, 353)

Según Bergson, las doctrinas de Spinoza y Leibniz se mueven al interior de una categoría del espacio homogéneo que se satisface en la formulación de diversos conceptos que, por su estructura esquemática, no pueden reflejar la forma de una vida que se constituye en su propia movilidad impredecible e irrepetible. La noción de ley natural –el concepto que aparece como la clave de bóveda que ordena todo el sistema de representaciones de la ciencia moderna– es a su vez el polo magnético que conduce las reflexiones metafísicas de Leibniz y Spinoza, de modo que éstas no pueden rastrear la naturaleza de una duración que se despliega como proceso creativo: la eternidad de lo real en las doctrina de Leibniz y Spinoza es la eternidad de las leyes de la naturaleza, una eternidad lógica vaciada de todo contenido positivo que se sostiene por su solo simbolismo y por su puro carácter esquemático.

Para nuestro autor Leibniz y Spinoza actualizan el platonismo en la edad moderna, pues prolongan el uso dogmático-cinematográfico de la razón, para llevar a cabo la determinación de lo real bajo una categoría del

tiempo espacializado que por definición es incapaz de dar cuenta de su origen o su principio genético-constitutivo, a saber, una duración que no puede caer en sus cuadros sin ver desvirtuada y negada su forma peculiar.

Junto a estos planteamientos, Bergson señala el sentido general de la filosofía kantiana al mostrar que ésta asume los presupuestos fundamentales de la propia ciencia moderna, a los que no obstante aplica un criterio de economía: Kant desplaza al sujeto el horizonte constitutivo de las leyes de la naturaleza, desembarazándose así de toda impugnación respecto a la dogmática determinación de lo real justamente como ley natural.

Según Bergson, Kant presenta una concepción espacializada de la naturaleza en la medida que la disocia de la forma de lo real —del nóumeno inaprehensible—, y la funda en un sujeto trascendental que es el soporte de todo conocimiento objetivo. De esta manera, Kant brinda a la ciencia una economía de términos y la libera de toda crítica que señalara su forma precisamente como una proyección de los conceptos de la razón, al propio plano metafísico. Kant reconoce el carácter solipsista de la representación y en ese carácter solipsista afina y consolida la objetividad, la indefinida extensibilidad y la validez del conocimiento científico. Desde el punto de vista de nuestro autor, Kant reconoce los legítimos alcances de la razón, pues con ellos le es suficiente para hacer de la naturaleza un orden inteligible que la propia razón puede conocer.

Bergson hace expresas estas concepciones al señalar que Kant sustituye el 'es preciso' de la metafísica moderna, por el 'basta que' de una filosofía crítica que justo en la economía de términos encuentra el criterio orientativo de su postura epistemológica:

El universo no puede, pues, ser un sistema de leyes, más que si los fenómenos pasan a través del filtro de una inteligencia. Sin duda, esta inteligencia podría ser la de un ser infinitamente superior al hombre, que fundamentase la materialidad de las cosas al mismo tiempo que las enlazase entre sí: tal era la hipótesis de Leibniz y de Spinoza. Pero no es necesario ir tan lejos y, con relación al efecto que se trata de obtener aquí, basta con la inteligencia humana: tal es precisamente la solución kantiana. Entre el dogmatismo de un Spinoza o el de un Leibniz y la crítica de Kant, hay justamente la misma distancia que entre el 'es preciso que' y el 'basta que'. Kant

detiene este dogmatismo sobre la pendiente que le hacía deslizarse demasiado hacia la metafísica griega, reduce al mínimo estricto la hipótesis que es necesario formular para suponer indefinidamente extensible la física de Galileo [...]. La crítica de Kant, considerada desde este punto de vista, limita sobre todo el dogmatismo de sus predecesores, aceptando su concepción de la ciencia y reduciendo al mínimo lo que implicaba de metafísica. (EC, 796, 356-357)

Para Bergson Kant prosigue en la línea de una tradición científica en la que la razón aparece como criterio de verdad. Sin embargo, realiza una corrección a las propias pretensiones epistemológico-metafísicas de la ciencia misma, que la liberan de toda crítica respecto a lo que resultaría su acusado dogmatismo: la ciencia ciertamente conoce a la naturaleza, pero sólo en la medida en que ésta se funda en el sujeto trascendental y no en tanto que realidad en sí. Kant ciñe a la naturaleza a la forma del sujeto, de modo que el conocimiento científico adquiere absoluta legitimidad, sin la necesidad de apoyarse en ninguna concepción dogmático-metafísica.

Espacio y tiempo espacializado dejan de ser en la filosofía kantiana formas capitales de lo real, y se desplazan a un sujeto que aparece como horizonte constitutivo de la naturaleza y como principio de todo conocimiento objetivo de ésta. Kant reduce a la naturaleza misma a las estructuras que dicta el propio sujeto trascendental, y por ello, prescindiendo de todo dogmatismo metafísico, hace del puro plano lógico el horizonte para garantizar la objetividad del conocimiento científico.

Kant, según Bergson, reconoce el carácter meramente representativo de la razón, rompiendo con el prejuicio metafísico de la identidad entre los planos lógico y metafísico.

Ahora bien, Bergson señala que Kant, al entronizar al sujeto justo como horizonte constitutivo de los objetos y su verdad, desemboca en una nueva forma de dogmatismo que se funda en un solipsismo racional que declara como cognoscible sólo a la propia representación.

La filosofía kantiana, no obstante que señala los legítimos alcances de la razón, hace objeto de conocimiento exclusivamente aquello que el sujeto trascendental puede conocer. Desde la perspectiva de Kant, la representación

resulta el único objeto genuinamente cognoscible, pues sólo ésta cumple las exigencias epistemológicas de los propios conceptos y las formas puras de la sensibilidad en los que se constituyen tanto la naturaleza, como el conocimiento objetivo de ésta.

En este sentido, apunta Bergson, aun cuando Platón y Kant aparentemente se oponen de manera radical en cuanto a la determinación del estatuto ontológico y la forma de los principios en los cuales se afianza lo que en sus respectivas doctrinas resultan el ‘mundo de las Ideas’ o ‘la naturaleza’, en realidad no hacen más que afirmar los mismos supuestos metodológicos relativos a la razón como función cinematográfica. Platón y Kant asumen por igual al concepto como objeto fundamental de conocimiento, aun cuando el primero le da a este concepto una densidad ontológica y un carácter cualitativo-esquemático que el segundo limita al reducirlo a la forma misma del sujeto trascendental.

Para Bergson la oposición entre el realismo platónico y el criticismo kantiano es tan sólo aparente, pues Kant no hace más que platonizar al retener todo conocimiento objetivo en el techo de una razón que no puede más que reducir todo dato empírico a las formas o moldes *a priori* que presenta el cuadro de la representación. Según nuestro autor el sujeto trascendental ocupa el lugar de las Ideas platónicas y por ello la crítica kantiana aparece como una refundación del platonismo en la Edad Moderna:

Si se lee con detenimiento la *Crítica de la razón pura*, se verá que esta especie de *matemática universal* viene a ser para Kant la ciencia, y este *Platonismo* apenas modificado la metafísica. A decir verdad, el sueño de una matemática universal no es ya él mismo más que una supervivencia de platonismo [...]. *En resumen, toda la Crítica de la razón pura aboca a establecer que el platonismo, ilegítimo si las ideas son cosas, se vuelve legítimo si las ideas son relaciones, y que la idea ya hecha, una vez traída del cielo a la tierra, es como hubiera querido Platón, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la Crítica de la razón pura descansa también sobre el postulado de que nuestro intelecto es incapaz de otra cosa que de platonizar, es decir, de vaciar toda experiencia posible en moldes preexistentes.* (PM, ‘Introducción a la metafísica’, 1428, 222-223)

Según Bergson el realismo platónico y el criticismo kantiano guardan una coincidencia programática fundamental, puesto que la categoría del espacio resulta el soporte tanto de las Ideas intemporales como del sujeto trascendental por los que estos autores articulan la forma de lo cognoscible y su cognoscibilidad. Platón y Kant hacen por igual de la representación el horizonte constitutivo de los objetos, aunque Platón atribuye a esa representación la forma de lo real. Tanto Platón como Kant hacen del conocimiento la reducción de lo dado en la experiencia a la forma del espacio, aunque Kant limite ese conocimiento a un mundo fenoménico que no guarda nada de la cosa en sí. Kant a los ojos de Bergson platoniza puesto que su filosofía crítica no hace más que proseguir la concepción del conocimiento objetivo como una relación entre sujeto y objeto en la que el espacio homogéneo aparece como fundamento y común denominador.

Para Bergson entre la filosofía de las Ideas platónica y la filosofía crítica kantiana no hay una diferencia de naturaleza, sino de grado, pues ambas fincan en el esquematismo de la representación sus concepciones metafísicas y epistemológicas.¹⁹²

192 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 107: “Al escoger la palabra ‘intuición’ para la conciencia de la duración, Bergson trata de afirmar que la crítica kantiana de la conciencia no sobrevive a la ontología platónica [...]. ¿Pero si las Ideas pierden su mayúscula? ¿Si el ser es duración de manera que las Formas inmóviles e intemporales no son más que los modelos abstractos de un pensamiento en serie? La *Crítica de la razón pura* fue escrita en una esquina de la caverna de Platón: la relatividad del conocimiento ahí es definida en relación a las esencias inaccesibles. El bergsonismo incluye una crítica de la *Crítica* que define esta relatividad del conocimiento en relación a las necesidades de la acción y que da cuenta de la razón pura por su uso práctico. Dejemos de ser platónicos y no tendremos la tentación de ser kantianos”.

Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 89: “Pero para Kant, este sujeto, el espíritu humano en general, este Dios formal sobre la tierra, considera las categorías como dadas *a priori*. Se conoce el célebre pasaje de *La introducción a la metafísica* donde ‘el sistema *único* de las relaciones’ que constituye la razón pura, es aproximada al ‘sistema *único* y todo hecho de las cosas’, es decir de las Ideas [platónicas]. La verdad bajada del cielo a la tierra, es siempre, cuando menos, la inmutabilidad que impide discernir los grados de lo real por la dilatación progresiva de nuestro espíritu”.

Con fundamento en los ejemplos paradigmáticos de Platón y Aristóteles por un lado, y Kant, Spinoza y Leibniz por otro, Bergson señala que tanto la filosofía antigua como la filosofía moderna se ven limitadas a un dogmatismo racional que desprecia la forma de una realidad que dura, colocando en su lugar el espectáculo lógico de los esquemas que cobran forma y nitidez en la pantalla de la representación. Según nuestro autor tanto la filosofía antigua como la filosofía moderna (en sus vertientes crítica y dogmática) sustituyen el dato empírico de una duración que se constituye como proceso creativo, por una serie de símbolos que se tejen sobre el velo de la categoría del espacio homogéneo. La filosofía moderna y la filosofía antigua, ya sea a partir de las Ideas que declaran a la movilidad como un paso del ser al no-ser, o ya sea a partir de una serie de leyes que la reducen a una serie de relaciones cuantificables, aparecen por igual como expresiones de una razón que como función cinematográfica se contenta tan sólo en la aprehensión de sus propios conceptos y no puede penetrar directamente en la forma de la duración que se resuelve como unidad dinámica.¹⁹³

El principio de no-contradicción, el *eidos* platónico o la sustancia aristotélica, así como la *res extensa* cartesiana, el atributo spinoziano o la armonía preestablecida leibniziana, son nociones que como el sujeto trascendental kantiano, reflejan el emplazamiento epistemológico que se deriva de la determinación de la razón como función cinematográfica que ciñe a lo real y su conocimiento objetivo, a los marcos de la representación. La filosofía antigua y la filosofía moderna no pueden asir la forma de lo real, la forma de una duración que se constituye en su propio despliegue imprevisible e irreplicable, puesto que únicamente atienden a la razón como horizonte legítimo de conocimiento y fuente de verdad.

Bergson lanza una crítica a toda concepción metafísico-epistemológica racionalista, con el fin de sacar a la luz la forma de una razón cinema-

193 Cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*, p. 21: “En efecto, da igual recomponer el movimiento con *poses eternas* o con *cortes inmóviles*: en ambos casos se yerra con el movimiento, porque se concibe un Todo, se supone que ‘todo esta dado’, mientras que el movimiento no se realiza más que si el todo ni está dado ni puede darse”.

tográfica que al satisfacer su función cognoscitiva en la aprehensión de sus propias representaciones, oculta una duración que ocupa la forma misma de la realidad en sí.¹⁹⁴

**El conocimiento intuitivo
y la crítica al esquematismo de la representación:
hacia la construcción de un diagnóstico sobre la condición moderna**

Ahora bien, la propia crítica bergsoniana al racionalismo filosófico da realce a la forma de la intuición como fundamento cabal del conocimiento metafísico. Desde la perspectiva de Bergson, la razón no constituye la vía adecuada para establecer una aprehensión de lo real que dé cuenta de su forma positiva, pues ésta se encuentra limitada por una intencionalidad adaptativa que sólo reconoce formas estáticas. Es sólo la intuición la vía para dar cuenta de lo real, pues ésta se despliega en una *simpatía* que aprehende inmediatamente su forma en tanto duración y flujo creativo.

La razón como método de conocimiento resulta incapaz de dar cuenta de la duración que se despliega como proceso simple e indivisible, y de manera independiente a toda espacialidad por la que se vea determinada como una serie de instantáneas exteriores entre sí que se yuxtaponen según cierta causalidad primera o final, o cierta movilidad mecanizada. La razón como

194 Cfr., Henri Gouhier, "Introducción" a *Henri Bergson, Obras*, p. XIV: "Los griegos nos han enseñado a reconocer el ser auténtico al interior de una oposición que define, si así se puede decir, su consistencia: el ser se opone al devenir como lo más real a lo menos real, o de igual modo, como lo real a la apariencia, la apariencia distinguida de lo real como una suerte de no-ser. Por ello, eso que es fijo, inmutable, intemporal, goza de un privilegio ontológico: cuando la filosofía quiere llevar al ser a su *maximun* de densidad, ella lo inmoviliza en una eternidad donde la existencia es sinónimo de identidad. Se encontrará en el último capítulo de *La evolución creadora* una historia bergsoniana de la filosofía que es una filosofía bergsoniana de la historia. De las Ideas eternas de Platón y del Primer Motor inmóvil de Aristóteles, a la extensión cartesiana y al Dios spinocista; de las Formas que dibuja la arquitectura del mundo antiguo, al mecanicismo de la física moderna y al sujeto trascendental de la crítica kantiana, la misma oposición entre el ser y el devenir inspira a los filósofos más diversos".

función cinematográfica no puede atezar la forma de la duración que se resuelve en la producción espontánea de formas novedosas, pues se detiene en la constante repetición de una serie de esquemas o símbolos sujetos a diversos patrones fundados en la categoría del espacio homogéneo.

La metafísica y el criticismo racionalistas no pueden expresar la forma de lo real como vida o duración, pues se conforman con una ilusión cinematográfica que se otorga arbitrariamente a sí misma toda legitimidad en la determinación de los planos del ser y el conocer. La intuición en cambio, prescinde de todo concepto y todo símbolo para aprehender la forma de la duración, de modo que brinda un conocimiento directo de ésta que sustituye al juego dialéctico de la serie de perspectivas teóricas que se enquistan al interior de la propia representación: realismo, idealismo, criticismo, perspectivas éstas que sólo cambian el sistema de acentos en el emplazamiento de la categoría del espacio como horizonte constitutivo de los planos lógico y metafísico, pero que no aprehenden la propia forma de lo real como vida y unidad dinámica.

Para Bergson la intuición conoce directamente la forma de lo real, y por ello restituye a la metafísica un derecho y una objetividad que el solipsismo y el criticismo racional había terminado por anular. La intuición puede aprehender la forma creativa de la duración y por ello es capaz de traspasar y movilizar los cuadros de la inteligencia acuñando conceptos o símbolos dúctiles y dinámicos que expresan su forma efectiva:

Los conceptos simples no tienen pues tan sólo el inconveniente de dividir la unidad concreta del objeto en otras tantas expresiones simbólicas; dividen también la filosofía en escuelas distintas, cada una de las cuales ocupa un lugar, escoge sus fichas y entabla con la otras una partida que no terminará jamás. O la metafísica no es más que este juego de ideas, o bien, si se trata de una ocupación seria del espíritu, es preciso que trascienda los conceptos para llegar a la intuición. Ciertamente, los conceptos le son indispensables, porque todas las demás ciencias trabajan ordinariamente sobre conceptos y la metafísica no podría prescindir de ellos. Pero la metafísica no es propiamente ella misma, más que cuando sobrepasa al concepto, o al menos cuando se libera de conceptos inflexibles y ya hechos para crear conceptos muy diferentes a los que manejamos habitualmente, quiero decir representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a moldearse sobre las formas fugaces de la intuición.

Volveremos más adelante sobre este punto importante. Basta haber mostrado que nuestra duración puede sernos presentada directamente en una intuición, que puede sernos sugerida indirectamente por imágenes, pero que no podría –si damos a la palabra concepto su sentido propio– encerrarse en una representación conceptual. (PM, ‘Introducción a la metafísica, 1401, 188)

Para Bergson la intuición, a la vez que disloca los cuadros de la razón al asir inmediatamente la forma de una realidad que es vida o duración, toma sus conceptos, los dinamiza y los vivifica, otorgándole a la metafísica un horizonte expresivo para zanjar toda disputa epistemológico-ontológica derivada de la primacía de la categoría del espacio como soporte gnoseológico capital. La intuición puede dar cuenta de lo real, pues magnetiza los símbolos de la razón de tal manera que reflejan fielmente y comunican su forma sin atender a las exigencias lógicas propias de la representación. La intuición no sólo burla las ilusiones cognoscitivas de una razón que no puede ir más allá de su dogmatismo y su solipsismo cinematográfico, sino que se vale de las representaciones mismas que ésta ofrece o de una serie de imágenes determinadas, para manifestar la forma de la duración que se constituye como intensidad o poder creativo.

La intuición devuelve a la metafísica una validez y una legitimidad que le había sido escamoteada por el conocimiento racional, pues acuña una serie de conceptos móviles y plásticos para expresar de manera adecuada la forma peculiar de una realidad que dura.¹⁹⁵

Para Bergson lo real no presenta una estructura que se determina según los esquemas derivados de la categoría del espacio, sino que muestra una

195 Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 244: “La filosofía de *La evolución creadora* [a partir de la teoría de la intuición] invierte las relaciones tradicionales consagradas por el estatismo eternitario y endereza rectamente una filosofía que caminaba con la cabeza baja: no es el movimiento quien está a la espera de una meta, es más bien la estación quien resulta un proceso interrumpido; el concepto es un pensamiento suspendido; el tiempo no es una imagen móvil y una degradación de la eternidad, es lo eterno al contrario quien es un fantasma o una imagen inmóvil del tiempo; el tiempo no es la negación o la disolución de la eternidad: el tiempo es más bien la positividad afirmativa por excelencia [...]”.

forma como intensidad que se constituye en su propia movilidad y sólo en ella. Lo real es duración, flujo, vibración que no puede verse reconstruida según una serie de formas estáticas que se recortan del espacio homogéneo.

Según Bergson la intuición muestra que lo real es una *movilidad sin móvil*, una movilidad sin fondo que recorrer, es decir, actividad que se resuelve en su propio despliegue y no un conjunto de formas inmóviles que cambiaran de posición según ciertas causas externas y un sistema de coordenadas espacio-temporales. Lo real es vida que reverbera aun en su aparente inmovilidad, pues es intensidad creativa que sólo se tiene a sí misma como causa y no una forma estéril y estática que se hace posible únicamente al interior del propio cuadro de la representación:

Volvamos entonces la vista. Fijando más en ella nuestra atención, nos damos cuenta que el movimiento no exige aquí un vehículo, ni el cambio una sustancia, en el sentido corriente de la palabra. Ya la ciencia física nos sugiere esta visión de las cosas materiales. Cuanto más progresa, más resuelve la materia en acciones que caminan a través del espacio, en movimientos que corren aquí y allá como especie de escalofríos, de suerte que la movilidad se convierte en la realidad misma. Sin duda, la ciencia comienza por asignar a esta movilidad un soporte. Pero, a medida que avanza, el soporte retrocede; la masa se pulverizan en moléculas, las moléculas en átomos, los átomos en electrones o corpúsculos, finalmente, el soporte asignado al movimiento asemeja no ser más que un esquema cómodo, simple concesión del sabio a los hábitos de nuestra imaginación visual. Pero no hay necesidad de ir tan lejos. ¿Qué es el 'móvil' al que nuestro ojo refiere el movimiento como a un vehículo? Simplemente una mancha coloreada, de la que sabemos perfectamente que se reduce, en sí misma, a una serie de oscilaciones extremadamente rápidas. Este pretendido movimiento de una cosa no es en realidad más que un movimiento de movimientos. (PM, 'La percepción del cambio', 1383, 165)

La intuición sobrepasa el trabajo de la función de la razón y en esa medida puede asir una duración que se constituye como movilidad pura, como despliegue simple y autosuficiente, como un cambio sustancial. La movilidad o duración no se determina como atributo o accidente de una pretendida sustancia inmóvil, ni como consecuencia del cambio de referencias de un punto en relación a un plano estático, sino como una forma que desborda los propios marcos de la razón y que tiene una realidad en sí.

Según Bergson la intuición revela la forma de lo real como flujo constante, como una intensidad que es en la medida que se hace, como poder de existir, acción, actualización de una vida que se constituye en su propio despliegue creativo. La intuición vincula al sujeto a la forma de lo real, de modo que le permite aprehender su forma como una duración que no puede ser objetivada para ser negada justo en la actividad que resulta su forma esencial.

Para Bergson la intuición es el método de la filosofía, puesto que es capaz de aprehender de modo directo la forma de lo real como duración, sin caer en el juego de espejismos que sostiene la razón como función cinematográfica.

Bergson da realce a estos planteamientos cuando, como ya hemos anticipado, señala que Kant traiciona los logros conquistados con su filosofía crítica, pues no hace de la determinación del solipsismo de la representación más que un referendo al dogmatismo de una razón que se concibe injustamente a sí misma como exclusivo método y criterio de conocimiento. Para Bergson todo lo que Kant gana en precisión con su *Crítica de la razón pura*, lo pierde por un dogmatismo que hace de la razón misma la única senda viable de conocimiento objetivo.

Bergson aplaude y reprocha a Kant el doble frente que presenta su filosofía crítica, pues ésta, a la vez que pone al descubierto las vanas presentaciones metafísicas de la razón y la fatuidad de su inagotable despliegue lógico-dialéctico, niega la forma de una intuición intelectual que aparece como el principio efectivo para hacer prosperar a la propia metafísica. La filosofía kantiana, a la vez que sitúa a la razón en el ámbito de un conocimiento científico que resulta su adecuado registro cognoscitivo, elimina arbitrariamente la forma de una intuición capaz de asir la forma de lo real como vida o duración.

Kant, no obstante que reconoce los alcances de una razón que debe estar volcada a lo dado en las formas puras de la sensibilidad para no perderse en el interminable y estéril juego de las disputas epistemológico-metafísicas asentadas en el cuadro de la representación, niega la forma de una intuición

que sobrepasa a la razón misma y que es capaz de aprehender inmediatamente la forma de lo real como movilidad pura.

Bergson nos dice al respecto:

Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es ésta: que si la metafísica es posible, lo es por una visión, y no por una dialéctica. La dialéctica nos conduce a filosofías opuestas: demuestra tanto la tesis como la antítesis de las antinomias. Únicamente una intuición superior (que Kant llama una intuición ‘intelectual’), es decir, una *percepción* de la realidad metafísica, permitiría constituirse a la metafísica. El resultado más claro de la *Crítica* kantiana nos muestra, pues, que no podríamos penetrar en el más allá sino por una visión, y que una doctrina no vale, en este dominio, más que por lo que contiene de percepción: tomada esta percepción, analizadla, recomponerla, volved a ella en todos los sentidos, hacédle experimentar las más sutiles operaciones de la más alta química intelectual, no retiraréis de vuestro crisol más que lo que vosotros mismos hayáis puesto; encontraréis ahí tanto cuanto visión hayáis introducido; y el razonamiento no os habrá hecho avanzar un paso más allá de lo que hubiéseis percibido en primer lugar. He aquí lo que Kant puso a plena luz, y es éste, a mi juicio, el mayor servicio que ha podido prestar a la filosofía especulativa. Estableció definitivamente que si la metafísica es posible, sólo puede serlo por un esfuerzo de intuición. Tan sólo después de haber probado que la intuición es capaz de darnos una metafísica añadió: esta intuición es imposible. (PM, ‘La percepción del cambio’, 1374, 154)

Bergson señala que Kant, a la vez que limita los alcances de la función racional para asegurar la objetividad y la validez del conocimiento científico, niega la existencia efectiva de la intuición intelectual. Por ello, apunta nuestro autor, su filosofía crítica conduce a un férreo dogmatismo, pues coloca a la razón misma como único criterio posible de verdad, suprimiendo toda otra vía que por igual pueda reclamar para sí una legitimidad y una validez según su conformidad con su propio dominio de conocimiento. Kant niega la existencia efectiva de la intuición intelectual y de ese modo otorga a su crítica un carácter dogmático que afirma a la propia razón como fundamento exclusivo de la objetividad.

Kant, según Bergson, cede ante los encantos del dogmatismo que ve en la categoría del espacio homogéneo su soporte y su principio, pues no reconoce en la intuición –intuición ajena a la categoría misma del espacio

en la que se funda la razón— una vía efectiva para dar cuenta de lo real.¹⁹⁶ La crítica kantiana a la razón pura es una falsa crítica, pues como decíamos, termina por prolongar el mundo platónico de las Ideas en un sujeto trascendental que sustituye asimismo la forma intensiva de lo real, por una serie de formas derivadas del esquematismo de la representación.

Para Bergson la duración aparece como un impulso vital que, al caracterizarse como poder creativo, no se contenta con su afirmación en la forma de la razón que la limita y la constriñe, sino que va más allá de ella misma y se expresa justo en el conocimiento inmediato característico de la intuición. La intuición posee una existencia real como la de la inteligencia, sólo que la sobrepasa, pues se constituye como una aprehensión capaz del vincular al sujeto con la forma misma de la duración en tanto unidad dinámica.

La intuición no es mediata como la razón que da cuenta de sus objetos a través de múltiples símbolos o conceptos que se encadenan indefinidamente. Por el contrario, funde al sujeto con la vida de modo que éste se despliega con ella y se constituye como un momento de su propia forma en tanto ímpetu creativo. Como recién apuntamos, para Bergson la intuición se articula en una *simpatía* que desquicia los cuadros del entendimiento, pues no se pierde como éstos en un análisis inagotable fundado en una serie ilimi-

196 Cfr., Bernard Gilson, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, p. 58: “Kant, según Bergson, ha tenido razón al pensar que lo real, la cosa en sí, desborda a la inteligencia, pero se ha equivocado al limitar la intuición al conocimiento de lo sensible, al reducirla a un dominio menor que el de los conceptos, en lugar de extenderla más allá de los conceptos, hasta la realidad misma”.

Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 86: “‘Yo he destruido toda metafísica’. Cuando Kant escribe la célebre frase, piensa, es claro, en la metafísica de sus predecesores, dogmáticos, racionalistas, grandes constructores de arquitecturas conceptuales. Es por lo que el *Prefacio de la Crítica* podría ser reseñado de cabo a cabo por Bergson. No habría metafísica si nouviésemos con lo suprasensible un contacto análogo a aquel que la intuición sostiene con la diversidad empírica. [...] Es el mérito de Kant haberlo proclamado, como lo dice Bergson en la *Intuición filosófica*, y en la *Percepción del cambio*. ‘Pero esta dualidad de intuición, Kant no quería ni podía admitirla’ [...]. Porque toda intuición auténtica le hubiera conducido, piensa Bergson, a la duración, es decir, a socavar todo nómeno abstracto, a la ruptura del paralelismo del espacio y del tiempo, a la apertura del devenir bajo una causalidad creadora, orgánica, más allá de la causalidad científica”.

tada de tomas exteriores sobre sus objetos, sino que se instala en ellos, vibra con ellos y aprehende en un movimiento simple su movilidad sustancial.

La intuición según nuestro autor se constituye como una capacidad simpática que vincula al sujeto con el ímpetu creativo de la vida, a diferencia de la razón que aparece como una función analítico-cinematográfica que oculta a la vida misma precisamente con los propios esquemas producto de su trabajo representativo:

Se sigue de aquí que un absoluto no podría ser dado más que en una *intuición*, en tanto que todo el resto queda dispensado del *análisis*. Llamamos aquí intuición a la *simpatía* por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable. Por el contrario, el análisis es la operación que reduce el objeto a los elementos ya conocidos, es decir, comunes a este objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que no es ella. Todo análisis es así una traducción, un desenvolvimiento en símbolos, una representación que se toma de los puntos de vista sucesivos desde los que se observan contactos entre el objeto nuevo que estudiamos y otros que creemos conocer. En su deseo eternamente insatisfecho de abarcar el objeto alrededor del cual está condenado a dar vueltas, el análisis multiplica sin fin los puntos de vista para completar la representación siempre incompleta, varía sin descanso los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. Se continúa por tanto hasta el infinito. Pero la intuición, si es posible, es un acto simple. (PM, 1395, 181)

Bergson señala la forma del conocimiento intuitivo al contrastarlo con la estructura que presenta el conocimiento racional. Mientras la razón da cuenta de sus objetos a partir de una aprehensión mediata, exterior, simbólica e indefinidamente ampliable (por las ilimitadas mediaciones que establece al interior de la representación), la intuición promueve una aprehensión inmediata, interna y simple que permite una visión y un contacto directo con la vida. La razón hace del análisis su herramienta fundamental, pues por éste descompone la forma de sus objetos en una serie de elementos exteriores entre sí, para reconstruirlos según una representación inteligible de los mismos. La intuición por el contrario, aparece como una simpatía por la que la conciencia del sujeto se funde con lo real, aprehendiendo en un acto indivisible su forma peculiar.

La razón proyecta sus conceptos al dominio de la realidad y sin embargo no va más allá de éstos. Por la intuición el sujeto sale de sí y se despliega según la forma misma de lo real que se le aparece de manera inmediata. Mientras la razón da vueltas alrededor de la duración, sin tocarla jamás, la intuición se hace una con ésta, identificando al sujeto con su forma intensiva y singular.

La intuición penetra directamente la forma de la realidad, y en esa medida capta que ésta se determina como *imagen*, es decir, como el contenido o la forma en la que se constituye todo flujo creativo o intensidad en tanto una memoria que pugna por desplegarse como conciencia actual. La intuición simpatiza con una vida que dura, y aprehende esta duración como una imagen que se despliega en su propio titilar creativo, como una imagen que es una memoria que apunta a manifestar y actualizar su conciencia virtual.

La intuición muestra lo real como imagen, a saber, como una conciencia que se determina en la propia creación y aprehensión de sí misma, aunque se presente en estado virtual y en el grado más bajo de actualización que constituye su propia forma como materia. Para Bergson lo real es conciencia, pues la materia misma es ya imagen, imagen que tiende a iluminarse y revelarse en la medida que concentra su naturaleza intensiva, satisfaciendo su forma misma como memoria y duración. Materia y duración, aparecen como polos de una realidad que es imagen, y que tiende a hacer actual su conciencia virtual.

Para recordar estos planteamientos, volvamos a la concepción fundamental que Bergson da de la materia en *Materia y memoria*:

Deducir la conciencia sería una empresa llena de atrevimiento, pero esto aquí no es verdaderamente necesario, porque al construir el mundo material nos hemos representado un conjunto de imágenes y es por lo demás imposible representarse otra cosa. Ninguna teoría de la materia escapa a esta necesidad. Reducid la materia a átomos en movimiento: estos átomos, incluso desprovistos de cualidades físicas, no se determina sin embargo más que en relación a una visión y a un contacto posibles, aquélla sin luminosidad y éste sin materialidad. Condensad el átomo en centros de fuerza, dispersadle en torbellinos que evolucionan en un fluido continuo: este

fluido, estos movimientos, estos centros no se determinan ellos mismos más que por relación a un tacto impotente, a un impulso eficaz, a una luz descolorida: pero se trata todavía de imágenes. (MM, 185, 31)

La intuición aprehende inmediatamente la forma de la realidad, y señala que ésta aparece como una intensidad que se constituye en sus propias imágenes, como una memoria que hace actual su conciencia virtual. La imagen aparece como la forma de lo real, pues resulta el núcleo que presenta toda intensidad en tanto expresión de una memoria y una conciencia que se satisface como poder creativo.

La intuición señala que la materia es el grado cero de la conciencia. Las imágenes de la materia aparecen como un fondo opaco que se despliega en la mera repetición y desdeñan el esfuerzo de hacerse a sí mismas imagen revelada y conciencia actual, gracias a su determinación como una memoria activa en la que el pasado recae sobre el presente instantáneo, determinándolo como poder creativo, haciéndolo contravenir justo la mera repetición. La materia es olvido de sí, pues es una intensidad negativa o extensiva que no ha concentrado su duración en términos de una memoria que es imagen revelada o conciencia actual.

Para Bergson lo real es imagen y conciencia, pues las propias imágenes aparecen como el contenido y la forma constitutiva de la memoria en la que se despliega la propia realidad en tanto intensidad creativa o duración.

Bergson subraya estas concepciones al señalar que el fenómeno de la percepción es precisamente el resultado de la conversión de la materia como imagen ciega y conciencia virtual, en una imagen que se ilumina y apuesta por afirmarse como conciencia y espontánea autodeterminación. La percepción muestra la solución de continuidad que existe entre la materia y la conciencia, ya que muestra cómo el paso de la una a la otra se hace posible precisamente debido a una imagen que revela su forma virtual, pues concentra justo su forma como duración y se actualiza como memoria y poder creativo.

La percepción es una imagen que por su forma como memoria y duración se ha sustraído a la mera repetición y a la opacidad de la materia, dando

un primer atisbo de conciencia. Imagen-materia e imagen-conciencia, —aunque guardan una diferencia de naturaleza y no de grado—, se constituyen gracias a la percepción como momentos de un despliegue continuo, ya que ésta no es más que el resultado de una memoria que se ha actualizado e intensificando, reconduciendo la forma de la imagen-materia como repetición, hacia una indeterminación por la que articula su forma como aprehensión y creación de sí, es decir, como una lúcida duración que tiende a expresarse como libre albedrío.

La intuición como método de conocimiento muestra el monismo metafísico que entraña lo real en tanto imagen, pues deja ver que la radical diferencia de naturaleza entre la repetición y la creación, entre la materia ciega y la conciencia, no es más que un corte del movimiento indivisible por el que la materia misma como imagen negra y conciencia virtual se despliega como memoria y pugna por determinarse como imagen revelada o un espíritu que es indeterminación, discernimiento y libertad.

En este sentido Bergson señala:

Lo que es dado es la totalidad de las imágenes del mundo material con la totalidad de sus elementos interiores. Pero si suponéis centros de actividad verdadera, es decir espontánea, los rayos que llegan ahí y que interesaban a esta actividad, en lugar de atravesarlos, parecerán volver a diseñar los contornos del objeto que les envía. Aquí no habrá nada de positivo, nada que se añada a la imagen, nada nuevo. Los objetos no harán otra cosa que abandonar algo de su acción real para dar así forma a su acción virtual, es decir, en el fondo, a la influencia posible del ser vivo sobre ellos. La percepción, por tanto, tiene mucha semejanza con estos fenómenos de reflexión que provienen de una refracción frustrada: es como un efecto de espejismo.

Esto nos viene a decir que en cuanto a las imágenes hay una simple diferencia de grado, y no de naturaleza entre *ser* y *ser conscientemente percibidas*. La realidad de la materia consiste en la totalidad de sus elementos y de sus acciones de todo género. Nunca una representación de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos; resulta de la eliminación de lo que no interesa a nuestras necesidades y más generalmente a nuestras funciones. En un sentido, podría decirse que la percepción de un punto material inconsciente cualquiera, en su instantaneidad, es infinitamente más vasta y más completa que la nuestra, ya que este punto recoge y transmite las acciones de todos los puntos del mundo material, en tanto que nuestra

conciencia no alcanza de él más que ciertas partes y por ciertos lados. La conciencia –en el caso de la percepción exterior– consiste precisamente en esta elección. Pero hay, en esta pobreza necesaria de nuestra percepción consciente, algo de positivo y que anuncia ya el espíritu: es, en el sentido etimológico de la palabra, el discernimiento. (MM, 187, 34-35)

La percepción es la forma de una materia ciega que se contrae gracias a la forma de la memoria que actualiza la conciencia virtual de su naturaleza misma en tanto imagen. La percepción es una imagen-materia o imagen-repetición que ha intensificado su frecuencia vibratoria debido a que se ha articulado en una duración y una memoria que la determina como imagen-conciencia. La percepción es una imagen recortada de la materia como imagen, justo porque es una imagen viva que ha actualizado su forma como memoria despertando la conciencia que late en ella de modo virtual. Para Bergson la intuición como método de conocimiento capta lo real como un flujo creativo y constante que se constituye gracias a una materia viva que es imagen, y que al hacer actual su vida misma justo como percepción y memoria, despliega su propia forma en términos de autocreación y auto-transparencia.

La percepción, aunque supone el proceso creativo y la diferencia de naturaleza que media entre la materia y la duración, refleja también el continuo en el que se articula una conciencia que no se constituye si no es en la actualización de una memoria activa que tiene imágenes materiales por contenido. La percepción es ya conciencia y libertad, pues resulta la forma de una imagen-materia que ha dejado la pura repetición, gracias al poder creativo que implica la memoria.

Para Bergson la intuición puede asir la forma de lo real sin negar su naturaleza en tanto memoria y conciencia que se determina como intensidad creativa. La intuición aprehende la forma de una materia viva o duración que se satisface en la producción de formas singulares. La intuición sigue de cerca la actualización de la materia viva, en términos de una duración que se determina como una memoria activa y un progreso que vence la inercia que supone toda tendencia a la mera repetición.

El conocimiento racional, por el contrario, reduce toda duración y toda intensidad creativa a los esquemas inmóviles que se fundan en su propia estructura como función cinematográfica. La razón no puede asir el ímpetu creativo de la vida, pues, como hemos dicho, sólo puede concebir esquemas que encajan sobre esquemas, pero jamás un impulso simple que se constituye en su propia movilidad y que se despliega iluminando y trayendo al mundo imágenes novedosas.

La intuición simpatiza con la esencial movilidad de lo real, con una movilidad que es una materia viva o duración que se rebasa constantemente a sí misma, dando a luz formas inéditas, generando un progreso constante que no podría ser rehecho con base en una serie de elementos estáticos y exteriores entre sí. Para Bergson la intuición, a diferencia del conocimiento racional, puede conocer la forma de la realidad en sí, pues es capaz de *pensar en duración*:

Hay, sin embargo, un sentido fundamental: pensar intuitivamente es pensar en duración. La inteligencia parte ordinariamente de lo móvil y reconstruye, bien o mal, el movimiento con inmovilidades yuxtapuestas. La intuición parte del movimiento, lo pone, o, mejor, lo percibe como la realidad misma, y no ve en la inmovilidad más que un momento abstracto, instantáneo, tomado por nuestro espíritu sobre una movilidad. La inteligencia se da ordinariamente sobre las cosas, entendiendo por ello lo estable, y hace del cambio un accidente que se sobreañade a ellas. Para la intuición lo esencial es el cambio: en cuanto a la cosa, tal como la entiende la inteligencia, es un corte practicado en medio del devenir y erigido por nuestro espíritu en sustituto del conjunto. El pensamiento se representa ordinariamente lo nuevo como un arreglo de elementos preexistentes; para él nada se pierde, nada se crea. La intuición, referida a una duración que es aumento, percibe ahí una continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1275, 30)

La intuición es capaz de asir la forma de una duración que se constituye como ímpetu creativo. Lo real es flujo creativo y la intuición, por un esfuerzo de simpatía, puede asir su forma peculiar sin desvirtuarla por su sujeción a una serie de categorías *a priori* o conceptos preconcebidos. La intuición aprehende inmediatamente la movilidad y la creatividad sustan-

cial de la vida y no la reduce a una retahíla de formas inmóviles que en el fondo no son más que el producto de sendas representaciones articuladas en la categoría del espacio homogéneo.¹⁹⁷

Es en este marco que Bergson reprocha a autores como Schelling y Schopenhauer el haber hecho de la intuición una prolongación del entendimiento que en lugar de asir una realidad que dura, se aboca a aprehender una eternidad que es tan sólo una representación privilegiada. La eternidad de Schopenhauer y Schelling, según Bergson, es la eternidad abstracta y conceptual que plantean Platón y Aristóteles, por lo que la intuición que pretende conocerla, es una falsa intuición que se constituye no como una visión supraintelectual, sino tan sólo esquemática.

Bergson critica la forma de la intuición en pensadores modernos como Schelling y Schopenhauer, pues le parece que éstos no ven en ésta una capacidad simpática que vincula al sujeto con la forma móvil de la vida, sino el ejercicio de una función racional que pretende fijar su forma bajo una estructura inmóvil carente de toda cualidad y toda temporalidad efectivas. Según Bergson la intuición es un *retorno* al tiempo creador y no una huida a una eternidad intemporal tan vacía y hueca como las modernas de leyes de la naturaleza o como el primer motor inmóvil de la doctrina aristotélica. Schelling y Schopenhauer no pueden dar cuenta del conocimiento intuitivo, pues son reacios a dejar de pensar en los términos de una razón fundada en la categoría del espacio homogéneo.

197 Cfr., Bertrand Saint-Sernin, “La acción a la luz de Bergson”, p. 72: “Hacer de la acción [o duración] la categoría fundamental de la filosofía de la naturaleza así como de la antropología, es afirmar que toda acción –toda operación igualmente– es individuación. Al mismo tiempo, hay una dificultad casi insuperable al pensar tanto la acción del hombre como las operaciones de la naturaleza, pues en el lenguaje hay un defecto inevitable: la singularidad se degrada en generalidad. Es necesario que sea posible diluir esa especie de pantalla que me oculta la realidad, pantalla que me es indispensable, tanto como dañina. Es indispensable, porque me proporciona el sistema de esquemas fijos que exigen toda fabricación y toda intelección; es dañina, porque fija en tipos inmóviles los acontecimientos singulares y móviles. Es a la superación de estos obstáculos formidables que Bergson se consagra al estudiar la acción”.

Como apuntamos anteriormente, para Bergson pensar intuitivamente es pensar en duración, no enaltecer algún concepto estático en el que la temporalidad constitutiva de lo real se vea directamente reducida a una forma meramente simbólica:

Estas consideraciones sobre la duración nos parecían decisivas. Gradualmente, nos hicieron erigir la intuición en método filosófico. 'Intuición' es, por otra parte, una palabra ante la cual hemos dudado mucho tiempo. De todos los términos que designan un modo de conocimiento, resulta también el más apropiado; y, sin embargo, se presta a confusión. Porque un Schelling, un Schopenhauer y otros hicieron una especie de llamada a la intuición, porque opusieron más o menos la intuición a la inteligencia, podría creerse que aplicábamos el mismo método. ¡Como si su intuición no fuese una búsqueda inmediata de lo eterno! ¡Como si no se tratase por el contrario, según nosotros, de encontrar primero la duración verdadera!

Son numerosos los filósofos que se han dado cuenta de la impotencia del pensamiento conceptual para alcanzar el fondo del espíritu. Son numerosos también, por consiguiente, los que han hablado de una facultad supraintelectual de intuición. Pero como creyeron que la inteligencia operaba en el tiempo, concluyeron de ahí que sobrepasar la inteligencia consistía en salir del tiempo. No vieron que el tiempo intelectualizado es espacio; que la inteligencia trabaja sobre el fantasma de la duración, pero no sobre la duración misma; que la eliminación del tiempo es el acto habitual, normal, trivial, de nuestro entendimiento; que la relatividad de nuestro conocimiento del espíritu proviene precisamente de ahí y que, desde ese momento, para pasar de la intelección a la visión, de lo relativo a lo absoluto, no hay que salir del tiempo, puesto que ya nos hemos salido. Es preciso, por el contrario, volver a colocarse en la duración y aprehender la realidad en la movilidad que es su esencia. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1271, 25)

A través del análisis de autores como Schelling y Schopenhauer, Bergson hace una crítica a una razón que bajo el ropaje de la intuición pretende mantener la ilusión cognoscitiva de identidad entre los planos lógico y metafísico, consiguiendo hacer pasar inadvertida la arbitraria proyección del contenido de sus cuadros al dominio de lo real. Según Bergson Schelling y Schopenhauer aparecen como exponentes de un dogmatismo que hace de la intuición una extensión de la función racional, y por ello no pueden ver en el objeto mismo de la intuición más que lo que la propia razón concibe al pen-

sar la realidad bajo sus esquemas privilegiados: una forma eterna e intemporal, carente de toda movilidad que expresara su duración constitutiva. Desde la perspectiva de Bergson la intuición de Schelling y Schopenhauer pasa por alto la forma de la duración y por ello ésta queda tan vacía como una representación kantiana que despoja a los objetos de su naturaleza peculiar y les atribuye tan sólo aquello que se sigue de su pura estructura trascendental.

La intuición es para Bergson un retorno a la duración propia de la vida, y no un paso de la temporalidad a la eternidad. Según Bergson la intuición de Schelling y Schopenhauer supone el desplazamiento de una temporalidad espacializada a una eternidad espacializada y no la toma de contacto con la movilidad sustancial de lo real en tanto vida o duración.

Bergson pone énfasis en que el esquematismo de las nociones de 'intuición de lo eterno' y de 'eternidad' no refleja la forma real concreta de una materia viva o duración que se determina como intensidad creativa que presenta *diferentes regiones de tensión y concentración*. Para Bergson la intuición rastrea la forma de la vida como un ímpetu creativo que tiende a actualizar su forma como conciencia virtual, y que se despliega en una gama de cuerpos vivos más o menos interpenetrados que presentan diferentes grados de indeterminación y conciencia actualizada.

La intuición simpatiza con lo real, y aprehende su forma como una intensidad en la que las imágenes de la materia en la que se constituye se movilizan y se intensifican, dando lugar a un abanico heterogéneo de cuerpos vivos que actualizan y expresan su forma misma como conciencia.

En este sentido, Bergson señala que si la intuición diera cuenta de una unidad metafísica, sería una unidad viva y dinámica, dotada de una forma peculiar y plena de contenido, y no una unidad formal que en última instancia se determina como un esquema o una estructura vacía que encuentra su principio tan sólo en los marcos de la razón:

¡Cuánto más instructiva sería una metafísica verdaderamente intuitiva, que siguiese las ondulaciones de lo real! No abarcaría ya de una sola vez la totalidad de las cosas; pero de cada una daría una explicación que se adaptaría exactamente, exclusivamente a ella. No comenzaría por definir o describir la unidad sistemática del mundo:

¿quién sabe si el mundo es efectivamente uno? Solamente la experiencia podría decirlo, y la unidad, si existe, aparece al término de la búsqueda como un resultado; imposible proponerla en el punto de partida como un principio. Será por lo demás una unidad rica y plena, la unidad de una continuidad, la unidad de nuestra realidad y no esta unidad abstracta y vacía salida de una generalización suprema, que sería también la de no importa qué mundo posible. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1272, 26)

Bergson ve en la intuición una capacidad simpática que rastrea las sinuosidades concretas de la vida y no una función que sometiera todo dato sensible a una forma *a priori* que se satisficiera en su puro carácter formal. La intuición no es una razón depurada que tuviera que limpiar a los conceptos de todo contenido empírico para elevarlos a principio explicativo de la realidad. Por el contrario, para este autor la intuición es el principio de un *empirismo radical*, pues sigue la forma de los objetos asumiendo su forma positiva como materia viva y como una serie continua de cuerpos o procesos vivos y conscientes, que presentan diferentes grados de indeterminación y poder creativo.

La intuición no confunde lo real con ciertos esquemas privilegiados pues ésta no es una forma *a priori* de conocimiento, ni se articula en el fondo del espacio homogéneo, sino que aparece como un conocimiento que penetra directamente su forma dando cuenta de la misma en tanto ilimitados flujos de tensión y concentración, que constituyen una multiplicidad cualitativa. Eternidad, finitud, unidad, en fin, cualquier concepto que pretenda aparecer como el principio de una explicación de corte metafísico, debe tener según Bergson su fundamento en una intuición que vincula inmediatamente al sujeto con la forma de la vida, y no ser consecuencia de una arbitraria sustancialización de los conceptos del entendimiento.

Nuestro autor señala que la intuición, en tanto método de conocimiento metafísico, muestra que lo real aparece ya sea como intensidad extensiva que se relaja y apunta a la mera repetición, o como una intensidad inextensiva que se contrae y se resuelve precisamente en la creación de organismos novedosos con un grado cada vez más elevado de indeterminación y

conciencia. La intuición simpatiza con la forma de lo real, y apunta cómo la vida penetra a la materia desatando un *proceso evolutivo* en el que la tendencia misma de la materia a la pura repetición se ve contrariada y redirigida hacia la creación de cuerpos vivos capaces de replicar a su medio, y de manifestar y actualizar la memoria pura o la conciencia virtual que resulta su principio inmanente.

La intuición ve en lo real un entramado de intensidades, vibraciones y flujos que tiene como polos el ímpetu creativo de una memoria o duración que pugna por afirmarse como conciencia, y una materia extensiva que se distiende obstaculizando la promoción de la propia forma inextensiva de aquélla. El conocimiento intuitivo revela en lo real un despliegue en el que la evolución ocupa un lugar eminente, pues ya sea que la materia viva se venza a sí misma y tienda paulatinamente a hacer actual su conciencia virtual (monismo), o ya sea que la vida penetre a la materia para tomar sus imágenes y ganar con ellas su forma como conciencia (dualismo), en ambos casos la vida misma se constituye en un progreso en el que la propia conciencia es expresión de su esfuerzo creativo y fruto de una conquista paulatina.

La intuición aprehende inmediatamente el doble rostro que presenta lo real como intensidad inextensiva y extensiva, y el proceso evolutivo que es su estructura fundamental, en lugar de reconstruir su propia forma con una serie de estructuras estáticas que embonan mecánicamente, pues sólo responden a las exigencias lógicas que plantea su propio carácter esquemático.

Bergson apunta al respecto:

El filósofo debe ir más lejos que el sabio. Haciendo tabla rasa de lo que no es más que un símbolo imaginativo, verá que el mundo material se resuelve en un simple flujo, en una continuidad de fluencia, en un devenir. Y se preparará así a encontrar la duración ahí donde es más útil encontrarla, en la dominio de la vida y la conciencia. Porque mientras se trate de la materia bruta, puede desdeñarse la continuidad de fluencia sin cometer error grave: la materia, lo hemos dicho ya, está lastrada de geometría y no dura, ella realidad que *desciende*, más que por su solidaridad con lo que *asciende*. Pero la vida y la conciencia son esta subida misma. Una vez que se las ha aprehendido en su esencia adoptando su movimiento, se comprende cómo se deriva de ellas la realidad. Aparece la evolución y, en el sentido de esta evolución, la deter-

minación progresiva de la materialidad y de la intelectualidad por la consolidación gradual de una y otra. Pero entonces se inserta en el movimiento evolutivo, para seguirlo hasta en sus resultados actuales, en lugar de recomponer artificialmente estos resultados con sus propios fragmentos. (EC, 806, 368)

La noción de evolución es resultado de una intuición que penetra en la forma de lo real como intensidad creativa que remonta el cauce descendente de una materia que se relaja y tiende a la pura repetición. Bergson ve en lo real una pugna de tendencias opuestas que da lugar a un esfuerzo evolutivo por el que la vida actualiza la conciencia propia de su naturaleza en tanto memoria e imagen. La evolución no es un juego mecánico que resultara de la azarosa adaptación de los organismos a su medio. La evolución no es consecuencia de una selección natural en la que las formas vivas vieran condicionada su marcha por un mero determinismo externo que no cediera ante el poder creativo que presenta su principio constitutivo. Por el contrario, los organismos vivos pueden adaptarse a su medio y evolucionar, justo porque son la punta de lanza de la vida misma que corroe a la materia y busca afirmar su forma como conciencia y espontánea autoderminación.

El cuerpo vivo aparece como un centro de acción, puesto que la propia vida le permite crear las funciones cognoscitivas para impulsar la cabal inserción a su medio y obtener las condiciones para expresar y actualizar la propia memoria activa que es su fundamento.

Bergson, ya sea que adopte un punto de vista monista, o que en éste introduzca un dualismo metafísico, ve en lo real un despliegue evolutivo por el cual la vida revela sus imágenes, ganando una indeterminación que apunta a manifestar su forma como conciencia actual. La intuición da cuenta del despliegue de los organismos como un proceso evolutivo que no es más que una procesión de la vida y la memoria para ganar su forma como imagen revelada y libertad.¹⁹⁸

198 Cfr., Lydie Adolphe, *La dialéctica de las imágenes en Bergson*, p. 130: "Si este crecimiento creador que Bergson llama duración es 'la realidad fundamental', si éste es, como subraya con fuerza, 'el fondo de nuestro ser y [...] la sustancia misma de las cosas con las cuales estamos en

Bergson da relieve a estos planteamientos cuando señala que no sólo Schelling y Schopenhauer ven pervertidas sus concepciones metafísicas y gnosceológicas por el esquematismo de la inteligencia, sino también la práctica totalidad de los filósofos modernos. Spinoza, Hegel, Fichte, entre otros, no han sabido reconocer la naturaleza peculiar de la duración, ni del proceso evolutivo en el que ésta se despliega, pues se han mantenido en el ámbito de una razón que niega su forma efectiva con el rosario de sus representaciones.

Spinoza, Hegel y Fichte hacen de sus doctrinas sendas prolongaciones del platonismo y del aristotelismo, pues sustituyen la forma de la vida por ciertos esquemas privilegiados que sólo responden a la propia perspectiva lógica que plantea la función racional. Estos autores según Bergson asumen la proyección cinematográfica de los conceptos de la razón a la realidad, reduciendo a esta última a simples signos diversos como la Sustancia, la Idea, el Yo, etc., que no reflejan su forma concreta, la movilidad en la que se articula, ni dan cuenta de la serie de organismos vivos que expresan su esencia como progreso creativo y su tendencia a hacer actual su conciencia virtual:

Nos preguntamos cómo ha escapado este punto esencial a los filósofos profundos y cómo han podido creer que caracterizaban el principio erigido por ellos en explicación del mundo, cuando se limitaban a representarlo convencionalmente por un signo. Lo decíamos anteriormente: demos el nombre que queramos a la 'cosa en sí', trátase de la sustancia de Spinoza, del Yo de Fichte, del Absoluto de Schelling, de la Idea de Hegel, o de la Voluntad de Schopenhauer, presentemos la palabra con su significación bien definida: la perderá, se vaciará de toda significación desde el momento que la apliquemos a la totalidad de las cosas. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1290, 49)

comunicación', ¿cómo es que este tiempo 'real', 'concreto', 'vivido' escapa a las aprehensiones del conocimiento científico? Es que, para acceder a la ley del desarrollo de los seres y de sus obras [...] hay que conocer el alma (Bergson dice: la conciencia o espíritu) y no los fenómenos materiales que abordan las ciencias y que denominan 'de la materia'. 'Que toda realidad tenga un parentesco, una analogía, en fin, una relación con la conciencia', es lo que Bergson admite ya en *Materia y memoria* por la razón de que llama a las cosas 'imágenes' [...]. En *La evolución creadora*, la filosofía establece que, como nosotros, 'el universo dura' y que 'progresa a la manera de una conciencia'".

Bergson critica a los grandes pensadores metafísicos de la modernidad en la medida que le parece que éstos hacen de sus diferentes perspectivas teóricas –racionalismo, idealismo, panteísmo, etc.–, presentaciones de una razón que atribuye a lo real estructuras abstractas que no dan cuenta de su forma efectiva. Una duración como un ímpetu creativo que vence la repetición material y que se afirma paulatinamente a través del proceso evolutivo, aparece como forma de una realidad que se ve negada por la forma de ciertos conceptos o cualidades esquemáticas que han sido arbitrariamente dotados de toda densidad ontológica. Para Bergson las nociones de voluntad, sustancia o Idea con las que los filósofos modernos dan cuenta de lo real, aun cuando aparentemente coinciden con algunas de las conclusiones de su propia postura metafísica, le parece que resultan totalmente incompatibles con ésta, pues se derivan del esquematismo de la inteligencia, y no de un ejercicio intuitivo que siguiera el flujo creativo de la duración.

Los filósofos modernos no sólo han contaminado la forma de la intuición por la ilusión cinematográfica del conocimiento racional, sino también la totalidad de sus concepciones metafísicas, pues éstas resultan incapaces de asir la naturaleza de una realidad que dura y que se constituye como tal sólo en tanto se expresa a través del proceso evolutivo.¹⁹⁹

199 Cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 91, donde se hace expreso el carácter puramente formal del Dios de los filósofos modernos que acuden a la mera razón para fundar su ontología: “Sin embargo, esta explicación no es suficiente porque no se ve siempre por qué ese Absoluto, aun considerado como sujeto o inteligencia, se llama Dios. Hay que recordar que el Absoluto, en cuanto es en el fondo forma-nada o, si se quiere, género de géneros, ley de leyes, relación de las relaciones, no es sino un concepto vacío, totalmente indeterminado. Es el sin rostro y sin nombre. Como no tiene contenido alguno, no tiene ningún nombre y, por no tener ninguno, se le puede dar cualquiera”.

De igual modo, cfr., *ibidem*, p. 113, en relación a la radical diferencia entre la ontología bergsoniana y hegeliana.: “Nosotros podríamos explicar, a la manera hegeliana, cómo la vida se opone primero a sí misma bajo la forma de la materia, para volver luego a sí misma bajo la forma del espíritu. Podríamos, en un saber absoluto, desarrollar la totalidad del devenir, la totalidad de ese recorrido teológico. Pero en esta clase de discurso, la inteligencia es la que se impone, recupera el tiempo y hace que la vida caiga dentro del concepto; una vez más se supone que la duración no hace nada y que todo está dado. La evolución es creadora, no dialéctica”.

Según Bergson la intuición brinda un conocimiento de lo real que en la *precisión* encuentra su regla. La intuición capta la forma de lo real por un esfuerzo de simpatía que sigue tanto sus tendencias fundamentales, sus diferentes grados de intensidad, como las disociaciones y las fallas concretas en las que satisface su forma como duración y poder creativo. La razón en cambio, se limita a la tosquedad de una serie de conceptos que no reconocen formas singulares, ni diferentes grados de naturaleza e intensidad. La capacidad simpática de la intuición es el principio de una precisión que contrasta con los rígidos esquemas de la función racional pues, como señalamos con anterioridad, mientras que dicha capacidad es el fundamento de una serie de conceptos móviles y flexibles, que tocan y expresan el *detalle* y el *matiz* de la temporalidad creativa y evolutiva de la duración; la razón misma sólo puede aprehender los conceptos que se derivan de la categoría del espacio homogéneo y por ello es incapaz de generar una imagen inteligible del mundo que se ajuste a la forma misma de lo real.

La precisión intuitiva es para Bergson el principio de un *empirismo radical*, pues la propia intuición aprehende de modo inmediato la forma efectiva de una duración que se despliega como evolución, como la creación de formas irrepetibles e impredecibles o una unidad dinámica articulada en una multiplicidad cualitativa peculiar:

Sería preciso para esto, es verdad, renunciar al método de construcción, que fuera el de los sucesores de Kant. Sería preciso hacer un llamamiento a la experiencia, a una experiencia purificada, quiero decir, separada, hasta donde sea necesario, de los cuadros que ha constituido nuestra inteligencia a medida del progreso de nuestra acción sobre las cosas. Una experiencia de este género no es una experiencia intemporal. Busca solamente, más allá del tiempo espacializado en el que creemos percibir reajustes continuos entre las partes, la duración concreta en la que se opera sin cesar una refundición radical del todo. Sigue lo real en todas sus sinuosidades. No nos conduce, como el método de construcción, a generalidades cada vez más altas, pisos superpuestos de un magnífico edificio. Al menos no nos sirve de mediadora entre las explicaciones que nos sugiere y los objetos que se trata de explicar. Pretende esclarecer el detalle de lo real y no solamente el conjunto. (EC, 801, 362)

La precisión filosófica es consecuencia de una intuición que aborda la forma peculiar de la vida, haciendo a un lado a la razón que plasma en lo real el contenido de sus propias representaciones. La intuición reconoce la serie de cuerpos singulares que produce la duración a través del proceso evolutivo, y no la reduce a una retahíla de objetos espacializados que se ordenan según los principios lógicos que se asientan en la forma del espacio homogéneo. Las nociones de conciencia, unidad, voluntad, etc., con las que Bergson da cuenta de lo real, resultan según este autor conceptos dinámicos y plásticos que reflejan la forma efectiva de la propia duración y no esquemas rígidos que sólo satisfacen a una razón que se contenta con su propio dogmatismo epistemológico.

La intuición para Bergson es el método de la filosofía, pues promete un progreso indefinido al conocimiento guiado por las sinuosidades, los mixtos y los diferentes grados de intensidad en los que la vida se constituye como tal. La intuición funde al sujeto con la realidad y lo hace un momento de su despliegue como duración. El conocimiento intuitivo aparece como el principio de un empirismo radical que no se conforma con la sujeción de todo dato sensible a una serie de marcos preconcebidos, sino que hace de la afirmación del propio sujeto la prolongación de la duración que lo supone y lo recorre, abriéndolo al espectro inagotable de intensidades que ésta presenta en tanto poder creativo.

La intuición hace de la conciencia del sujeto una frecuencia móvil capaz de sintonizar y hacerse una con la forma de la duración en cualquier nivel de su vibración y su concentración constitutiva.

La intuición se constituye como método de la filosofía que puede rastrear la forma de una duración que a través de su despliegue evolutivo va dando lugar a diferentes cuerpos que manifiestan su esfuerzo por vencer toda materialidad y por ganarse como conciencia y libre albedrío. Los mundos vegetal y animal, el instinto y la inteligencia, aparecen como detenciones que sufre el proceso evolutivo antes de expresarse en un hombre que en las formas de la memoria pura y la emoción creadora —en la propia intuición— le da a la vida misma su forma justo como conciencia y capacidad de auto-

derminación. La intuición muestra cómo los diferentes organismos y las diferentes funciones adaptativas que éstos presentan, resultan momentos de una vida que es proceso simple y creativo, y que se afirma constantemente hasta florecer en un hombre intuitivo que es causa y objeto de sí, y que hace actual la libertad y la propia conciencia que la forma misma de la vida como imagen y memoria supone.

La intuición aprehende de modo inmediato que el hombre se eleva como superhombre, pues aparece como una *conversión* por la que la proce-sión de los seres a través del proceso evolutivo, se traduce en una materia viva que ha dado completa actualidad a su conciencia virtual.

Bergson apunta al respecto:

Por una parte, vemos una materia sumisa a la necesidad, desprovista de memoria o sin tener justamente más que lo necesario para echar un puente entre dos de sus instantes, pudiendo cada instante deducirse del precedente y sin que añada nada a lo que ya había en el mundo. Por otra parte [vemos] la conciencia, es decir, la memoria con la libertad, es decir, en fin, una continuidad de creación en una duración en la que hay verdaderamente crecimiento –duración que se estira, duración en la que el pasado se conserva indivisible y se agranda como una planta, como una planta mágica que reinventaría en todo momento su forma con el dibujo de sus hojas y de sus flores–. Que estas dos existencias –materia y conciencia– deriven por lo demás de una fuente común, no me parece que deba ponerse en duda. En otra ocasión he ensayado mostrar que si la primera es lo inverso de la segunda, si la conciencia es acción que sin cesar se crea y se enriquece en tanto que la materia es acción que se deshace o se gasta, ni la materia ni la conciencia se explican por sí mismas. No insistiré sobre esto, me limito, pues, a deciros que veo en la evolución entera de la vida sobre nuestro planeta una penetración de la materia por la conciencia creadora, un esfuerzo por liberar, a fuerza de ingeniosidad y de invención, alguna cosa que permanece aprisionada en el animal y que no se separa definitivamente más que en el hombre. (ES. 'La conciencia y la vida', 828, 17)

La intuición hace patente la forma de una vida que al estar preñada de memoria, se resuelve como un ímpetu creativo que da lugar a formas novedosas que manifiestan de manera cada vez más acabada la conciencia que su naturaleza misma en tanto memoria implica. El conocimiento intuitivo devela que las diferencias de naturaleza que existen entre el vegetal y el ani-

mal, entre el animal y el hombre, y entre la inteligencia misma del hombre y una emoción creadora que es espontánea autodeterminación, son resultado de una vida que recae sobre su presente para transformarlo y afirmarse en él, dando lugar al proceso evolutivo por el que pugna por expresar su forma como conciencia actual.

Para Bergson la intuición, al desplegar su capacidad simpática, penetra en la forma de una duración que va ganando concentración e intensidad y que precisamente en el hombre intuitivo satisface su forma como conciencia y libre albedrío. Según Bergson la intuición deja ver el ascenso del superhombre como cabal manifestación de la vida, pues éste presenta una conciencia que, a pesar de que comúnmente está enajenada por las exigencias de la adaptación, puede manifestar la indeterminación y la libertad que la vida misma en tanto memoria e imagen reclama. El hombre es la visión *sub specie durationis* en la que la vida cosecha su rostro como conciencia, pues endereza su memoria pura y su poder creativo en una espontánea autodeterminación que es completa aprehensión y plena creación de sí.²⁰⁰

Para Bergson la intuición es el método de la filosofía, en la medida que es capaz de rastrear la forma de la duración según sus pliegues y sus esferas de expresión peculiares y no según una serie de esquemas preconcebidos que responden a la proyección metafísica de los mandatos lógicos de la razón: el hombre intuitivo es una forma positiva en la que lo real se gana como conciencia y no un *esquema privilegiado* o una cualidad esquemática por la que la realidad misma se ve arbitrariamente determinada justo en términos de conciencia.

Nuestro autor lanza una crítica nominalista a toda doctrina articulada en la función racional que ya sea al falsificar o al negar el conocimiento

200 Cfr., Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson*, p. 590: “El hombre que se crea a sí mismo por el acto libre realiza en *ejemplo* la mirada del ‘superhombre’, que no es la repetición indefinida de un ejemplar *humano*, sino la intrusión en la vida humana de una vida espiritual que reunifica las tendencias divergentes del hombre mismo mediante *actos*. Estos actos conducen todos a un *acto fundamental* que es la vida tomándose a sí misma y acompletándose como conciencia absoluta, justo en la conciencia reflexiva del hombre que piensa la genealogía de su duración”.

metafísico, pase por alto la existencia efectiva de la duración. El cambio y la movilidad son el objeto de la metafísica y cualquier doctrina que las desprecie está condenada a producir múltiples pseudoconcepciones críticas o metafísicas que obstaculizan su efectiva aprehensión.

Según Bergson la filosofía, al entronizar a la razón como método de conocimiento, cae en la disyuntiva de reconocer en lo real sólo el producto de la representación o de no reconocer como cognoscible más que la representación misma. Ambas posturas levantan universos meramente simbólicos, hacen a un lado el dato inmediato de la vibración creativa de la vida y empantanar por ello el propio progreso de la metafísica.

Tanto el racionalismo metafísico como el criticismo kantiano dan lugar a sendos *flatus vocis* como los conceptos del ser y la nada o de lo posible y lo real —o como las nociones de la Idea platónica o hegeliana, de la Sustancia aristotélica o spinoziana o del nómeno incognoscible kantiano— que son productos de una razón que afirma la dictadura epistemológica que constituye su expresión cinematográfica en sus versiones crítico-dogmática y dogmático-metafísica.

Bergson aplica la navaja de Occam a una filosofía racionalista que en sus vertientes realista y crítica desplaza la forma de lo real como vida, y en su lugar coloca diversas representaciones que se sostienen su sola arquitectura simbólica:

A partir de ese momento, hablar de la ausencia de todo orden y de todas las cosas, es decir, del desorden absoluto y de la nada absoluta, es pronunciar palabras vacías de sentido, *flatus vocis*, puesto que una supresión es siempre es simplemente una sustitución considerada por una sola de sus caras, y la abolición de todo orden o de todas las cosas sería una sustitución de una sola cara, idea que tiene justamente tanta existencia como la de un cuadrado redondo. [...] ¿En qué se convierten desde entonces los dos problemas del origen del orden, del origen de ser? se desvanecen, puesto que no se plantean más que si representamos el ser y el orden como 'sobreviviendo', y por consiguiente la nada y el desorden como posibles o, al menos, como concebibles; ahora bien, ya no se trata entonces más que de palabras, o de espejismo de ideas.

Cuanto se afirma en esta convicción y se libera de esta obsesión, el pensamiento humano respira. No se encuentra embarazado con cuestiones que demoran su mar-

cha. Ve desvanecerse las dificultades que promovieron, por ejemplo, el escepticismo antiguo y el criticismo moderno. Puede pasar también al lado de la filosofía kantiana y de las 'teorías del conocimiento' salidas del kantismo. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1305, 68)

Metafísica y criticismo dogmáticos son concepciones de una razón que se coloca arbitrariamente como método incuestionable de la filosofía y relega injustamente a la intuición como camino adecuado para dar cuenta de lo real. Bergson eleva a la intuición como método de la filosofía al desenmascarar la vanidad de una razón que ya sea por su solipsismo epistemológico o por su dogmatismo crítico produce diversos *flatus vocis* que cobran validez sólo por su estructura lógica y no por su nexo inmediato con una realidad que dura. El nómeno inaccesible a la experiencia y las nociones de Idea o sustancia, resultan espejismos como las oposiciones entre el ser y la nada, y entre el orden y el desorden, que conviene disolver para promover una inmediata aprehensión de la duración. Bergson lanza una crítica nominalista a las concepciones ontológicas y críticas de la función racional y en esa medida subraya la forma de una intuición que puede penetrar en el dominio de la vida para hacer progresar el conocimiento metafísico.

Bergson se vale de una mirada nominalista para restablecer la legitimidad del conocimiento intuitivo, frente a la propia razón que se había colocado a sí misma como único criterio de verdad. Nuestro autor señala la innecesaria multiplicación de los entes que genera toda filosofía racionalista, devastando el horizonte epistemológico para hacer patente el método efectivo de la metafísica: la intuición.

Nuestro autor apunta que la intuición es un conocimiento directo que al desplegarse con diferentes niveles de tensión y concentración, es capaz de penetrar de manera más o menos profunda en la forma misma de lo real. La intuición es una movilidad con diferentes grados de intensidad que se constituye en la aprehensión variable de una duración que es proceso creativo.

Según Bergson la intuición es la vía adecuada para llevar a cabo la elaboración de la metafísica y sin embargo no resulta una función totalmente desplegada como la propia razón que encuentra su forma objetivada en los

patrones de la lógica. La intuición es una función intermitente, variable y apenas esbozada, pues el hombre se constituye justo como un mixto entre inteligencia e intuición, entre memoria pura y memoria motriz, como un mixto entre afección pasiva y emoción creadora que sacrifica el predominio de la propia intuición, pues su conciencia y su atención se ven retenidas por los requerimientos propios del proceso adaptativo.

Para Bergson la intuición presenta diferentes niveles de intensidad, según sea la tensión y la concentración de la memoria pura que se expresa en ella. La memoria pura en ocasiones va más allá de la forma que se había dado a sí misma en la inteligencia y por ello puede dar lugar a una intuición capaz de profundizar en una vida o duración que presenta ella también diferentes regiones de concentración e intensidad.

La forma del hombre como mixto determina los alcances de su vínculo con el ímpetu creativo de la vida y los límites de la afirmación de la propia vida en su capacidad intuitiva:

En suma, el cambio puro, la duración real, es cosa espiritual o impregnada de espiritualidad. La intuición es lo que alcanza el espíritu, la duración, el cambio puro. Su dominio puro es el espíritu, y ella querría aprehender en las cosas, incluso materiales, su participación en la espiritualidad, diríamos en la divinidad, si no supiésemos todo lo que se mezcla todavía de humano en nuestra conciencia, incluso purificada y espiritualizada. Esta mezcla de humanidad es justamente la que hace que el esfuerzo de intuición pueda cumplirse a alturas diferentes, sobre puntos diferentes, y de en diversas filosofías resultados que no coinciden entre sí, aunque no sean de ningún modo inconciliables.

No se nos pida, por tanto, una definición simple y geométrica de la intuición. Será demasiado fácil mostrar que tomamos la palabra en acepciones que no se deducen matemáticamente unas de otras. Un eminente filósofo danés ha señalado cuatro. Por nuestra parte aun encontraríamos más. (PM, 'Del planteamiento de los problemas')

Bergson señala que la intuición es expresión de un impulso consciente que atraviesa la determinación del yo como inteligencia para fundirse en la forma de lo real. La intuición logra una aprehensión cada vez más honda de la vida, en la medida que la memoria pura que es su principio se intensifica y

se concentra, sacando de quicio los cuadros de la inteligencia. La intuición no es una función plenamente actualizada como la razón, sino que se encuentra en estado virtual, a la espera de un impulso vital por el que pueda manifestarse uniendo la conciencia del sujeto con el ímpetu creativo de la duración, superando a la razón misma que la limita y la mantiene adormecida.

Bergson señala que la intuición es resultado de un esfuerzo capaz de progresar ilimitadamente. Este progreso ilimitado es a su vez el principio de una cada vez más intensa aprehensión de una realidad que presenta también diferentes regiones de tensión y concentración. La intuición, a la manera de las cuerdas de un instrumento musical, simpatiza y resuena según su tensión y afinación constitutiva con las ondas de una realidad que en ella misma encuentran el medio para propagarse y difundir su forma como unidad dinámica. Para Bergson la intuición es un juego de afinidades y consonancias que se ensancha y se concentra, según sea la fuerza y la tensión de una memoria pura o conciencia, que se actualiza al entonarse y armonizarse con una realidad que es intensidad y vibración creativa.

La intuición es vínculo con lo real y prolongación de lo real en la conciencia del sujeto.

En este sentido, apunta Bergson, la experiencia mística aparece como la cabal afirmación de la intuición filosófica, pues se constituye en un esfuerzo simpático lo suficientemente intenso como para instalarse de lleno en el corazón de una memoria pura y una duración que aparecen como la forma misma de la realidad en sí. El místico representa la forma de una conciencia humana que se ha purificado de toda forma instintiva o intelectual que obstruyera su pleno vínculo y contacto con una realidad que es vida y poder creativo.

Para Bergson el místico presenta la culminación de la filosofía como empirismo radical, pues alcanza una experiencia de la duración que se caracteriza por la completa superación de la forma del yo como mixto y por la completa identificación de los planos psíquico y metafísico:

La verdad es que una existencia no puede ser dada más que en una experiencia. Esta experiencia se llamará visión o contacto, percepción exterior en general, si se trata de un objeto material; tomará el nombre de intuición cuando se apoye en el espíri-

tu. ¿Hasta dónde va la intuición? Únicamente ella podrá decirlo. Porque tratará de recobrar un hilo y de considerar a la vez si este hilo sube hasta el cielo o se detiene a alguna distancia de la tierra. En el primer caso, la experiencia metafísica se enlaza con la de los grandes místicos: creemos comprobar, por nuestra parte, que la verdad está ahí. En el segundo, quedarán aisladas una de otra, sin que por esto se repugnen entre sí. De todos modos la filosofía nos habrá elevado por encima de la condición humana. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1292, 50)

La experiencia mística según Bergson representa el horizonte privilegiado de la metafísica en la medida que se constituye en un contacto directo con lo real que no se ve obstruido por el esquematismo de la representación. El místico va más allá de la determinación del hombre como ser racional, y se hace uno con una duración que aparece como la fuente de toda verdad metafísica y toda concepción filosófica.

El místico presenta una concentración y una intensificación tal de la conciencia, de manera que actualiza una memoria pura que recae y se funde directamente con lo real en tanto duración. Para Bergson el místico es un yo que rompe con su determinación como inteligencia y memoria motriz, y por ello puede simpatizar con una duración que lo supone y lo atraviesa, haciéndose parte de su forma misma como unidad dinámica e ímpetu creador.

La intuición mística es el pleno vínculo de sujeto con la vida, actualización del propio principio vital del sujeto, y completa afirmación e intensificación de la vida en el sujeto mismo. El místico accede a una vivencia completa de la vida y por ello brinda a la metafísica una serie de datos irreductibles al puro formalismo de la razón.²⁰¹

201 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 100: "El problema de Bergson es: ¿cuál es la actividad humana que resulta la más poderosamente creativa? Si él responde: la actividad moral, no es en el moralista en quien piensa, sino en las vidas ejemplares. Es por lo que la reflexión sobre los hombres que crean un ideal al vivirlo conduce naturalmente a la fuente de donde éstos toman inspiración y fuerza. Si el problema de Dios está ahí, se trata de un Dios que da la vida a la vez al mundo y a los superhombres, de un Dios común a la metafísica y a la religión. En fin, si es por un 'acto de intuición' que la conciencia 'puede penetrar justo en el principio mismo de la vida', ¿no es esto lo que siempre se ha llamado misticismo?"

De este modo, Bergson señala que la experiencia mística revela la forma profunda de la vida como un impulso de amor que se afirma y se expande a través del amor que el propio místico le devuelve a ella misma, a partir del amor a los hombres. La vida o lo real aparece como un amor que se constituye a sí mismo y se prolonga al prodigarse en un místico que ama a la propia vida al actualizar y difundir la forma de ésta justo a partir de la caridad.

El amor del místico es la emoción creadora o la frecuencia vibratoria por la que la materia viva actualiza por completo su memoria y su poder creativo, haciendo de sus imágenes una conciencia y una libertad que no encuentran resistencia alguna que retenga su despliegue. El amor como caridad es el espejo intensivo en el que la vida reconoce su rostro como una duración que se crea y aprehende a sí misma, ganándose como gozosa autodeterminación.

Para Bergson el amor que experimenta el místico da lugar a la satisfacción del binomio vida-hombre como génesis de lo divino, pues este amor es amor de la vida hacia sí misma que supone la efectiva afirmación de su forma como una duración o una imagen-materia viva que se ha concentrado indefinidamente expresando su forma como una conciencia actual que es *causa sui*. El amor del místico constituye un vínculo de la *Natura naturada* con la *Natura naturante* y una afirmación de la *Natura naturante* en la *Natura naturada*, gracias al cual la vida misma en tanto conciencia promueve una intensificación, una concentración y una apropiación de sí, que implica la promoción de su forma como divinidad.

Bergson retoma algunas ideas de la doctrina de Ravaisson para hacer expresa su concepción metafísica fundamental de una vida que en la experiencia mística del amor como caridad, alcanza la autotransparencia propia de su forma como memoria e imagen:

Así, por un rodeo singular, la escultura llevaba a Ravaisson a la idea central de su filosofía. ¿No había dicho en su *Informe* que el universo es la manifestación de un principio que se da por liberalidad, condescendencia y amor? Pero esta idea, que se vuelve a encontrar en los antiguos, vista a través de la escultura griega, se dibujaba ahora en su espíritu en una forma más amplia y más simple. De esta forma nueva únicamente ha podido dejarnos Ravaisson un esbozo inacabado. Pero su *Testamento filosófico* la señala también a grandes líneas.

Decía entonces que una gran filosofía había aparecido en la aurora de la humanidad y se había mantenido a través de las vicisitudes de la historia: la filosofía heroica, la de los magnánimos, la de los fuertes, la de los generosos. Esta filosofía, antes incluso de ser pensada por inteligencias superiores, había sido vivida por corazones escogidos. Fue, en todo tiempo, la de las almas verdaderamente reales, nacidas para el mundo entero y no para sí, que permanecieron fieles al impulso original, acordes al unísono con la nota fundamental del universo que es una nota de generosidad y amor. (PM, 'La vida y la obra de Ravaisson'. 1477, 286)

El amor como caridad aparece como centro de la espiral creativa en la que la vida se gana como divinidad, pues gracias a éste la vida misma se reconoce como una memoria por completo actualizada que no presenta forma virtual alguna que merme y oscurezca su forma intensiva y consciente. El místico retoma el impulso vital que lo constituye y lo eleva a su completa plenificación, ya que lo hace un amor que no es más que la vida que se toma y se afirma a sí misma, venciendo toda repetición y toda distensión que opacara su forma como imagen revelada y capacidad de autodeterminación.

El amor del místico es una vida que es causa y objeto de sí, por lo que el místico señala la forma esencial de lo real bajo el binomio vida-hombre como génesis de lo divino: el amor del místico a Dios es el amor de Dios a sí mismo que se constituye en el místico, de modo que el propio místico aparece como el yo profundo o la conciencia en la que Dios se mira y se reconoce como mirada creadora. El amor místico representa la identificación de los motivos de la *procesión* y la *conversión* por la que la vida empareja a su forma como *poder de existir, un poder de pensar* justo en el que se crea y se aprehende a sí misma, satisfaciendo su forma como una duración y una memoria pura que ha actualizado por completo su conciencia virtual.

El místico es el caminante que ha recorrido la senda de la evolución abriendo la brecha por la que la vida crea una divinidad que es ella misma que se expresa en el místico.²⁰²

202 Cfr., Marie Cariou, *Bergson y el hecho místico*, p. 120: "[El amor] no se podrá pues reducir a una experiencia sentimental ni deducirse de un acrecentamiento de los lazos naturales. No será tampoco exacto decir que pertenece a otro orden de sentimientos puesto que no es un

En este punto cabe volver a señalar que la experiencia mística se encuentra caracterizada por una *sobreabundancia* y una *generosidad* que no son más que la plena manifestación de la fuerza y el poder creativo divinos. El místico recoge y plenifica la forma de la vida, pues en él ésta cumple su forma como un flujo sobreabundante y generoso que se constituye en un movimiento que trastoca el principio de identidad, pues se determina como tal al rebasarse a sí mismo y desbordarse, manifestándose en una emoción creadora y dinámica que es un amor dadivoso y prolijo.

El amor del místico es expresión de una vida divina que es causa de sí y rompe con toda causalidad mecánica, pues ella misma en tanto causa está por completo en su efecto, y el efecto mismo en el que se expresa y se constituye es más que ella misma justo como causa: la vida se concentra y se ensancha haciendo efectiva su forma como duración y memoria, regalando al mundo intensidades novedosas que manifiestan su naturaleza en tanto un amor sobrabundante y participativo.

Estas concepciones se hacen expresas cuando Bergson apunta que el acto voluntario es expresión de un espíritu que no sólo atraviesa las formas de la memoria motriz y la inteligencia como instinto virtual, sino que se prodiga al crearse a sí mismo, satisfaciendo justo su forma generosa. El acto voluntario es el principio por el cual el sujeto ofrece al mundo la libre creación de su propia persona, ya que resulta la actualización de la propia vida que hace manifiesta su forma sobreabundante y comunicativa.

El místico descubre en su amor divino la forma de un yo-voluntad que es un impulso generoso que *da más de lo que tiene*, que *devuelve más de lo*

sentimiento. Él es la sustancia misma del ser (no será sorprendente que funde una 'ontología'). Su descubrimiento o, mejor, su revelación, entraña una modificación completa de la estructura personal, un trastorno definitivo o, si se lo prefiere en términos más específicamente bergsonianos, una conversión del yo profundo que renace al recuperar su centro de salida, transportando entonces toda su existencia a otro nivel, 'sobre otro tono'. En los místicos, esta realidad interior se expresa por la correlación entre 'la unión transformadora' donde la voluntad humana se confunde con la voluntad divina, y 'el segundo nacimiento', que es la de un engendramiento por el amor".

que recibe, que saca de sí más de lo que contiene y se derrama haciendo efectiva la forma sobreabundante de su principio mismo, de la propia vida que en él se actualiza y se afirma justo como amor.

Bergson señala en el breve texto *El alma y el cuerpo*:

Incluso el acto voluntario de que hablábamos hace un instante no es otra cosa que un conjunto de movimientos aprendidos en experiencias anteriores y enderezados en una dirección nueva cada vez por esta fuerza consciente cuyo papel parece ser el de aportar ininterrumpidamente algo nuevo en el mundo. Sí, crea de nuevo fuera de ella, ya que dibuja en el espacio movimientos imprevistos, imprevisibles. Y crea también de nuevo en el interior de sí misma, porque la acción voluntaria actúa a la vez sobre el que la quiere, modifica en una cierta medida el carácter de la persona del que ella emana, y realiza, por una especie de milagro, esta creación de sí por sí, que tiene todo el aire de ser el objeto mismo de la vida humana. En resumen, pues, al lado del cuerpo, que está confinado en el momento presente en el tiempo y limitado al lugar que ocupa en el espacio, que se conduce de manera autómeta y reacciona mecánicamente a las influencias exteriores, aprehendemos algo nuevo que se extiende mucho más lejos que el cuerpo en el espacio y que dura a través del tiempo, algo que pide e impone al cuerpo movimientos no ya automáticos y precisos, sino imprevisibles y libres: esto que desbordaba el cuerpo por todas partes y que crea actos al crearse de nuevo a sí mismo es el 'yo', es el 'alma', es el 'espíritu' —espíritu que es precisamente una fuerza que puede sacar de sí misma más de lo que contiene, devolver más de lo que recibe, dar más de lo que tiene. (ES, 'El alma y el cuerpo', 837, 30)

El acto voluntario es la forma de la vida que se ha ganado como espíritu, superando su forma como mera materia repetitiva. El acto voluntario representa la plenificación de la vida, pues en éste la vida misma se afirma en una causalidad inmanente y creativa que se resuelve como una intensidad sobreabundante y expansiva. El acto voluntario, en tanto expresión de la vida que se concentra y se intensifica indefinidamente, resulta la forma de una experiencia mística en la que la vida misma atraviesa la forma del yo como mixto, dando cabal actualidad a su forma como un ímpetu que se satisface al crearse y comunicar su duración constitutiva. La experiencia mística da lugar a la forma de un yo que es voluntad y que se constituye como la actualización en la que la vida da cabal cumplimiento a su naturaleza sobreabundante y generosa.

La generosidad del místico es la generosidad de la vida que se constituye creándose y vertiéndose más allá de sí misma, actualizando su forma en una causalidad psíquica que rompe con todo esquema racional, determinándose como un progreso amoroso que se expresa como una intensidad dadivosa. El amor místico jamás es igual a sí mismo, pues se actualiza al renovarse y prodigarse, ya que aparece como una emoción creadora que es una explosión sostenida de gozo y conciencia que se tiene a sí misma como combustible inagotable.

Para Bergson el acto voluntario deja entrever la forma de la vida como un impulso sobreabundante y generoso que en la intuición mística alcanza una completa intensificación. El amor de Dios al místico deviene caridad, pues ésta es la expresión del amor divino que no cabe en sí mismo y se desborda sobre los hombres satisfaciendo su forma creativa. El acto voluntario refleja cómo en la intuición mística la vida se transforma a sí misma y se prolonga comunicando su forma, pues se constituye en una emoción creadora y en un espectro de vibración sobreabundante que se afirma al hacer de otras conciencias parte de su flujo intensivo.²⁰³

En este sentido, nuestro autor apunta que la generosidad del místico es la vida misma que rompe con su detención en la inteligencia como instinto virtual y en el cumplimiento del todo de la obligación, y se derrama sobre la sociedad cerrada para transformarla y llevarla hacia su plenificación.

El místico representa la vía por la cual la sobreabundancia de la vida se comunica con la sociedad cerrada que limita su poder creativo, atrayéndola hacia una movilización en la que la vida misma encuentra la ampliación y la prolongación de su propia forma. Para Bergson la generosidad del místico es una frecuencia vibratoria que toma al círculo sobre el que gira la sociedad

203 Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 245: "Así, Bergson da una intensidad nueva a esta *vitae meditatio* con la que ya Spinoza había sustituido a la tanatología del *Fedón*. Devenir no es morir a fuego lento, o derretirse al hacer palabras cruzadas en la espera del fin, sino realizarse al infinito [...]. Es así que por medios opuestos, por la experiencia de la duración y por la visión sobrenatural de lo eterno-necesario, el nominalismo de Bergson y el actualismo de Spinoza desembocan en una misma sabiduría, en una misma meditación de la vida".

cerrada, para recomponerlo y redirigirlo en una espiral que se abre como látigo que estalla y desenvuelve a la propia vida que lo sostiene, afirmando su forma misma en tanto gozo y amor. El amor como caridad acrecienta el rostro amoroso de la vida, pues hace de la sociedad cerrada articulada en la obligación moral, una sociedad que se abre y por la cual la vida misma reconoce y recrea su naturaleza como conciencia y libre espontaneidad.

La generosidad amorosa del místico es según nuestro filósofo la sobreabundancia divina que no sólo transforma la propia persona del místico, sino que cae sobre la especie humana para llamarla a una divinización en la que Dios mismo satisface y amplía su naturaleza como voluntad, memoria y poder creativo:

Quiero decir que las máximas de esta segunda moral [abierta] no actúan aisladamente como las de la primera: desde el momento en que una de ellas, dejando de ser abstracta, se llena de significación y adquiere fuerza para actuar, las demás tienden a hacer otro tanto, finalmente, todas se unen en la cálida emoción que dejó antaño tras ellas y en los hombres, de nuevo vivientes, que la experimentaron. Fundadores y reformadores de religiones, místicos y santos, oscuros héroes de la vida moral que hemos podido encontrar en nuestro camino y que ante nuestros ojos igualan a los más grandes, todos están ahí; arrastrados por su ejemplo, nos sumamos a ellos como a una ejército de conquistadores. Son conquistadores, en efecto; han roto la resistencia de la naturaleza y elevado a la humanidad a nuevos destinos. [...]. Es verdad que si descendiéramos hasta la raíz de la naturaleza misma, quizá advertiríamos que se trata de la misma fuerza, que se manifiesta directamente, volviendo sobre sí misma en la especie humana, una vez que se ha constituido, y que actúa después indirectamente, por medio de individualidades privilegiadas, para impulsar hacia adelante a la humanidad. (DF, 1017, 47-48)

El amor como caridad se constituye como un impulso generoso que toma las conciencias de los hombres sujetos a la moral heterónoma y al todo de la obligación, y los invita a ejercer una capacidad de autodeterminación y una intuición que se expresa justo como un amor alegre y participativo por el que la vida se crea a sí misma y se afirma cabalmente, rompiendo con la detención que constituye su manifestación en la sociedad cerrada.

El místico es según Bergson un instrumento divino para movilizar la forma de la sociedad que gira en círculos sobre sí misma, de modo que experimente una apertura y una toma de contacto con su principio mismo para caminar hacia una común plenificación. Dios se expresa en el místico para ensanchar su forma como un poder creativo y generoso que no se ve limitado por su expresión en la moral y la sociedad cerradas, sino que se gana como una vida que ha actualizado su forma como conciencia.²⁰⁴

El amor místico, el amor a Dios a partir del amor al hombre y de la construcción de la sociedad abierta, acrecienta la vivencia amorosa en la que Dios se constituye, revelando y actualizando la conciencia y la libertad propias de su naturaleza en tanto imagen y materia viva.²⁰⁵

204 Cfr., Marie Cariou, *Bergson y el hecho místico*, p. 102: “Bajo [la] influencia [del amor místico], las sociedades cerradas son invitadas a hacer reventar las estructuras que las anquilosan, que las aprisionan y que las sofocan, para recuperar así el impulso original de la acción que había sido paralizado por una recaída en los cuadros mecánicos y estereotipados [del hábito y el lenguaje]: pasar de una moral de la presión a una moral de la aspiración; de una religión de la fabulación al dinamismo del amor: Esta ‘conversión’ consiste en principio en desencajar la pertenencia a un grupo social inmediato que supone la sumisión a un orden coercitivo, para consagrarse en cambio a una generosidad literalmente universal que responde al llamado de un orden superior.

Cfr., Lydie Adolphe, *La dialéctica de las imágenes en Bergson*, p. 51: “La humanidad, en tanto que constituye una especie, es aún una vía circular, que cada hombre continuamente debe romper en su vida cotidiana, ya sea que se trate de su participación en la vida social y política, de su tarea profesional, de sus empresas familiares o sentimentales. Romper el círculo de la especie, es también romper el círculo de las dominaciones instintivas, de los hábitos, de las ideas preconcebidas, de las fórmulas estereotipadas, de las convenciones [...]. Romper el círculo por la acción soberana en la cual todo el ser se libera. ‘Querer es ser sí mismo’ repetía Bergson en sus cursos de Clermont Ferrand, y es también salir de sí, en un cierto sentido, puesto que nuestra personalidad superficial, por su permanencia, tiende siempre a regresar sobre sí misma. Tal es la vía que nos indican los místicos”.

205 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 110: “El impulso místico es una intensificación del impulso vital: él es natural como el impulso vital, pero esta intensificación lo vuelve inmediatamente contra aquello que es natural al nivel donde no es aún místico. La naturaleza que crea las especies quiere almas cerradas y sociedades cerradas, ella quiere egoísmos colectivos y jefes despiadados, ella quiere la guerra. También está en la naturaleza del hombre llegar a ser un dios, es decir, abrir su alma a un amor que no se limita a ningún objeto, instaurar el reino de una humanidad que no sea una patria cerrada por fronteras, romper todas las cadenas”.

Bergson da nitidez a estos planteamientos cuando critica la forma de la moral nietzscheana, pues le parece que ésta, en lugar de ver en la *justicia absoluta* y en la *paz con justicia* expresiones de la vida que se afirma de modo cabal, enaltece a la propia justicia relativa y a la promoción de la guerra y la esclavitud precisamente como manifestaciones en las que la vida misma satisfecería su poder creativo. Desde la perspectiva de nuestro autor, para Nietzsche la vida se despliega como una *voluntad de dominio* que tiene como expresión natural una moral guerrera y la práctica de la esclavitud, cuando en realidad ésta encuentra la efectiva actualización de su forma en una generosidad y una caridad, que tienen como ámbito de afirmación la difusión de la justicia absoluta, por la que se levanta la sociedad abierta.

Bergson critica la filosofía moral de Nietzsche, pues considera que ésta representa una moral del instinto o una moral infraintelectual que no ha podido florecer como conciencia, y se ha constituido en cambio en la asunción de los valores y el tipo de sociedad que se siguen de la detención del proceso evolutivo que representa la forma del yo bajo una pura memoria motriz. Jerarquía, mando y obediencia, guerra y esclavitud, aparecen como principios morales que se fundan en una insuficiente experiencia de la vida, que resulta incapaz de acceder a la aprehensión de su forma en tanto un amor como caridad, que da lugar a un vínculo fraterno entre los hombres.

Para Bergson la caridad no distingue entre amos y esclavos, más bien se actualiza en un reconocimiento amoroso del otro. Para nuestro autor la vida aparece como un poder creativo y un poder existir que se satisface en la construcción de una humanidad libre, y no en un imperialismo fundado en una voluntad de poder en el que el dominio del hombre por el hombre, reflejara justo su efectiva afirmación. Amor como caridad, justicia absoluta, construcción de la ciudad divina en la tierra no son signos de una moral del cansancio y la cobardía que niega la vida, sino la vida misma que sobrepasa su forma como instinto virtual y se gana como pleno poder creativo.

Bergson apunta en *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

¿Diremos por consiguiente que en las sociedades humanas hay 'dimorfismo', no físico y psíquico al mismo tiempo como en los insectos, sino sólo psíquico? Lo

creemos así, con la condición en cualquier caso, de que se entienda que este 'dimorfismo' no divide a los hombres en dos categorías irreductibles, naciendo unos jefes y otros súbditos. El error de Nietzsche consistió en creer en una separación de este tipo: de un lado, los 'esclavos'; de otro, los 'amos'. La verdad es que el 'dimorfismo', generalmente, hace de cada uno de nosotros, al mismo tiempo, un jefe que posee el instinto de mandar y un súbdito dispuesto a obedecer, aunque la segunda tendencia domine hasta tal punto de que aparece como única en la mayoría de los hombres. (DF, 1240, 332)

Asimismo señala:

Pero, ateniéndose al misticismo verdadero, se lo considerará incompatible con el imperialismo. Todo lo más, se dirá, como acabamos de hacer, que el misticismo no podría difundirse sin animar una 'voluntad de poder' muy particular. Se tratará de un imperio a ejercer, no sobre los hombres, sino sobre las cosas, precisamente para que en lo sucesivo el hombre ya no tenga tanto sobre el hombre. (DF, 1212, 296)

Para Bergson la justicia absoluta y la construcción de la sociedad abierta son las expresiones características de un amor como caridad en el que la vida encuentra cierta satisfacción de su esencia consciente y creativa. La generosidad y la promoción de una humanidad compuesta por hombres libres, resultan manifestaciones en la que se actualiza un superhombre que verdaderamente ha hecho actual el binomio vida-hombre como génesis de lo divino.

Bergson critica la doctrina moral nietzscheana pues de este modo da relieve a su concepción de una vida que es amor y que en el hombre amoroso gana la libertad y la conciencia propia de su naturaleza. Para nuestro autor, la doctrina moral de Nietzsche es resultado de una proyección de los instintos sensomotores al plano metafísico, y no aparece como producto de la experiencia efectiva de los místicos que intuyen directamente el fondo de lo real justo como amor gozoso y participativo.

Según Bergson, el superhombre alegre que está más allá del bien y del mal es el místico intuitivo y amoroso que ha remontado toda moral que encuentre su principio en los dictámenes infraintelectuales que dicta la sociedad cerrada. El superhombre intuitivo se articula en una emoción

creadora que es generosidad por la que la vida misma despliega su esencia creativa. Éste no da lugar a una moral del esclavo principio de un nihilismo por el que la propia vida viera mermada su forma.²⁰⁶

Bergson se opone a la concepción nietzscheana de una cultura judeo-cristiana que se determinase como la raíz profunda del nihilismo de Occidente, pues encuentra en el propio cristianismo la corriente ontológico-cultural que mejor expresa el propio ímpetu creativo de la vida.²⁰⁷ Según Bergson el cristianismo no es como piensa Nietzsche la degradación de la vida en aras del sostenimiento del imperio de la debilidad, del cansancio y de la mísera compasión, sino una fusión de los genios griego y judío por la que la vida se afirma en una generosidad, en una alegría y en una moral amorosa que resultan la plena actualización de su forma intensiva.

Bergson ve en el cristianismo la forma de una humanidad que al superar su manifestación en la inteligencia como instinto virtual, podría hacer de sí misma la forma de Dios que ensancha y actualiza a fondo su naturaleza consciente y amorosa. Bergson critica la filosofía de la cultura y la filosofía moral nietzscheana ya que piensa que éstas obscurecen la adecuada comprensión del lugar de Occidente en el despliegue del binomio vida-hombre como génesis de lo divino y, a través de la doctrina de Ravaison, se vuelve a la figura de Agustín, para subrayar la forma del propio cristianismo que ha

206 Cfr., Jorge Uscatescu, “Bergson y la mística española”, p. 471, donde se desenvuelve una polémica Bergson-Nietzsche en torno a la figura del superhombre: “Ante la experiencia mística, el filósofo llega a la conclusión ‘que el verdadero *superhombre* es el *místico*’. La noche oscura de la mística desplaza el desafío que Zaratustra lanza al sol y su luz, y en cierto sentido hace que el propio Zaratustra vuelva a su propia noche oscura en la cueva desafiante. Se trata de la presencia de un *superhombre* al revés del perfilado por Nietzsche y su filosofía que quiso ser la filosofía del siglo XX. La voluntad de poder existe, pero de ningún modo en el sentido en el que la ve Nietzsche. El místico posee una voluntad de suprahumanidad. El se siente, y con razón, muy por encima de los hombres. Pero no saca de ello orgullo alguno, porque sabe que por sí mismo no sería nada. Así se une el *summum* del orgullo al *summum* de humildad”.

207 En este punto remitimos al lector a la nota 217 del presente capítulo de “Recapitulación y conclusiones”, en el que fijamos nuestra postura respecto a la concepción onto-etnocentrista que presenta la doctrina de Bergson, la cual adolece justo de uno de los vicios cinematográfico-epistemológicos que este autor denuncia en su filosofía.

moldeado la forma misma de la cultura y el espíritu occidental, encaminando al hombre y a la vida misma hacia una mutua plenificación.

Bergson recurre al 'ama y haz lo que quieras' agustiniano con el fin de señalar su concepción de un cristianismo que, a través de su despliegue histórico, lleva al hombre ante el umbral de la superación de su forma como mixto y de la actualización del poder creativo de la vida misma que en él se expresa:

Los que la practicaron fueron los héroes que Grecia adora. Los que la enseñaron más tarde fueron los pensadores que, de Tales a Sócrates, de Sócrates a Platón y a Aristóteles, de Aristóteles a Descartes y a Leibniz, continúan un mismo camino. Todos, presintiendo o desarrollando el cristianismo, pensaron y practicaron una filosofía que descansa por entero en un estado de alma; y este estado de alma es el que nuestro Descartes denomina con el bello nombre de 'generosidad'.

Desde este nuevo punto de vista, Ravaisson continuaba en su *Testamento filosófico* las tesis principales de su *Informe*. Las encontraba en los grandes filósofos de todos los tiempos. Las verificaba con sus ejemplos. Las animaba con un nuevo espíritu, dando una parte todavía más importante al sentimiento en la búsqueda de lo verdadero y al entusiasmo en la creación de lo bello. Insistía sobre el arte que es el más elevado de todos, el arte mismo de la vida, el que labra el alma. Lo resumía en el precepto de San Agustín: 'Amad y haced lo que queráis'. Y añadía que el amor así entendido está en el fondo de cada uno de nosotros, que es natural, que no tenemos que crearlo, que se presenta a nosotros cuando separamos el obstáculo que le opone nuestra voluntad: la adoración de nosotros mismos. (PM, 'La vida y la obra de Ravaisson', 1477, 287)

Bergson ve en la doctrina de Agustín la expresión de un cristianismo que aparece como el flujo ontológico-cultural por el que la humanidad, traspasando su forma en las sociedades primitivas y en las místicas contemplativas, ha dado lugar a una generosidad por la que la vida podría afirmar la conciencia y la libertad propias de su naturaleza como memoria y poder creativo. El amor como caridad enarbolado por el cristianismo es, según Bergson, la vida misma que se levanta sobre su manifestación en la sociedad cerrada y sería según nuestro autor capaz de llevar a los hombres a desarrollar un yo profundo que equivale a su común deificación.

A juicio de Bergson, el cristianismo resulta la matriz de una cultura occidental que, a través del Medioevo y de la Modernidad, ha hecho de sus raíces griega y judía el principio de una plenificación de la vida que en la sociedad tecnificada podría encontrar su efectivo soporte y cumplimiento. La mística judía que se prolonga y se amplía en los místicos cristianos de la Edad Media, y la inteligencia griega que el propio cristianismo cultiva a lo largo de su historia para hacerla madurar en el Renacimiento y la Edad Moderna, son expresiones de una cultura occidental que supera la detención en la magia de las sociedades primitivas y pugna por afirmarse en una sociedad abierta que hace de la propia inteligencia y el progreso tecnológico no un complemento de la inteligencia como instinto virtual, sino un sostén adaptativo para llevar a cabo la actualización de la vida misma, precisamente en la difusión de la justicia absoluta y del amor como caridad.²⁰⁸

El estado de alma y el núcleo intuitivo que anima las doctrinas de pensadores como Platón, Agustín, Spinoza y Leibniz, le parece a Bergson que son botones de muestra que dan cuenta del sentido de una cultura occidental que hace de su propio despliegue histórico la afirmación del progreso creativo de la vida que alza la cabeza y trata de mirar su propia determinación como forma amorosa y divina.

Para Bergson la cultura occidental se encuentra en el punto en el que, o retoma el impulso místico medieval reconduciendo el progreso tecnológico, o prosigue en la dirección de dicho progreso que se encuentra gobernado por una memoria motriz que se satisface en un puro hedonismo semi-instintivo. Como dijimos, según nuestro autor la humanidad se encuentra ante la disyuntiva de llevar adelante la actualización de su impulso vital a través de las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, o de entregarse pasivamente al solo frenesí moderno-esclavista que desprecia a la propia mística, la cual haría de la técnica el soporte precisamente de una sociedad libre, articulada en la justicia absoluta.

208 Consúltese la nota 217 al pie respecto a nuestra crítica a la concepción de Bergson relativa a las "razas inferiores" y su nexa con el onto-etnocentrismo que nos parece que empaña su pensamiento.

Según nuestro autor la cultura occidental, no obstante que se constituye como el marco que puede dar a la vida su completa actualización a través de una promoción de la caridad, oscila entre esta promoción y la repetitiva afirmación de un orden social en el que la tecnología misma producto del acabado despliegue de la función racional, sólo asegura las relaciones del mando y la obediencia, de la guerra y la esclavitud.

Para Bergson la humanidad mantiene en vilo la completa actualización de su esencia, pues se ha mantenido en la forma de una sociedad cerrada apoyada por el progreso tecnológico, y no se ha valido de este progreso para pasar de la mera afección sensomotora a la alegría, de los condicionamientos sonambúlicos de la inteligencia como instinto virtual, a un amor que supone su deificación y la de la propia vida que es su fundamento:

Es lícito suponer que [los frenesíes místico y constructivo] corresponden a dos vistas opuestas, tomadas sobre una tendencia primordial, que habría encontrado así un medio de sacar de sí misma, en cantidad y en calidad, todo lo que podía y aun más de lo que tenía, internándose en las dos vías, por turno, y cambiándose en una de las dos direcciones con todo lo que había adquirido a lo largo de la otra. Había, pues, oscilación y progreso, progreso por oscilación; y, después de la complicación incesantemente creciente de la vida, había que prever un retorno a la simplicidad. Tal retorno, evidentemente, no es seguro, ya que el porvenir de la humanidad sigue siendo indeterminado, porque depende de ella. Pero, si del lado del porvenir no hay más que posibilidades o probabilidades que inmediatamente examinaremos, no ocurre lo mismo en el pasado: los dos desarrollos opuestos que acabamos de señalar son, ciertamente, los de una tendencia original. (DF, 1229, 318)

Para Bergson el frenesí místico medieval y el frenesí constructivo de la Modernidad resultan tendencias de una cultura occidental que bajo las leyes de la dicotomía y del doble frenesí podría hacer actual su forma virtual, creándose a sí misma como una cultura generosa que se constituye como conciencia y libre albedrío. La determinación de la sociedad moderna como sociedad cerrada que se caracteriza por la supeditación de los progresos tecnológicos a la memoria motriz, es la condición actual de una cultura occidental que sin embargo sería capaz de hacer del propio progreso tecnológico el marco de una sociedad justa y abierta, fundada en la promoción del amor como caridad.

Bergson, a partir del ejercicio crítico-metódico de la intuición, llega por un lado a la concepción metafísica fundamental del binomio vida-hombre como génesis de lo divino y por otro a la formulación del diagnóstico sobre la condición y el estado de una humanidad tecnificada y moderna, que mantiene en suspenso su plenificación y la de lo real. Este autor, con base en el ejercicio de la intuición como método de la filosofía, a la vez que realiza una crítica nominalista a la tradición racionalista occidental, cosecha la concepción de un hombre que es la visión *sub specie durationis* en la que la vida gana su divinización, y que sin embargo sostiene en vilo esa divinización misma, por la falta de un esfuerzo voluntario que rompa con su determinación bajo la forma de la moral y la sociedad cerradas.

Binomio vida-hombre como génesis de lo divino y diagnóstico sobre la condición humana, constituyen el fruto principal de las reflexiones crítico-metodológicas bergsonianas, y dejan ver la forma de un yo como mixto que a la vez que expresa la forma misma de lo real como vida y duración, no ha actualizado una libertad por la que él mismo podría dar el fruto amoroso y divino de su naturaleza profunda.

Tiempo y amor en la filosofía de Bergson

Ahora bien, en este punto podemos preguntar ¿cómo aquilatar estas reflexiones capitales y el propio diagnóstico que las acompaña?, ¿cómo valorar el conjunto de la filosofía bergsoniana y las concepciones de primer orden en las que ésta se condensa?, ¿qué significación cobra la doctrina de Bergson, al asentar la noción de una civilización moderno-industrial que se mantiene cerrada, frente al reto de llevar adelante un esfuerzo creativo que la conduzca a la promoción de su forma como un amor libre y gozoso?

En otros términos ¿qué espacio de reflexión abre la determinación del binomio vida-hombre como génesis de lo divino alrededor de la cual Bergson ordena el resto de sus concepciones psicológicas, sociológicas, históricas, etc.?

Aquí, para encarar estas preguntas, quizá podríamos recurrir a la tarea de reducir el pensamiento de Bergson a las influencias doctrinales que

aparentemente lo constituyen; llevar a cabo un juego de adiciones y compensaciones entre estas influencias para formular su equivalente escolar y mostrar por un lado cuál es la órbita filosófica fundamental en la que éste gravita y, por otro, las novedades concretas que aporta a la historia de las ideas. De este modo, echaríamos mano tal vez a ciertos ecos del judaísmo,²⁰⁹ del neoplatonismo²¹⁰ o del cristianismo²¹¹ o tal vez de algún hegelianismo

209 Cfr., Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 271, donde se realizan una serie de análisis sobre la filiación judía del Dios bergsoniano en tanto un Dios de vida que es el mismo Dios que sostiene el mundo en la *Biblia* y en especial en el *Antiguo Testamento*: “Es poco decir que la vida es el conjunto de fuerzas que resisten a la muerte, puesto que el ser es en general victoria continuada sobre el no-ser, es decir, negación negada, como el movimiento es en todo momento inmovilidad rechazada, movilizada, resucitada; la resurrección o renacimiento no es solamente el milagro primaveral que llega una vez al año a la época de renovación, sino el milagro continuo de cada instante; porque cada instante es primaveral a su manera. Se podrá decir, en este sentido, que la duración es una primavera continua. Quizá, se debe comprender así el Dios vivo de los *Salmos*, de *Isaías* y del *Éxodo*, es decir, la idea de un Dios que es una renovación y una primavera perpetua; ¿el dios bergsoniano no es él mismo el impulso de una creación continua y el prodigio de cada minuto?”

De igual manera, cfr., *ibidem*, p. 296, en relación a la alegría bergsoniana, como un estado de alma que en la tradición del *Antiguo Testamento* ocupa un lugar fundamental como forma y expresión de la libertad: “La palabra alegría es una palabra tan importante para Bergson, como para los Profetas: ¿la alegría que hace bailar a los hombres, la alegría radiante de los amaneceres, no tiende ella a la liberación, es decir, al ejercicio de la libertad?”

210 Sobre el carácter neoplatónico de Bergson y sobre todo en relación al despliegue inmanente de lo real expuesto en EC, cfr., Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 110: “*La evolución creadora* no es simplemente un acta. Lo que se constata y se puede decir con rigor es la creación en el mundo, o mejor la composición de lo que se hace y de lo que se deshace. El libro de Bergson va más lejos, propone una cosmología y hasta una teología. Resulta que esta teología, aun acogiendo las enseñanzas de la experiencia, está sometida a la seducción de un modelo que hemos evocado bajo el nombre de segundo recorrido teológico y que hemos designado también, por comodidad, neoplatónico. Bergson no ocultó nunca su admiración por Plotino. Todo sucede como si los datos de la biología moderna y la intuición de la duración vinieran en apoyo de un tipo de pensamiento muy antiguo. Bergson, a su manera propia y original, reasume el otro discurso que inventaron los filósofos para hablarnos de Dios y del mundo”.

211 Cfr., Jorge Uscatescu, “Bergson y la mística española”, p. 480: “[Bergson] Considera que ‘la cuestión religiosa se encuentra en la base de todo’. Durante treinta años permanece en sus coloquios el tema del misticismo y el interés constante por la mística española y especialmente por la experiencia mística y poética de San Juan de la Cruz. Son los místicos los que determinan principalmente el acercamiento de Bergson hacia el Dios de los Evangelios”.

o un idealismo historicista²¹² que nos mostraran el diseño fundamental de sus planteamientos. Quizá podríamos inscribir a Bergson dentro de la esfera del llamado espiritualismo francés,²¹³ de la fenomenología,²¹⁴ de la naci-

Asimismo, cfr., Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 83, en relación a la confluencia de ciertas vertientes neoplatónicas y cristinas en la propia evolución de la doctrina bergsoniana: “A nuestros ojos, la culminación del misticismo es una toma de contacto, y por consecuencia una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo’. (1162/233). Esta simple frase muestra la continuidad profunda entre *La evolución creadora* y *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Es un equívoco que se haya podido oponer la inspiración teosófica y neoplatónica de la primer obra a la inspiración mística y cristiana de la segunda”.

212 Cfr., José Antonio Miguez, “Prólogo” a *Henri Bergson, Obras escogidas*, p. 11: “Bergson no alcanzó a conocer a Hegel, muerto ya en 1831, pero hubo de vivir, como todos los europeos de su tiempo, las consecuencias de la filosofía hegeliana. La dialéctica de Hegel [como la propia doctrina de Bergson] abocaba a la equivalencia del ser con la vida y de la vida con el espíritu, haciendo evidente la construcción de la Idea desde sí misma, con una verificación solamente posible partiendo de su absolutismo inicial y de las referencias constantes al Todo. Pero, ciertamente, esa filosofía constituía un supremo esfuerzo por abarcar todo lo objetivo en la realidad de un sujeto, pero de un sujeto que existe pensándose a sí mismo y predicando a la vez su verdad y la verdad”.

213 Cfr., Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p. 20: “Biran, Ravaisson, Lachelier, Bergson... vistas desde lo alto, sus obras trazan una misma línea que simboliza el movimiento del espiritualismo en la Francia del s. XIX. Visto de cerca, este movimiento sigue dos direcciones: aquí, la espiritualidad coincide con la interioridad de lo vital; allá, éste se define por una subjetividad radicalmente diferente de la vitalidad. La antropología biraniana inaugura la segunda tradición: el bergsonismo es la expansión de la primera”.

Asimismo, cfr., José Antonio Miguez, “Prólogo” a *Henri Bergson, Obras escogidas*, p. 14, 18: “El dinamismo de la filosofía bergsoniana va a sobrepasar toda idea de límite y toda línea geométrica y abstracta heredada de la filosofía del siglo XVII. Se ha dicho, y no sin razón, que Bergson postula un espiritualismo positivo; en todo caso, su intento le lleva a espiritualizar y no a idealizar la vida, sacándola quizá de sus verdaderos límites. De ahí la fijación de un nuevo método, método que, por cierto, acercó a Bergson al misticismo [...]. Se ha dicho frecuentemente que la interpretación de Bergson es una interpretación vitalista y espiritualista. Sin duda de ningún género, la filosofía bergsoniana ha afirmado una corriente metafísica que precisa los conceptos de tiempo y espacio y que, justamente por la nueva noción que nos ofrece de ellos, por el nuevo sentido que procura, rompe de lleno con la ciencia fisicomatemática de entonces en nombre de una intuición de la realidad que no alcanzaron ni el criticismo racionalista, ni el evolucionismo positivista”.

214 Cfr., Renaud Barbaras, “El regreso de la experiencia”, *Filosofía*, 1997, donde se hacen expresas las coincidencias programáticas entre Husserl y Bergson.

te filosofía de la diferencia,²¹⁵ o enfilarlo en alguna corriente mística que atravesase de un modo esotérico el tejido de la filosofía moderna. Después de este ejercicio reduccionista, añadiríamos al resultado del mismo la idea peculiar que caracterizaría a la doctrina bergsoniana –la duración, la memoria etc.,– que sería como la señal que daría cuenta de su especificidad en el conjunto del discurso filosófico. Nosotros aquí hemos preferido dejar a un lado esta clase de procedimientos pues, como apunta el propio Bergson, reconstruir el pensamiento de un autor con una suma de elementos exógenos no es más que sustituir su forma por una máscara que no muestra de ningún modo su articulación y su orientación interior. Seguimos a este autor cuando apunta que toda filosofía es un cuerpo orgánico que no puede ser rehecho con formas preconcebidas incapaces de expresar los resortes y los motivos profundos –la intuición constitutiva– que aseguran su sentido y su coherencia. Creemos que encasillar las concepciones del binomio vida-hombre como génesis de lo divino y del diagnóstico sobre el estado de la humanidad en algún rubro de la historia de la filosofía, no es un método adecuado para sacar a luz y sopesar el valor teórico y existencial que estas mismas concepciones encierran.

En este punto, sin la pretensión de agotar la forma de la doctrina bergsoniana en una forma última y rígida que anulara sus múltiples juegos de sentido y sus diversos y ricos perfiles teóricos, nos parece que una revisión de las nociones de *tiempo y amor* aparece como una llave adecuada para analizar su dinámica general y hacer expreso el valor de las tesis principales en las que creemos que cristaliza. Las nociones de tiempo y amor resultan coordinadas adecuadas para señalar y medir tanto la significación de las concepciones ético-ontológicas del binomio vida-hombre como génesis de lo divino, como para rastrear la estructura interna que presenta la propia obra de Bergson.

215 Cfr., John Mullarkey, “La filosofía de la Duración-Diferencia”, *Philosophy Today*, 1996, donde se subrayan algunos nexos entre Bergson y Deleuze.

Cfr., Douglass, Paul, “Deleuze and the Endurance of Bergson”, *Thought*, 1992, 67 (264), 47-61.

Las nociones de tiempo y amor, al ser revisadas en el *contexto mismo* del pensamiento bergsoniano, a la vez que ponen de relieve que nuestro autor establece un ángulo de comprensión filosófica articulado en una *ontología de la experiencia y la conciencia* que se mueve en el horizonte *imagen-memoria-vida* –horizonte éste que ofrece una perspectiva teórica puramente cualitativa de gran riqueza para la antropología y la metafísica–; subrayan el matiz de la mirada bergsoniana sobre la cultura moderna, mirada *crítica* y *estrábica* que mientras entroniza la forma de la misma en tanto completa actualización de lo real, la atraviesa, va más allá de ella, y le muestra una imagen suya por la que la enfrenta a su propia unidimensionalidad y a la vacuidad de lo que resulta una mera autocomplacencia estéril.

Los conceptos de tiempo y amor hacen patente cómo la doctrina de Bergson deja ver a lo real y al hombre en términos de imagen-memoria-vida, de una duración que es *conciencia* y que se constituye como *experiencia en sí*; y simultáneamente subrayan que ésta presenta una serie de escalas interpretativas para asir tanto la tesitura del acto libre, como el estado del flujo creativo de una sociedad moderna que *gira en círculos sobre sí misma*. Tiempo y amor aparecen como nociones que mientras que señalan que la filosofía de Bergson se constituye como una lente que esclarece la forma de lo real en términos de imágenes vivas, de espectros de conciencia, de intensidades psíquicas –desbastando un campo sumamente fértil para la ontología y la antropología que se habían visto presas de la rigidez y de la infidelidad de la nomenclatura lógico-científica y de la propia representación–, muestran que dicha filosofía presenta los planos y la distancia para lanzar lo que resulta una mirada *ético-crítica* sobre la cultura moderna.

Para decirlo de otro modo, las nociones de tiempo y amor señalan por un lado la forma *sui generis* de una filosofía que gracias a conceptos como imagen-conciencia o imagen-experiencia, viene a renovar a la propia ontología y a la antropología, purificándolas de nociones como Sustancia, Idea, Causa, Ley –a purificarlas en suma de todo racionalismo dogmático– recogiendo la forma misma de lo real justo como *conciencia-experiencia*. Por otro lado estas nociones señalan cómo la doctrina bergsoniana se caracteriza por

criticar a través de su ontología misma y su diagnóstico sobre el estado de la humanidad, la forma de una cultura moderna que se hunde en su propio hedonismo repetitivo.

En suma, las mencionadas nociones de tiempo y amor muestran por una parte la forma de la doctrina bergsoniana como una ontología de la conciencia y la experiencia que se deriva de la determinación fundamental de la intuición como método de la filosofía, y por otra hacen manifiesto y afirman el sentido ético-crítico del planteamiento ético-ontológico del binomio vida-hombre como génesis de lo divino y del propio diagnóstico de corte antropológico que lo acompaña.

Ahora bien, como hemos apuntado, las nociones de tiempo y amor no sólo iluminan lo que nos parece que resultan ciertas apreciaciones importantes sobre las tesis capitales en las que Bergson endereza su doctrina, sino que subrayan la estructura interior, la dinámica y el sentido *de la obra en la que se expresan*. Tiempo y amor hacen patente que la obra de Bergson se articula en un desplazamiento constante e inconcluso –en un despliegue impulsado por el ejercicio metódico de la intuición– que termina por hacer de su filosofía misma una filosofía abierta, una filosofía que quisiera encontrar una manifestación complementaria –un quinto trabajo donde se prolongaran los planteamientos de *Las dos fuentes* quizá– de modo que viera retratada la forma de una sociedad libre, la forma de una humanidad que *hubiese hecho el esfuerzo* por dar completo cumplimiento a su forma justo como amor.

Los conceptos de tiempo y amor señalan cómo la obra de Bergson presenta un progreso que no se ve satisfecho sino que crea un marco por atravesar, un marco que pide ser atravesado: el tiempo pone de relieve que la doctrina de este autor se vertebra en una trama que se constituye en la movilidad continua que va de *El ensayo* a *Las dos fuentes*; el amor señala en cambio el carácter abierto de la obra de Bergson y el límite en el que su doctrina misma encontraría sosiego y reposo; el tiempo expresa la estructura de dicha filosofía como un crecimiento sostenido fundado en el propio ejercicio metódico de la intuición; el amor aparece como una noción que hace patente la forma a la vez actual y virtual de la propia obra bergsoniana,

pues su acabada determinación se vería ganada en la aprehensión –fundada en un esfuerzo creativo– de la sociedad justa y amorosa, en la aprehensión, la *construcción* y la *experiencia* de una sociedad en la cual el hombre hiciera efectivo el binomio vida-hombre como génesis de lo divino.

De esta manera, la estructura interna de la obra de Bergson, el progreso que la caracteriza –ese rebasarse constantemente a sí misma para hacer actual aquello que reconoce de su forma como virtual– arroja, manifiesta y amplía justo el sentido de las nociones de tiempo y amor en tanto formas de una ontología de la conciencia y de la experiencia, y de la mirada ético-crítica que enfrenta a la sociedad moderna ante su propia condición enajenada y repetitiva.

El concepto de tiempo ilumina que tanto la ontología que presenta la filosofía bergsoniana, como el progreso en el que este autor articula su discurso, presentan a la duración como núcleo constitutivo y se fundan en el principio metódico de la intuición. El amor señala el eje de la mirada crítica que acompaña a dicha ontología, y cómo la estructura abierta en la que Bergson dibuja su pensamiento, se resuelve en un *llamado* al hombre y a la sociedad moderna, para convalidarla a su completa afirmación.

En otros términos, tiempo y amor son nociones que muestran la profunda complementariedad entre la perspectivas metafísica y ético-crítica de la filosofía de Bergson, y la estructura interna de su obra, pues dichas perspectivas metafísica y ético-crítica, y la movilidad misma y el carácter abierto de su producción literaria, se amalgaman en una invitación a realizar y vivir el propio amor que los colmaría y que resulta justo el núcleo de las propias concepciones filosóficas fundamentales de este autor. Estructura discursiva y pensamiento se penetran en la doctrina bergsoniana, y por ello ésta se articula en una obra que quiere ser sobrepasada por una intuición amorosa que prolongue y afirme los propios planteamientos que en ella encuentran un horizonte de expresión.

Estructura y contenido doctrinal se funden en la filosofía de Bergson, puesto que ésta es fruto precisamente de una exigencia ética, crítica, intuitiva y vital que busca llamar a los hombres a alcanzar su plena humanidad.

Así, la filosofía de Bergson quisiera colocar a sus lectores en el lugar de Aureliano Buendía que conoce el destino de Macondo –su propio destino– cuando lee él mismo los pergaminos de Melquíades donde se encuentra a sí mismo descifrando y viviendo su destino, y en el lugar de Alicia que se reconoce en el espejo y atraviesa su propia imagen para ir libremente más allá de sí misma, ganándose como una conciencia que desquicia los marcos de la razón.

Las nociones de tiempo y amor hacen patente que la filosofía de Bergson se muestra como una filosofía que se asume como un andar, como un andar insatisfecho que quiere seguir andando, y que exhorta a los hombres a caminarla y rebasarla al caminar a sí mismos para ir más allá de la perspectiva de lo que resulta la mera repetición moderna, de modo que puedan quizá dejar de repetir su vacío, y vivir de lleno su capacidad de amar.

Tiempo: lo real como conciencia-experiencia

Bergson, gracias al ejercicio de la intuición como método de conocimiento, ve en lo real un abanico de formas de conciencia que presentan diferentes grados de intensidad. Ya sea que adopte un monismo metafísico en el que la materia viva se concentre y revele sus imágenes, o ya sea que se apoye en un dualismo en el que el espíritu penetre a la materia para robarle sus imágenes mismas y articularlas bajo la forma de la duración, este autor en última instancia no deja de ver en lo real una gama de intensidades conscientes que se determinan como tales según sea la tensión de su memoria constitutiva.

La materia más opaca o el espíritu hecho divinidad, son para Bergson expresiones de una materia viva preñada de memoria que se contrae y se manifiesta en ilimitadas frecuencias creativas que se constituyen como diversos registros de conciencia. Para Bergson lo real es conciencia, puesto que la memoria es la forma de una duración-memoria o materia viva que se aparece de forma inmediata al yo a partir del ejercicio de la intuición:

He aquí la primera dirección en la que nos comprometeremos. Quien dice espíritu, dice ante todo conciencia. Pero ¿qué es la conciencia? Comprenderéis, y comprendéis

bien, que no voy a definir una cosa tan concreta, tan constantemente presente a la experiencia de cada uno de nosotros. Pero sin dar de la conciencia una definición, que sería menos clara que ella, puedo caracterizarla por su rasgo más aparente: conciencia significa, en primer lugar, memoria. La memoria puede carecer de amplitud; puede no retener más que lo que acaba de ocurrir; pero la memoria está ahí, o no se da ni siquiera conciencia. Una conciencia que no conservase nada de su pasado, que se olvidase sin cesar de sí misma, perecería y renacería a cada instante: ¿cómo definir de otro modo la inconsciencia? Cuando Leibniz decía que la materia es 'un espíritu instantáneo', ¿no la declaraba, de grado o por fuerza, insensible? Toda conciencia es pues memoria –conservación y acumulación del pasado en el presente–. (ES, 818, 4)

Para Bergson lo real se constituye como una memoria que evoca y moviliza sus imágenes, desplegándose en una duración que es conciencia. La influencia y la fusión de las imágenes del pasado en el presente que genera la memoria, hace de la imagen-materia una conciencia que se articula como duración y flujo creativo.

Según nuestro autor la conciencia es la forma de la realidad en sí, pues la propia movilidad creativa que el yo aprehende inmediatamente gracias a la intuición, supone una memoria que es el principio de la reconducción de toda repetición instantánea en un despliegue que no se constituye como tal, si no es en la expresión de su principio mismo, en la expresión de la propia memoria en términos de conciencia.

Para Bergson la memoria es la forma de una materia viva que dinamiza sus imágenes, actualizando la conciencia que las mismas guardan en estado virtual.

La aprehensión de las cualidades notables en la que se articulan los organismos poco complejos, el instinto y la inteligencia característicos de los himenópteros y los vertebrados, el propio conocimiento intuitivo en el que la vida satisface su forma como amor, son para Bergson formas de conciencia y sistemas de experiencia que muestran la forma de lo real como una memoria que se concentra y se manifiesta *movilizando, condensando y revelando imágenes diversas*.

Para Bergson todo cuerpo refleja una reconducción de imágenes o la actualización de una memoria que se constituye en un umbral de expe-

riencia peculiar. Ya sea en una aprehensión interna o externa, la memoria se despliega como una conciencia o una experiencia en sí que se satisface al fundir una serie de imágenes en una frecuencia vibratoria o en una duración determinada. El poder obrar del cuerpo, su régimen o magnitud de percepción, la modalidad de sus funciones cognoscitivas y de reconocimiento, son resultado de una experiencia o conciencia que, según su grado de tensión, condensa e ilumina imágenes y se determina en un registro de memoria singular.

Cada forma viva es para Bergson una conciencia y una experiencia en sí que se constituye por la cualidad y la ordenación irrepetible de una serie de imágenes bajo un horizonte de memoria. Para este autor el cuerpo como centro de acción es el envés de una frecuencia vibratoria o una memoria que no es más que una región o atmósfera de conciencia y experiencia que según su nivel de indeterminación, posee una capacidad o magnitud de percepción-afección-reacción específica.

En este sentido, desde nuestra perspectiva, la noción de tiempo hace patente que la ontología de Bergson deja ver en lo real un horizonte *imagen-memoria-vida* que se resuelve como una ontología de la *conciencia y la experiencia*: la conciencia se despliega como un contacto y una movilización de imágenes que se apoya en la memoria —como experiencia— y la experiencia misma supone una vida o memoria que al tener a las propias imágenes como objeto, da lugar justo a la conciencia. Imagen-memoria-vida, conciencia y experiencia en sí —tiempo y duración en suma— constituyen la perspectiva ontológica desde la que Bergson da cuenta de los datos inmediatos de la conciencia y de las formas peculiares que presenta el proceso evolutivo, en el que la propia vida satisface su poder creador.

De este modo, para nuestro autor los objetos se articulan como frecuencias vibratorias o flujos de emoción que se determinan como tales según su grado de conciencia-experiencia, según el propio nivel de indeterminación y libertad que implica su memoria; aun cuando para otros objetos o formas vivas éstas se reduzcan y se vean condensadas a la forma que implica su propia capacidad perceptiva o su propia naturaleza como conciencia-ex-

perencia. Para Bergson lo real aparece como campos de fulgor e intensidad con tonalidades peculiares que perciben y reconocen cada una de las demás sólo aquello que fomenta su propia forma, aquello que les permite afirmar la forma misma de la imagen-memoria-vida –de la experiencia-conciencia– en la que se constituyen como tales.

Según nuestro autor lo real aparece como una red de intensidades creativas que, como ondas de radio, según su frecuencia vibratoria, pueden desplegarse interfiriendo unas en el despliegue de las otras o cruzarse sin anularse, actualizando de cualquier modo la experiencia-conciencia que resulta su forma esencial:

Si, como creemos, la aparición del hombre, o de algún ser de la misma esencia, es la razón de ser de la vida sobre nuestro planeta, será preciso decir que todas las categorías de percepciones, no solamente de los hombres, sino de los animales e incluso de las plantas (que pueden conducirse *como* si tuviesen percepciones), corresponden globalmente a la elección de un cierto *orden de magnitud* para la condensación. Es ésta una simple hipótesis, pero nos parece salida de modo natural de las especulaciones de la física sobre la estructura de la materia. ¿Qué llegaría a ser la mesa sobre la que escribo en este momento si mi percepción, y por consiguiente mi acción, estuviese hecha para el orden de la magnitud al que corresponden los elementos, o mejor, los sucesos, constitutivos de su materialidad? Mi acción quedaría disuelta; mi percepción abarcaría, en el lugar en el que veo mi mesa y en el corto momento en que la miro, un universo inmenso y una no menos interminable historia. Me resultaría imposible comprender cómo esta inmensidad móvil puede convertirse, para que actúe sobre ella, en un simple rectángulo, inmóvil y sólido. Lo mismo ocurriría con todas las cosas y con todos los sucesos: el mundo en el que vivimos, con las acciones y reacciones de sus partes, es lo que es en virtud de una cierta elección en la escala de las magnitudes, elección determinada por nuestro poder de acción. Nada impediría que otros mundos, correspondientes a otra elección, existiesen con él, en el mismo lugar y en el mismo tiempo: del mismo modo que veinte centros transmisores lanzan simultáneamente veinte conciertos diferentes, que coexistiesen sin que ninguno de ellos mezcle sus sonidos a la música del otro, oyéndose cada uno todo entero, y sólo a él, en el aparato que se ha escogido para la recepción de la longitud de onda del centro de emisión. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1301, 62)

Para Bergson la materia viva o duración moviliza y condensa sus imágenes, enderezándose como una memoria que da lugar a cuerpos vivos que

se resuelven como firmamentos de conciencia y experiencia que presentan cada uno un grado de tensión y de indeterminación peculiar. La noción de tiempo o duración subraya que la ontología bergsoniana reconoce en lo real una trama de frecuencias vibratorias que, como trazos de un cuadro impresionista, se satisfacen en su propia reverberación creativa, manifestando la vida y la memoria que en ellas se expresa y se constituye como tal. El tiempo en la doctrina de Bergson implica un manajo de flujos de percepción-afeción-reacción que no son más que la actualización de una materia viva que al ser memoria, resulta una conciencia-experiencia o una emoción creadora que afirma y despliega su naturaleza intensiva.

La percepción y la asimilación de unos cuerpos a otros o su radical indiferencia, expresan la forma de una memoria que presenta múltiples modalidades de reconocimiento y diferentes niveles de tensión y concentración, actualizándose en una serie de ondulaciones de conciencia-experiencia en la que satisface su forma como duración. La materia viva aparece como un abanico de espirales de tiempo y memoria que se reconocen entre sí, tratando cada una asimilar del resto lo que asegura su permanencia en el ser y la afirmación de su forma en tanto experiencia-conciencia.

Lo real es tiempo que multiplica y modifica sus ritmos y sus escalas de movilidad, produciendo una serie de tonalidades o flujos melódicos que no son más que la actualización de la conciencia-experiencia que supone su forma como imagen-memoria e imagen-materia.

La noción de tiempo subraya que la filosofía de Bergson descubre en lo real una gama inagotable de cuerpos vivos o de registros imagen-memoria-vida que se constituyen como planos de conciencia-experiencia o *ángulos de subjetividad*. Todo cuerpo vivo es una subjetividad que se constituye según la tensión de la experiencia-conciencia por la que hace de la repetición material un torrente de imágenes creativas.

En este sentido, Bergson ve en la experiencia mística el grado más intenso de una duración que se determina como conciencia y experiencia *de sí*.

La experiencia mística capta inmediatamente la conciencia y la experiencia en la que se funde lo real, y al mismo tiempo la prolonga y la

concentra, llevándola a una determinación peculiar que se caracteriza por la eliminación de toda forma extensiva. La satisfacción del binomio vida-hombre como génesis de lo divino, es la experiencia-conciencia que la vida tiene de sí en el hombre que se vive a sí mismo justo como siendo en la vida que ha electrizado por completo de sus imágenes.

La comprensión de la ontología bergsoniana como una ontología de la experiencia-conciencia, revela la concepción del binomio vida-hombre como génesis de lo divino en términos de una vida que en el esfuerzo creativo del místico se toma a sí misma, y se gana como un flujo de imágenes o una conciencia-experiencia que es causa y objeto de sí, y tiene a la emoción creadora como registro intensivo fundamental. *Natura naturada* y *Natura naturante* aparecen como espectros de onda que se conjugan y se identifican dando lugar a un arco iris móvil o una cascada de imágenes en la que lo real se crea y se reconoce como una eternidad de vida o un amor alegre y sobreabundante. La *conversión* en la que se actualiza la conciencia-experiencia de sí que supone la materia, es una *intensidad psíquica* por la que lo real como imagen recae y va más allá de sí misma simultánea e indefinidamente, desplegándose en un relámpago inagotable y circular o en un amor que es un eterno retorno. La actualización del binomio vida-hombre como génesis de lo divino en la experiencia mística es para Bergson la fuerza voluntaria y positiva por la que toda forma ciega y extensiva se transmuta en un espectro inextensivo, que equivale a la completa actualización de lo real en tanto experiencia-conciencia de sí.

Este autor se vale del análisis y la entusiasta adhesión al pensamiento de William James, para exponer una ontología de la experiencia mística y la duración que a nuestro juicio se enmarca en una ontología de la conciencia y la experiencia:

Los sentimientos poderosos que agitan el alma en ciertos momentos privilegiados son fuerzas reales, tan reales como las fuerzas de que se ocupa el físico; el hombre no las crea, como no crea el calor o la luz. Nos bañamos, según James, en una atmósfera que atraviesan grandes corrientes espirituales. Si muchos de nosotros resisten, otros en cambio se dejan llevar. Y hay almas que se abren por completo al soplo bienhe-

chor. Son las almas místicas. Se sabe con qué simpatía las estudió James. Cuando apareció su libro sobre *La experiencia religiosa*, muchos no vieron en él más que una serie de descripciones muy vivas y de análisis muy penetrante, una psicología, decían, del sentimiento religioso. ¡Cuánto se engañaban sobre el pensamiento del autor! La verdad es que James se inclinaba ante el alma mística, como hacemos nosotros en un día de primavera para sentir la caricia de la brisa, o como, al borde del mar, seguimos las idas y venidas de los barcos de vela para saber, por su rumbo, de dónde sopla el viento. Las almas que llena el sentimiento religioso están verdaderamente agitadas y transportadas: ¿y cómo no iban a hacernos tomar a lo vivo, como en una experiencia científica, la fuerza que transporta y que agita? (PM, 'Sobre el pragmatismo de William James, 1443, 243)

La noción de tiempo o duración muestra según nosotros cómo la doctrina capital del binomio vida-hombre como génesis de lo divino viene a dar cuenta de la forma de lo real en términos de una serie de áreas de voluntad y conciencia-experiencia que en la intuición mística ganan su mayor concentración y la plena afirmación de su forma intensiva. El místico, al subsumir, prolongar y satisfacer la forma de lo real como intensidad psíquica, se articula como un núcleo de voluntad y de querer que reconduce la forma misma de la materia a la completa actualización de su naturaleza en términos de imagen-memoria-vida. La experiencia mística y la alegría y el entusiasmo que ésta entraña, se resuelven como un caudal psíquico-energético que se resuelve en su propio flujo creativo, dándole a la vida misma una experiencia-conciencia de gozo y amor sobreabundante que es su propia forma como memoria e imagen revelada.

Para Bergson, la mística representa a lo real en tanto experiencia-conciencia que se articula en una longitud de onda que no se ve asimilada por ninguna otra fuerza viva, ni reducida a ninguna frecuencia con algún grado de relajación o negatividad, (cierta afección pasiva sensomotora o social), sino que se vuelca sobre cualquier horizonte de subjetividad, sobre cualquier condicionamiento más o menos sonambúlico, magnetizándolo, vivificándolo, subsumiéndolo en su propia forma dinámica y consciente, afirmando así su propia forma móvil. La experiencia mística o la actualización del binomio vida-hombre como génesis de lo divino es la promoción de la materia-ima-

gen o lo real como una *subjetividad absoluta* que se constituye al desplegarse y aprehenderse a sí misma, transmutando todo lo que enfoca en un momento de su propia experiencia-conciencia de sí o de su propia *vis entitativa*.

En este marco, nos parece que Bergson hace de la noción de tiempo el principio para saludar a la intuición mística en particular, y a toda forma de intuición en general, como fundamento de una verdad no-racional capaz de satisfacer a la filosofía en tanto resultado de una ontología experimental.

La duración aparece como un terreno fértil que al ser arado y barbechado por la intuición, brinda verdades vivas que se desplazan en el propio flujo experiencia-conciencia en el que se articula lo real, verdades que resultan irreductibles a un puro formalismo racional que, como señala Bergson, se funda precisamente en la categoría del espacio homogéneo.

La verdad intuitiva es una verdad que encuentra en los registros intensivos de la voluntad y la emoción creadora el medio en el cual se aclara y cobra forma, pues la voluntad misma y dicha emoción aparecen como una concentración y una condensación de la vida por la que toda imagen se despliega en una memoria o duración que se actualiza justo como conciencia-experiencia de sí. Toda verdad intuitiva tiene su fundamento en un tiempo-voluntad o un tiempo-emoción que intensifica el flujo continuo de las imágenes extensivas, trasmutándolas en una vibración inextensiva que es justamente la forma de la realidad que ha vencido su carácter extensivo.

Lo real habla a través de la intuición y se muestra bajo la forma de la verdad, pues la intuición misma afirma a lo real y devela y expresa su forma como una materia viva o una experiencia-conciencia que ha dado actualidad a sus imágenes.

La noción de tiempo señala que la filosofía bergsoniana ve en lo real un horizonte imagen-conciencia-vida que es el *humus* de una serie de verdades supraintelectuales que se expresan en la intuición, y que no podrían ser negadas por una serie de criterios como la coherencia interna entre las ideas o la adecuación de la mente a la cosa, en los que se sostiene toda filosofía racionalista ya sea de cuño realista, crítico o idealista:

Aquí se encuentra el origen, la idea inspiradora del 'pragmatismo' de William James. Las verdades que nos importa conocer son, para él, verdades sentidas y vividas antes que pensadas.²¹⁶

Siempre se ha dicho que hay verdades que requieren el sentimiento tanto como la razón; y también se ha dicho siempre que al lado de las verdades que encontramos hechas hay otras que nosotros mismos ayudamos a hacer, que dependen en parte de nuestra voluntad. Pero es preciso señalar que, en James, esta idea toma una fuerza y una significación nueva. Se abre, gracias a la concepción de la realidad que es propia de este filósofo, en una teoría general de la verdad. (PM, 'Sobre el pragmatismo de William James, 1444, 244)

La intuición es el principio de una serie de verdades que escapan a las categorías del conocimiento racional, pues se despliega en una emoción supraintelectual que simpatiza con el fondo de lo real como flujo de conciencia-experiencia, como un flujo justo de emoción creadora que se constituye en su propia forma activa y se prolonga y se afirma en la propia intuición. Aunque la intuición puede manifestarse en los conceptos tomados a la razón, aunque la intuición misma sea la fuente de múltiples planteamientos y verdades que la razón misma utiliza y diseca al someterlos a sus propios cuadros, la intuición es radicalmente diferente a ésta, pues se constituye en una voluntad por la que el despliegue de lo real se precipita en una verdad o en una imagen-vibración plena de densidad ontológica y no en un mero esquema que aunque real, se restringe al ámbito de la sola representación.

La noción de tiempo en la filosofía de Bergson hace patente que la verdad intuitiva es una forma que se aprecia mejor desde una perspectiva ontológica, que no sólo epistemológica, a diferencia de la verdad racional que con un puro andamiaje epistemológico –como en el caso kantiano– puede sostenerse a sí misma: la verdad intuitiva, con mayor o menor profundidad,

216 En el bello estudio que consagró a Willam James (*Revue de métaphysique et de morale*, noviembre 1910) Emile Boutrox hizo resaltar el sentido muy particular del verbo inglés *to experience*, 'que quiere decir, no comprobar fríamente una cosa que pasa fuera de nosotros, sino experimentar, sentirlo en sí, vivir en sí tal o cual manera de ser...' (Nota de Bergson)

necesariamente expresa lo real, justo porque lo real en tanto experiencia-conciencia se manifiesta en ella, pasando por encima del cuadro de la representación y de la propia categoría del espacio homogéneo. Para Bergson entre la verdad intuitiva y la verdad racional hay una diferencia de naturaleza y no de grado, pues mientras la primera aprehende inmediatamente la forma de una realidad que se expresa y se prodiga en ella, la segunda sólo puede dar cuenta de los conceptos que se ordenan sobre el fondo del espacio y el tiempo espacializado.

Bergson, a través de la noción de tiempo, establece una crítica nominalista a la ciencia y a la filosofía racionalista que en sus presentaciones asociacionista, psicofísica y paralelista por un lado, y antigua y moderno-sistemática y moderno-crítica por otro, ocultan bajo diversas pseudoconcepciones y rígidos *flatus voicis*, la forma de una intuición que es principio de una verdad que se levanta como experiencia efectiva y forma expresiva de una realidad que es experiencia y conciencia en sí y de sí

La crítica a la ciencia y a la metafísica modernas, al platonismo y al aristotelismo, a la falsa intuición moderna y al criticismo kantiano que niega la función de la intuición, pone de relieve la forma de la intuición misma como un estado de conciencia que sirve como diapasón por el que lo real se devela y se muestra, y se manifiesta en una verdad vivida, en una intensidad consciente o una emoción que es independiente e irreductible a todo esquematismo conceptual.

Bergson subraya la forma de la función de la intuición cuando señala que las cualidades esquemáticas, todo análisis cuantitativo y toda falsa concepción de la intuición, son modalidades de una razón cinematográfica que no reconoce su carácter solipsista y da lugar a un dogmatismo que la propia filosofía crítica sólo viene a reforzar. La determinación de la razón como función cinematográfica que adolece del vicio gnosceológico de la proyección de los conceptos del plano lógico al plano metafísico, es para Bergson el fondo negro que da realce a la concepción de una intuición que es capaz de pensar en duración o de hacerse una con la vibración creativa y emotiva de la vida.

La noción de tiempo en la doctrina de Bergson implica una crítica a la ciencia y a la filosofía occidental que por fundarse en la sola función racional cae en la tentación de pensar lo que es *como lo hecho*, sin reconocer su forma peculiar como una duración que es *en tanto se hace*. Como decíamos, las nociones de *eidos*, *logos*, causa primera y final, causalidad transitiva, ley de la naturaleza, razón suficiente, etc., son para este autor esquemas o inmovilidades de una razón que genera una verdad inteligible del mundo, que sin embargo no se ajusta a la forma positiva que muestra la propia realidad en su despliegue consciente e intensivo.

El concepto de tiempo en la doctrina de Bergson muestra que la tradición filosófica y científica occidental –salvo algunas excepciones significativas– no ha seguido la forma de lo real en términos de una conciencia-experiencia que presenta formas singulares según su grado de tensión y concentración. El dogmatismo en el que frecuentemente cae una razón que no reconoce los límites de su adecuado despliegue es un demonio que Bergson busca exorcizar, con el fin de respaldar un conocimiento intuitivo que es una forma de experiencia-conciencia en la que lo real expresa y satisface su forma como imagen-conciencia-vida, justo como conciencia-experiencia de sí o como subjetividad autocreativa y luminosa.

En este marco se explica por qué Bergson señala que la metafísica, en tanto expresión de la intuición como principio de una ontología experimental, se constituye como registro de una *experiencia total* en la que la experiencia-conciencia constitutiva de lo real se manifiesta y no se ve limitada a ningún esquematismo derivado de la propia función de la razón.

Para Bergson la metafísica es resultado de la intuición como principio de un empirismo capaz de sintonizar al sujeto con la forma de la vida, de modo que la vida misma oriente el despliegue de la propia metafísica dotándola de su forma como conciencia-experiencia. La experiencia-conciencia en la que se actualiza lo real en tanto imagen-memoria-vida se manifiesta en el conocimiento intuitivo, y por ello la metafísica en tanto expresión de este conocimiento se determina como una experiencia total que resulta irreducible al conocimiento fundado en la razón.

La noción de tiempo en la filosofía de Bergson muestra que la metafísica se constituye como *experiencia total* en la medida que se articula en una intuición que funde al sujeto con una vida o duración que en la propia intuición revela sus imágenes, determinándose precisamente como experiencia y conciencia de sí:

Los maestros de la filosofía moderna han sido hombres que se habían asimilado todo el material de la ciencia de su tiempo. Y el eclipse parcial de la metafísica desde hace medio siglo tiene sobre todo por causa la extraordinaria dificultad de que el filósofo pueda hoy tomar contacto con una ciencia cada vez más diseminada. Pero la intuición metafísica, aunque no se pueda llegar a ella sino a fuerza de conocimientos materiales, es cosa muy distinta del resumen o de la síntesis de estos conocimientos. Se distingue del camino recorrido por el móvil, como la tensión del resorte se distingue de los movimientos visibles en el péndulo. En este sentido, la metafísica no tiene nada de común con una generalización de la experiencia; sin embargo, podría definirse como la *experiencia total*. (PM, 'Introducción a la filosofía', 1432, 226)

Para Bergson la noción de tiempo es el fundamento para dar cuenta de una intuición que se constituye como principio de la metafísica. El conocimiento intuitivo, en tanto expresión de una duración que concentra su forma como conciencia y experiencia, sobrepasa los marcos del conocimiento racional, proporcionando al sujeto una aprehensión directa de lo real que se traduce en un conocimiento metafísico o una *experiencia total*.

La conciencia-experiencia en la que se despliega la vida, se hace patente en una metafísica que al tener como principio metodológico a la intuición, se determina como una experiencia total en la que la vida misma concentra y expresa su forma positiva. Experiencia-conciencia en sí, intuición y metafísica como experiencia total, aparecen como formas que se penetran y revelan la concepción bergsoniana de que la subjetividad humana –a partir de la intuición– es capaz de aprehender inmediatamente la forma de la vida o duración, de modo que a la vez que se instale en su naturaleza dinámica, la afirme y la prolongue, revelando su forma misma en una serie de verdades que reclaman el título de metafísicas.

La noción de tiempo desde nuestro punto de vista resulta un criterio capital con base en el cual Bergson enfile sus reflexiones filosóficas, pues resulta el soporte de sus propios planteamientos ontológicos, epistemológicos y crítico-metodológicos: la determinación de lo real en cualquiera de sus manifestaciones como experiencia-conciencia —en la cualidad notable o en la experiencia mística, por ejemplo—; la concepción de la intuición como principio de una ontología experimental que se resuelve justo como experiencia total; y la crítica nominalista a la función racional y su expresión en la ciencia y en la metafísica antigua y moderna; encuentran su principio en el análisis del dato inmediato del tiempo o duración que aparece como preocupación y motivo capital alrededor del cual se ordena la filosofía bergsoniana.

El concepto de tiempo es troncal en la doctrina del autor que nos ocupa, pues con fundamento en ella abre un espacio de reflexión ontológica que al librarse de los esquemas racionalistas, recupera y potencia la dimensión de lo *puramente cualitativo*.

Este autor destraba un análisis de lo real a partir de una perspectiva puramente cualitativa, brindando un respiro teórico a una metafísica que se había visto atada a las meras exigencias lógicas de la dialéctica y de la representación, cuando no negada por el criticismo kantiano. Bergson establece un ángulo de visión desde el que alcanza lo que resulta la duración esencial de lo real y sobre todo el abanico de cualidades o formas móviles en las que se expresa y que constituyen horizontes peculiares de experiencia-conciencia. Bergson desarticula algunos de los grandes referentes teóricos propios de la filosofía racionalista y retorna al ámbito de lo concreto, de lo específico, de una corporalidad viva y actuante, que en sus diferentes formas y manifestaciones se caracteriza como una forma-cualidad o una experiencia-conciencia irrepetible y peculiar.

La noción de tiempo en la doctrina de Bergson ilumina la esfera de la cualidad, pero no de una cualidad abstracta o esquemática, sino concreta y palpable, la cualidad del cuerpo vivo y de la imagen dinámica, la cualidad de una conciencia-experiencia que es radicalmente inasible por las formas asentadas en el cuadro de la representación. Al señalar el cuerpo micros-

cópico de la ameba, al mostrar el cuerpo enajenado y disciplinado de la memoria motriz y la obligación moral, o al dar cuenta del cuerpo-amor de una materia que ha dado completa actualidad a su imágenes, la doctrina de Bergson recorre el velo del esquematismo racional, y pretende encarar la forma empírica y positiva de lo que es como conciencia-experiencia que se resuelve como cualidad.

Bergson, al luchar contra la psicofísica y el epifenomenismo, contra el paralelismo y el darwinismo, y contra la ciencia y la filosofía racionalista, recupera la dimensión de lo cualitativo y lo empírico, la dimensión de una serie de corporalidades y conciencias-experiencia que se despliegan como un esfuerzo por afirmarse y promover la conservación de su forma. Bergson rescata a través de la noción de tiempo la naturaleza de lo real como cuerpo y conciencia-experiencia que busca perseverar en el ser, y encuentra entre otros cuerpos vivos un hombre que aparece como un mixto entre una sonambúlica sujeción al todo de la obligación y una voluntad que es amor y espontánea autoderminación.

La doctrina de Bergson como una ontología de la experiencia-conciencia, se presenta a su vez como una ontología de la cualidad que aborda lo real en tanto cuerpo vivo y muestra la forma-cualidad del hombre que se debate entre una esclavitud que supone pasividad y enajenación (imágenes extensivas que tienden a la repetición), y un amor y una libertad que implican la completa actualización de su forma (imágenes-duración pura). La concepción bergsoniana de lo real como un tiempo que es esencialmente cualidad, muestra en el hombre un ser que guarda en estado virtual un amor y un libre albedrío que equivale a la plenificación de su naturaleza bajo el horizonte de conciencia-experiencia que implica el amor o una duración que se afirma como experiencia-conciencia de sí.

Amor: perspectiva crítico-ética de la filosofía bergsoniana

Es en este punto que según nuestro parecer la propia noción de amor resulta un concepto fundamental en la doctrina de Bergson, pues ilumina la pers-

pectiva *ético-crítica* en la que se articulan sus reflexiones históricas, sociológicas y onto-antropológicas. La noción de amor, al emparejarse a la propia noción de tiempo o duración, viene a poner de relieve la mirada ético-crítica que atraviesa y vertebrata la filosofía bergsoniana, la cual se asienta en su diagnóstico sobre la condición de una cultura occidental que sostiene en vilo justo su propia plenificación en tanto intensidad puramente inextensiva.

La noción de amor según nosotros da realce a la perspectiva ético-crítica fundamental que entraña la concepción filosófica de Bergson, pues muestra cómo el hombre moderno en quien se expresa y se actualiza lo real, se encuentra enfrentado al reto de hacer del despliegue de la función racional un instrumento de su propia plenificación, y no el vehículo de un puro *movimiento estéril y repetitivo*.

Tiempo y amor se dan la mano en la doctrina bergsoniana y a la vez que señalan la forma de lo real como conciencia-experiencia en sí, subrayan la *responsabilidad* de un hombre y una cultura moderna que pueden hacer uso de su libre albedrío para ganar una completa afirmación de su forma, y no limitarse a la pasividad y a la enajenación que representa una inteligencia puesta al servicio de la memoria motriz y la obligación moral.

Desde la perspectiva bergsoniana el hombre moderno es tan disciplinado y tan guerrero como sus antepasados primitivos, pues el ejercicio de la función racional no ha servido de soporte a una sociedad justa que reflejara la manifestación de una duración o imagen-memoria-vida que hubiera hecho actual su conciencia-experiencia como libertad y amor sobreabundante y generoso. La sociedad y el hombre modernos no han querido hacer de la función racional y el progreso tecnológico un instrumento de la intuición para construir una sociedad con paz y justicia. Por el contrario, ésta se ha constituido en un medio de una inteligencia como instinto virtual que no ve en la paz más que un momento para asegurar la estructura jerárquica de la sociedad misma y para preparar la expresión del impulso guerrero en el que satisface su intencionalidad adaptativa. La paz con justicia aparece como una forma-cualidad que no presenta la sociedad moderna, pues la determinación de los hombres en una experiencia-conciencia que gira al-

rededor del todo de la obligación la limita a la propia forma-cualidad que Bergson denomina moral y sociedad cerradas.

La noción de amor es el criterio desde el que nuestro filósofo pone en evidencia la condición de una cultura moderna que hace del progreso tecnológico el ariete de una jerarquía social y un instinto de guerra, que mantienen en estado virtual el horizonte de conciencia-experiencia que supone la cabal afirmación del carácter intensivo de la duración:

En efecto, acabamos de indicar algunos caracteres de la sociedad natural. Estos rasgos se unen y le prestan una fisonomía fácil de interpretar. Sociedad replegada sobre sí misma, cohesión, jerarquía, autoridad absoluta del jefe, todo ello significa disciplina, espíritu guerrero [...]. El instinto guerrero es tan fuerte que es el primero en aparecer cuando se raspa la superficie de la civilización para encontrar bajo ella a la naturaleza [...]. Por el contrario, si ponemos al lado de las disputas accidentales las guerras decisivas, que desembocaron en la aniquilación de un pueblo, se comprende que éstas fueron la razón de ser de aquellas: hacía falta un instinto guerrero, y porque existía con vistas a guerras feroces que se podrían llamar naturales, han tenido lugar de multitud de guerras accidentales, simplemente para impedir que se enmohecieran las armas [...]. Acabamos de decir que junto a las guerras accidentales hay otras que son esenciales, y para ellas parece estar hecho el instinto guerrero. Las guerras de la actualidad son de esta clase. (DF, 1216, 302-305)

La noción de amor aparece en la doctrina de Bergson como punto de referencia para *evaluar* la cualidad peculiar de una cultura moderna que coloca los progresos tecnológicos derivados del ejercicio de la razón, al servicio de la inteligencia como instinto virtual: la sociedad civilizada y moderna se constituye como una sociedad que gira cerrada sobre sí misma, pues ha resultado incapaz de abrirse a su propio impulso vital para afirmarlo en una intuición que satisficiera su forma amorosa y creativa.

La sociedad moderna se caracteriza según nuestro autor por una forma de experiencia-conciencia en la que la jerarquía y el impulso de guerra resultan directrices fundamentales, pues ha carecido del impulso suficiente para desplegarse en una caridad que tiene a la justicia absoluta como expresión fundamental.

Para Bergson la modernidad es un flujo de imagen-memoria-vida que se ha estancado en una forma de experiencia-conciencia predominante –la supeditación de la función racional a la memoria motriz– descuidando la actualización de su poder creativo y la emergencia de una intuición que le daría una cabal proyección vital. La humanidad moderna según nuestro autor se ha limitado a un horizonte de conciencia-experiencia en la que el *hedonismo* derivado del despliegue de las afecciones sensomotoras le han dado una forma-cualidad *unidimensional*, que trunca todo esfuerzo para promover una intuición que actualizara su forma como experiencia de sí.

El hombre moderno no ha podido acceder a la *experiencia de la alegría*, pues ha privilegiado aquella serie de percepciones-afección-reacción que se engarzan en el círculo repetitivo de la mera memoria motriz, opacando el contacto con una duración que transforma toda percepción-reacción y toda afección justo en momentos de un despliegue gozoso. La noción de amor aparece como medida desde el cual Bergson sopesa el estado y la forma-cualidad de una cultura moderna que en la experiencia-conciencia del placer sensomotor, ordena la actualización de la función constructiva de la inteligencia y la manifestación de su propio ímpetu vital:

Lo único que pasa es que en torno a una sensación fuerte, pero pobre, tomada como nota fundamental, la humanidad ha hecho surgir un número sin cesar creciente de sonidos armónicos; ha sacado de ella tan rica variedad de timbres, que cualquier objeto, al ser golpeado por cualquier lado, produce ahora el sonido convertido en obsesión. Es una permanente llamada a los sentidos a través de la imaginación. Toda nuestra civilización es afrodisiaca. (DF, 1232, 322)

Para Bergson el hombre moderno ve negada su naturaleza profunda como alegría y emoción creadora puesto que hace de las afecciones sensomotoras propias de la memoria motriz el plano o la forma-cualidad de la actualización de su registro de experiencia-conciencia. El movimiento percepción-afección-reacción característico de la atención a la vida, ha encontrado en el despliegue de la función racional el modo de afirmarse y de cerrarse sobre sí mismo, mutilando la emergencia de una experiencia-conciencia fundada en la

memoria pura en la que el propio hombre moderno cosecharía un amor, que resultaría la cabal expresión de su forma como duración o vibración creativa.

El concepto de amor subraya la perspectiva ético-crítica fundamental que presenta la doctrina de Bergson, pues deja ver en el hombre un ser que puede *construirse a sí mismo*, venciendo toda afección pasiva y todo mandato intersubjetivo o social. La filosofía bergsoniana presenta un perfil ético-crítico en el que el hombre, no obstante aparece como punto de fuga en quien se concentra y se actualiza la vida, se ve enfrentado ante la exigencia de ser dueño de sí, de crear su propio carácter en la edificación de la sociedad abierta, para dejar así su condición presente bajo la forma-cualidad de la moral heterónoma o repetitiva.

Bergson emplaza al hombre moderno *a dar más de lo que tiene*, a parir una humanidad *alegre y generosa*, a levantar precisamente una sociedad con paz y justicia, es decir, a *hacer el esfuerzo* en el que se podría transformar y crear a sí mismo, para actualizarse como energía creadora exenta del carácter sonámbulo y disciplinado que implica el sensomotor cumplimiento del todo de la obligación. Para Bergson la vida es un esfuerzo por vencer la inercia de la materia, y en el hombre alegre, libre y amoroso que hace el esfuerzo por crearse a sí mismo en la construcción de la sociedad abierta, es que ésta podrá alcanzar su completa satisfacción:

El esfuerzo resulta penoso, pero es también precioso, más precioso aun que la obra a que aboca, porque gracias a él se ha obtenido de sí más de lo que se tenía, elevándose por encima de sí mismo. Ahora bien, este esfuerzo no hubiese sido posible sin la materia: por la resistencia que opone y por la docilidad con que podemos conducirla, es a la vez obstáculo, el instrumento y el estímulo; prueba nuestra fuerza, retiene su impronta y hace un llamamiento a su intensificación.

Los filósofos que han especulado sobre la significación de la vida y sobre el destino del hombre no han señalado suficientemente lo que la naturaleza misma se ha tomado la molestia de informarnos. Nos advierte por un signo preciso que hemos alcanzado nuestro destino. Este signo es la alegría. Digo la alegría y no digo el placer. El placer no es más que un artificio imaginado por la naturaleza para obtener del ser vivo la conservación de la vida; no indica la dirección en la que es lanzada la vida. Pero la alegría anuncia siempre que la vida ha obtenido éxito, que ha ganado

terreno, que ha conseguido una victoria: toda gran alegría tiene un acento triunfal. Ahora bien, si tenemos en cuenta esta indicación y si seguimos esta nueva línea de hechos, encontramos que dondequiera que hay alegría hay creación: cuanto más rica es la creación, más profunda es la alegría [...]. Si pues, en todos los dominios, el triunfo de la vida es la creación, ¿no debemos suponer que la vida humana tiene su razón de ser en una creación que puede, a diferencia de la del artista y la del sabio, proseguirse en todo momento y en todos los hombres: la creación de sí por sí mismo, el engrandecimiento de la personalidad por un esfuerzo que obtiene mucho de poco, algo de nada y que añade sin cesar a lo que había ya de riqueza en el mundo? (ES, 'La conciencia y la vida', 823, 22, 24)

Bergson, como hemos apuntado, lanza una mirada estrábica sobre el hombre y la cultura moderna, y a la vez que la enaltece como detonante del binomio vida-hombre como génesis de lo divino, la atraviesa, va más allá de ella, y le muestra su forma como mera pasividad infecunda para retarla a crearse a sí misma, para retarla a hacer el esfuerzo por remontar su propia materialidad y dar a luz el amor y la justicia que guarda en estado virtual. Crítica socio-moral, ética y ontología se imbrican y se funden en la doctrina de Bergson, en la misma medida que las nociones de tiempo y amor dan cuenta de la forma-cualidad del hombre como un registro de experiencia-conciencia que es mera repetición hedonista, y que no obstante podría hacer el esfuerzo para generar una alegría y un amor participativo por los que daría una completa afirmación a su propia naturaleza creativa.

Bergson estrecha la cualidad peculiar que caracteriza al hombre moderno –la supeditación de los progresos derivados del ejercicio de la función racional a la memoria motriz– y lo espolea a tener la valentía de vencerse y crearse a sí mismo, de modo que vea nacer un hombre nuevo o superhombre en el que la generosidad y la alegría reemplazaran a las propias miserias morales que constituyen la guerra y la esclavitud.

Es en este sentido que la crítica a la filosofía racionalista y a la ciencia moderna no sólo viene a dar realce a la concepción epistemológica bergsoniana de la intuición como método de la filosofía, sino que resulta también el fondo de donde se destaca una *verdad metafísica* que es también y de manera fundamental una *verdad de orden moral*.

La crítica a la ética de imperativos categóricos o a la psicología determinista, la crítica misma a la razón como función cinematográfica, desembocan en una concepción de la verdad metafísica como verdad moral desde la cual Bergson asienta su diagnóstico onto-antropológico y su propia crítica a la sociedad moderna que sostiene en vilo la completa actualización de su esencia.

Para Bergson los superhombres o místicos, tienen un contacto inmediato con su propio principio vital, por lo que se articulan en un registro de experiencia-conciencia de donde emanan verdades vivas, verdades vividas, verdades metafísico-morales que cortan de tajo con aquellas verdades socio-rationales o cargadas de obligatoriedad en las que se articulan las conciencias sujetas a la sociedad cerrada. La verdad intuitiva es una verdad moral que rompe con la determinación de la conciencia bajo la ley heterónoma, e invita a los hombres por un fenómeno de contagio y simpatía a experimentarla y vivirla a ella misma en el dominio de la construcción de su carácter y de la promoción de la justicia absoluta.

Bergson ve en el amor que experimenta el místico el principio de una verdad ético-metafísica que aparece como guía por la cual señala la forma de una humanidad que podría movilizarse, de modo que se instalase de golpe en una generosidad que dejara atrás aquella esclavitud y aquella enajenación que constituyen su forma-cualidad presente o actual:

El punto de vista del moralista es superior a éste [al del artista]. En los hombres solamente, sobretudo en los mejores de entre nosotros, el movimiento vital se prosigue sin obstáculos, lanzando, a través de esta obra de arte que es el cuerpo humano y que ha creado al pasar, la corriente indefinidamente creadora de la vida moral. El hombre llamado sin cesar a apoyarse en la totalidad de su pasado para pasar con tanto más poder sobre el porvenir, es el gran éxito de la vida. Pero creador por excelencia es aquel cuya acción, intensa ella misma, es también capaz de intensificar la acción de los demás hombres, encendiendo, generosamente, fuegos de generosidad. Los grandes hombres de bien y más particularmente aquellos cuyo heroísmo inventivo y simple ha abierto a la virtud vías nuevas, son reveladores de verdad metafísica. Por más que estén en el punto culminante de la evolución, se encuentran lo más cerca posible de los orígenes y hacen sensible a nuestros ojos el impulso que viene del fondo. Considerémoslos atentamente, tratemos de experimentar simpáticamente lo que ellos experimentan, si queremos penetrar, por medio de un acto de intuición, hasta el principio

mismo de la vida. Para penetrar en el misterio de las profundidades es preciso a veces mirar a las cumbres. El fuego que se encuentra en el centro de la tierra sólo se nos muestra en la cima de los volcanes. (ES, 'La conciencia y la vida', 833, 25)

Para Bergson el amor es la raíz de una serie de verdades metafísico-morales que desgarran el espectro de verdades que se derivan de toda corporalidad disciplinada sujeta a las exigencias del todo de la obligación. La verdad que muestran los superhombres, es una verdad que brota de la vida, fracturando la frecuencia de conciencia-experiencia que representa la expresión y la detención de la vida misma en el yo social. La verdad moral es una verdad metafísica que aparece en un registro de conciencia-experiencia supraintelectual por la cual el hombre se ve llamado a crearse a sí mismo y afirmar el flujo creativo de la vida en una generosidad que tiene como expresión la construcción de la sociedad abierta.

El amor en tanto verdad metafísica-moral es el mirador desde el cual Bergson señala la condición de la sociedad moderna como una sociedad cerrada que no ha presentado el esfuerzo necesario para promover la paz con justicia y fundar una sociedad de hombres libres que ofrezcan a la vida la cabal promoción de su forma dinámica.

La generosidad, el amor y la alegría, la subversión de las relaciones del mando y la obediencia, de la guerra y la esclavitud; la edificación de un orden intersubjetivo que reconoce en el cuerpo vivo del otro la imagen de una persona amable; resultan según Bergson asignaturas pendientes de una humanidad que tiene que hacer el esfuerzo por sobrepasarse a sí misma para ganar el completo despliegue de su esencia intensiva.

Tiempo y amor se intersectan en la filosofía bergsoniana y a la vez que sitúan la forma de lo real como conciencia-experiencia, señalan la forma peculiar del despliegue intensivo del hombre, –un despliegue intensivo que se ha anquilosado en una pura repetición–, emplazándolo a construir su propia persona y a promover su completa afirmación.²¹⁷

217 Bergson vivió los horrores de la primera guerra mundial y miró cómo el cielo se cubría con la oscura nube de la segunda. Ahora, transcurridos sesenta años después de su muerte, sus

Tiempo y amor: estructura y contenido de la obra de Bergson. Llamado al hombre moderno

Ahora bien, como hemos adelantado, las nociones de tiempo y amor no sólo ponen de manifiesto lo que nos parece una apreciación importante sobre la ontología de Bergson y el diagnóstico que la acompaña, sino que señalan cómo el conjunto de su doctrina misma se desarrolla en una estructura discursiva que viene a nutrir y enmarcar su propias concepciones metodológicas y éticas capitales.

planteamientos guardan la misma fuerza y la misma lucidez. Los polos de la hegemonía mundial y el monopolio de la guerra han modificado en alguna medida su distribución geopolítica, el progreso tecnológico ha dado pasos agigantados, pero la humanidad, encabezada un Occidente cristiano, continúa organizándose en una estructura jerárquica y guerrera, y mantiene en estado virtual lo que según Bergson mismo resulta su esencia amorosa.

Auschwitz, que Bergson tuvo la fortuna de no conocer, pero que seguramente intuyó desde lo más ardiente de su sangre, ve reeditada continuamente su motivación animal, su eficacia económico-administrativa y su fertilidad científico-experimental en múltiples regiones del planeta y en diferentes órdenes de la vida social. Los propios adelantos tecnológicos se ven jalonados por las investigaciones militares y la organización social encuentra su patrón en una trama financiera-militar que sólo ahonda la brecha entre aquellos que mandan y aquellos que obedecen. Aquí no es momento para analizar en detalle las formas de sociabilización y de enajenación, y los avances tecnológicos de la humanidad tras la Guerra Fría en la llamada Globalización o la 4ta. Guerra Mundial del Dinero contra los Pueblos Pobres. Es evidente que la filosofía bergsoniana hace de su concepción ético-ontológica un marco lo suficientemente amplio y diáfano para poder pensar a la humanidad contemporánea en términos de un análisis cualitativo que diera cuenta del matiz y del carácter repetitivo, pasivo y semi-instintivo de sus emociones y acciones fundamentales; y que pusiera de relieve la forma de su corporalidad sensomotora que impone su imperio hasta reventar de musculatura u obesidad, o que se ve reducida al hambre y la desesperanza. Bergson rescata la dimensión de lo cualitativo para brindar una mirada crítico-ética de una humanidad que es la nuestra y que no logra hacer del ejercicio de la razón el instrumento de una vida alegre y plena de poder creativo, de una vida que no se ve atormentada por la inercia de la vanidad y por los deseos y las conductas que atiza el propio deber moral.

Las instituciones, las tecnologías, los códigos de disciplina corporal, las gramáticas que ordenan el movimiento percepción-afección-reacción, en fin, las prácticas y los dispositivos de poder social que configuran la subjetividad contemporánea, a pesar de su acusada diversidad y la gran variedad de sus mutaciones internas, caen en el horizonte de una experiencia-conciencia funda-

Los conceptos de tiempo y amor muestran por un lado que la obra de Bergson se articula en un desplazamiento constante, en un crecimiento impulsado por la intuición, gracias al que desenvuelve y hace actual el carácter virtual de los propios planteamientos de primer orden que en ella se plasman –como la forma del yo como mixto, por ejemplo. Por otro lado, estas nociones subrayan cómo esta obra, una vez desplegada, mantiene una forma abierta o inconclusa debido a la determinación virtual de la forma misma del amor en tanto *una realidad vivida*, en tanto una realidad conquistada por el hombre libre que colmaría precisamente las concepciones ético-ontológicas derivadas del binomio vida-hombre como génesis de lo divino.

do en lo que Bergson denomina *la inteligencia como instinto virtual*. El hombre moderno, desde la perspectiva bergsoniana, continúa haciendo de su carrera una expresión de la memoria motriz y del cumplimiento del todo de la obligación. La filosofía de Bergson encuadra un ángulo de mirada desde el cual nos muestra un hombre contemporáneo que se constituye en una unidimensionalidad que se afirma a cada paso del desarrollo tecnológico, sin presentar el coraje para dar actualidad a un amor que implica la satisfacción de su sed de crear.

Creemos que gran parte de la riqueza del pensamiento de Bergson radica en que nos brinda a nosotros, hombres del naciente s. XXI, la oportunidad de pensar justo nuestros registros de conciencia, nuestra manera peculiar de hacer, de sentir y de mirar, para crear un espacio de reflexión y emoción desde el cual podemos elegir nuestro presente y nuestros días, la forma misma del mundo que habitamos y el carácter que nos es dado construir. La filosofía de Bergson crea una dimensión ético-reflexiva desde la cual sitúa al hombre contemporáneo frente a lo que resulta su propia forma, de modo que se distancie de ella, la reconozca y evalúe si vale la pena cultivarla para promover su radical transformación.

Tiempo y amor se conjugan en la doctrina de este autor para invitarnos a hacer uso de lo que resulta nuestra libertad, y ese es el sentido en el que nos parece que la misma encuentra su más honda significación.

Aquí nos gustaría señalar de manera muy breve que creemos también que Bergson peca de un onto-etnocentrismo que empaña los alcances de su doctrina. Aunque el cristianismo tal vez haya anunciado por vez primera y de manera explícita la forma de la caridad en tanto verdad metafísico-moral; aunque el cristianismo aparece como matriz y fuente de la forma activa del despliegue de Occidente quien por ahora se da a sí mismo el título de patrón cultural de la civilización planetaria, ¿implica esto que otros hombres y otras culturas no experimentaron de igual manera o *a su manera* –bajo su propia temporalidad peculiar– la forma misma del amor? Bergson distingue entre ‘razas superiores’ y ‘razas inferiores’, y entre ‘pueblos primitivos’ y ‘pueblos civilizados’. ¿No es posible pensar que estos hombres y pueblos ‘inferiores’ se hayan constituido en algún

Tiempo y amor, mientras que dejan ver cómo la obra de Bergson se endereza en una constante progresión que tiene su motor en una intuición metódica, subrayan el carácter abierto de la misma, carácter abierto que se expresa en la expectativa de *la reconducción de la ciencia moderna* y en lo que resulta el *optimismo* bergsoniano, constituyéndose como una invitación a promover una feliz satisfacción de la propia encrucijada vital en la que se sitúa el hombre moderno.

Las nociones de tiempo y amor ilustran cómo el método y el contenido de la doctrina de Bergson encuentra eco en la propia estructura discursiva de su obra, pues ésta en última instancia aparece como un proyecto que se hace en la medida que se despliega, pidiendo ser colmado y atravesado *al llamar* al hombre a llevar adelante la intensificación y la efectiva afirmación de su forma justo en tanto amor y libertad.

momento como un mixto no entre razón e intuición, sino entre magia e intuición, o en otras formas de conciencia que no conocemos pues —como deja ver Bergson— no todas las culturas se despliegan a la misma velocidad y sobre los mismos registros de experiencia-conciencia? Quizá ‘las razas inferiores’, al tener resuelta la atención a la vida, no cayeron como señala Bergson en la pereza y en una apatía crónica, sino que concentraron su energía vital y su esfuerzo creativo en un salto directo de la vida semi-instintiva a un viaje a las estrellas, sin la terrible pesadilla y la mediación que viene a dar lugar la eficacia tecnológica-esclavista de la modernidad en sus diversas presentaciones. ¿Acaso los pueblos primitivos no presentan suficientes expresiones y conocimientos artísticos, matemático-astronómicos, psicológicos y metafísicos, como para pensar en una humanidad tan humana como la de Occidente? ¿Acaso la noción de una ‘mágica psíquica o intuitiva’ que se sostiene en los mismos principios fisiológicos de los rituales dinonisiacos, refleja tan sólo una contradicción de términos?

En fin, pareciera que Bergson cae en un historicismo plano que deja de reconocer la forma peculiar de las culturas no-occidentales en aras del sostenimiento de una teleología que encuentra su principio en lo que él mismo llama el movimiento retrógrado de la verdad, el cual en última instancia no es más que una expresión de la función cinematográfica del pensamiento.

¿Bergson tiene derecho a hacer de los pueblos judío y griego las raíces de la única humanidad verdadera y de la única forma de vida capaz de divinizarse, cuando él mismo reconocería según la letra de sus planteamientos que en otras dimensiones y otros tiempos que se cruzan con los nuestros sin tocarse, podrían habitar otros cuerpo-conciencia que mirasen con la mirada creativa de la vida? ¿Acaso Occidente no es una pequeña flor en la propia pradera de la vida, al igual que otras culturas de las que no se tiene memoria y otras que nos miran como una civilización ahogada en la ignorancia y la propia oscuridad?

Bergson establece una filosofía que se articula gracias a una intuición que se afirma indefinidamente, dando lugar a un cuerpo teórico en el que los propios planteamientos que lo alimentan se suman y se resignifican entre sí, generando un discurso caracterizado por un crecimiento paulatino. La propia noción del yo como mixto y la serie de oposiciones entre la memoria pura y la memoria motriz, entre la intuición y la inteligencia, entre la moral abierta y la moral cerrada, etc., son formas que se interpenetran y que se determinan como resultado de una intuición que ahonda progresivamente sobre la forma del hombre y la duración, para impulsar un proceso conceptual que se expresa en la sucesión de textos en los que Bergson mismo ordena su pensamiento.

Como dijimos en el tercer capítulo de este trabajo en relación a la determinación de la intuición como método de la filosofía, Bergson aplica la intuición misma a su propia doctrina, de modo que ésta se desenvuelve planteando y salvando paulatinamente los problemas por los que nuestro autor traza las líneas sobre las que dibuja sus concepciones filosóficas medulares. La crítica a la psicofísica y al determinismo; a la ciencia moderna en su conjunto y a la filosofía racionalista; la crítica misma a la razón como fun-

Sin ahondar en este punto, creemos que Bergson presenta ciertos prejuicios en su perspectiva étnico-ontológica, pues se pliega sólo a los datos que le muestra una etnología como la de Levy-Bruhl, y no hace el esfuerzo por tener un conocimiento directo de otros pueblos y otras culturas para encontrar en ellas, con otro ropaje y otras modalidades expresivas, las propias bajezas y el amor sublime que hipnotizan y desgarran a Occidente.

De cualquier manera, a pesar de los excesos que se podrían derivar de un onto-etnocentrismo metafísico, Bergson recoge una serie de datos empíricos –la experiencia de los místicos cristianos, fundamentalmente– para establecer una concepción ético-ontológica que resulta acorde para la esfera de experiencia-conciencia que constituye la humanidad contemporánea, con la mayoría de sus pueblos ‘no-civilizados’ ya esclavizados, con la satisfacción de su impulso guerrero a partir del despliegue tecnológico, con una verdad plenamente mediatizada y socializada, y con el anhelo de libertad que la recorre y la voluntad creadora de hombres valientes que hacen el esfuerzo por construirse a sí mismos, estableciendo un pulso con los días en el que encuentran su dignificación.

Como decíamos, las nociones de tiempo y amor dan cuenta de la doctrina de Bergson como una concepción ética que busca llamar a los hombres a la actualización de su naturaleza creativa, pues es el carácter del hombre la preocupación principal que guía la reflexión filosófica de este autor.

ción cinematográfica; aparecen como el aspecto negativo de una intuición que se despliega disolviendo múltiples pseudoproblemas y pseudoconcepciones, dando lugar a una obra que se rebasa y se recupera constantemente a sí misma, afirmando su propia forma móvil.

Nociones como las de espacio, materia o duración por ejemplo, van cobrando significación y densidad sólo a medida que se afirma el propio movimiento que va de *El ensayo* a *Las dos fuentes de la moral y la religión*. La determinación misma del estatuto ontológico del hombre que en *El ensayo* se limita a una perspectiva psicológica, que se mantiene en estado virtual en *Materia y memoria* y que se actualiza en *La evolución creadora* y en *Las dos fuentes* en las figuras del *superhombre* (intuición como afirmación) y de la *conversión* (intuición como afirmación y religión) por la que lo real se gana como conciencia y libertad, es reflejo de la propia evolución doctrinal que presenta la filosofía de Bergson al fundarse en una intuición que le da a su obra la forma de un progreso sostenido. El movimiento que va de *El ensayo* a *Las fuentes*, pasando por *Materia y memoria* y *La evolución creadora*, es expresión de una intuición metódica que se afirma y se intensifica permanentemente, hasta desembocar por una suerte de espiral creativa en la concepción de una humanidad moderna que sostiene en vilo la completa actualización de su esencia divina. El carácter móvil de la obra de Bergson es resultado de una investigación filosófica que manifiesta el ejercicio metódico-creativo de la intuición, y no consecuencia de la explicitación deductiva o mecánica de una serie de principios lógicos que se pudiera traducir en el construcción de una obra sistemática.

Bergson da cuenta de la forma de su propia obra como un despliegue paulatino que da lugar una investigación que se levanta y se ensancha justo en la medida que la intuición misma penetra en la forma del yo y los objetos para tratar de brindar una imagen *precisa* de lo real. Bergson lleva a cabo una serie de comentarios sobre la forma de su obra como resultado de la aplicación metódica de la intuición, en los que a nuestro juicio se hace patente la forma del tiempo como coordenada que señala el progreso constante en el que la misma se articula.

La noción de tiempo no sólo señala la forma de la filosofía bergsoniana como una ontología de la conciencia-experiencia, sino también la forma misma de su obra como una movilidad y un crecimiento que en la propia intuición encuentran su motor interior.

Bergson hace algunos comentarios sobre su propia obra, que resultan ilustrativos al respecto:

Tensión, concentración, tales son las palabras por medio de las cuales caracterizábamos un método que requiere del espíritu, para cada nuevo problema, un esfuerzo completamente nuevo. No habríamos podido obtener jamás de nuestro libro *Materia y memoria*, que precedió a *La evolución creadora*, una verdadera doctrina de la evolución (no hubiese sido más que su apariencia); ni de nuestro *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* una teoría de las relaciones del alma y del cuerpo como la que expusimos a continuación en *Materia y memoria* (no habríamos tenido más que una construcción hipotética); ni de la pseudo-filosofía a la que estábamos sujetos antes de *Los datos inmediatos* —es decir de las nociones generales almacenadas en el lenguaje— las conclusiones sobre la duración y la vida interior que presentamos en el primer trabajo. Nuestra iniciación en el verdadero método filosófico data del día en que rechazábamos las soluciones verbales y encontramos en la vida interior un primer campo de experiencias. Todo progreso fue un agrandamiento de este campo. Extender lógicamente una conclusión, aplicarla a otros objetos sin haber ampliado realmente el círculo de sus investigaciones, es una inclinación natural al espíritu humano, pero a la cual no debemos ceder nunca. La filosofía se abandona a ella ingenuamente cuando es dialéctica pura, es decir, tentativa para construir una metafísica con los conocimientos rudimentarios que se encuentran almacenados en el lenguaje. Continúa haciéndolo cuando erige ciertas conclusiones sacadas de ciertos hechos en 'principios generales' aplicables al resto de las cosas. Contra esta manera de filosofar fue una protesta toda nuestra actividad filosófica. (PM, 'Del planteamiento de los problemas', 1329, 97)

El concepto de tiempo muestra que la obra de Bergson se constituye en una movilidad y en un proceso de maduración que se funda en el principio metodológico de la intuición. La obra bergsoniana no se determina como el desdoblamiento deductivo de una serie de principios lógicos que se destacaran justo de la categoría del espacio homogéneo, sino como un esfuerzo inventivo y creativo que en la intuición misma encuentra su principio. *El ensayo y Materia y memoria, La evolución creadora y Las dos fuen-*

tes, son obras abiertas por las que atraviesa una misma investigación que se ahonda y se amplía al ser orientada e impulsada por la intuición en tanto método de la filosofía.

La noción de tiempo ilustra cómo la obra de Bergson acoge y manifiesta el trabajo de una intuición que se afirma al actualizar el carácter virtual que guardan sus propias concepciones fundamentales: la duración, el yo como mixto, la libertad, la materia, el cuerpo como centro de acción, la doble determinación de la intuición etc., resultan concepciones que Bergson aborda recurrentemente y desenvuelve en el movimiento que va de *El ensayo* a *Las dos fuentes*, estableciendo un proceso creativo que a cada paso origina una perspectiva filosófica inédita y que culmina en la propia tesis del binomio vida-hombre como génesis de lo divino.

La obra de Bergson se realiza en un movimiento que como la propia duración, se constituye al rebasarse a sí mismo, al ir más allá de su propia forma, al levantarse en una temporalidad por la que hace actual aquello de sí que guarda una forma virtual. La doctrina de Bergson hace de las obras en las que se expresa momentos de un mismo proceso conceptual que en la propia intuición encuentra la fuente y la guía de su despliegue.

Ahora bien, como recién apuntamos, las nociones de tiempo y amor muestran que la obra de nuestro autor, a la vez que se constituye justamente en una movilidad impulsada por la intuición, presenta un carácter abierto que se resuelve en un *llamado* al ser humano, para invitarlo a hacer de la propia intuición o la forma misma del amor una *realidad vivida*, una realidad actual que satisficiera las exigencias ético-críticas que se desprenden de las concepciones del binomio vida-hombre como génesis de lo divino y del diagnóstico sobre la condición de la sociedad moderna.

La noción de amor hace patente que la obra bergsoniana se articula como una obra abierta, como una obra que no se contenta con su propia forma, sino que quiere y pide ser sobrepasada y superada por una intuición que *experimentara* y diera cuenta de una sociedad libre y justa, de una sociedad en la que el hombre expresara a fondo su esencia conciente y creativa.

Mientras que la noción de tiempo señala que la ontología de Bergson se constituye como una ontología de la conciencia-experiencia y su obra se hace posible gracias a una intuición que le da la forma de un progreso constante, la noción de amor deja ver que la filosofía misma de este autor presenta un carácter ético-crítico que justamente en la forma abierta de su propia obra y en el llamado en que desemboca, viene a encontrar un horizonte importante de expresión. La obra de Bergson muestra un carácter abierto, pues invita al hombre a ganar su completa humanidad a través del desenvolvimiento y la confirmación de los propios planteamientos ético-críticos y ético-ontológicos que Bergson mismo cultiva a lo largo de su filosofía.

Diversos aspectos relativos a la crítica y a la reorientación del despliegue de la ciencia moderna, a la existencia de la experiencia mística, y a lo que resultan *la llamada del héroe* y el *optimismo bergsoniano*, resultan los fundamentos que nos han llevado a estas consideraciones.

Bergson realiza una crítica a la ciencia moderna que desemboca en la concepción de una 'ciencia psíquica' que, como hemos apuntado en el cuarto capítulo de este trabajo, podría abocarse a estudiar no la materia en tanto extensión, sino una serie de fenómenos relativos a la memoria pura que en la forma misma de la duración como intensidad inextensiva, tienen su estructura principal.

Según Bergson la ciencia moderna, debido a los reclamos que lanza el proceso adaptativo, se ha volcado sobre la pura extensión haciendo a un lado diversos fenómenos como la telepatía, la telequinesia, etc., que ponen de manifiesto la existencia de un alma puramente inextensiva, que es donde radica el ámbito en el que la humanidad podría ganar la plena afirmación de su forma.

El análisis de los ritos eleusinos y dionisiacos; la concepción del amor y la emoción creadora como manifestaciones de una memoria pura independiente de la memoria motriz y de la atención a la vida; el estudio de los fenómenos paranormales y de la propia intuición; resultan elementos que conducen a Bergson a cultivar una reorientación del conocimiento cientí-

fico, para dar lugar a una ‘ciencia psíquica’ que, al vislumbrar la forma del alma inmortal y el ‘más allá’ que ésta tiene por patria y reino de plenificación, podría jalonar al hombre a hacer el esfuerzo por construirse a sí mismo y alcanzar la completa expresión de su esencia.

Bergson considera que la ciencia moderna, pasados tres siglos de estudiar a la materia bajo la categoría del espacio homogéneo, debería comenzar a estudiar la forma misma del espíritu, constituyéndose así en una ‘ciencia psíquica’ que señalara los derroteros a través de los cuales el hombre liberara su conciencia de la atención a la vida, y abriera *las puertas de la percepción*.

En *Las dos fuentes* Bergson apunta al respecto:

En efecto, hemos visto cómo el talento para la invención, con la ayuda de la ciencia, ha puesto a disposición del hombre energías insospechadas. Se trataba de energías físico-químicas y de una ciencia que tenía por objeto a la materia. Pero ¿y el espíritu? ¿Se ha profundizado científicamente tanto como se habría podido? ¿Se sabe acaso lo que tal profundización podría dar de sí? La ciencia, por lo pronto, se ha aplicado a la materia; durante tres siglos no ha tenido otro objeto e incluso hoy día, cuando no se añade a la palabra ningún calificativo, se sobreentiende que se habla de la ciencia de la materia. (DF, 1241, 333)

Más adelante señala:

El cuerpo es un filtro o una pantalla, como se quiera. Mantiene en estado virtual todo aquello que, al actualizarse, podría entorpecer la acción. Nos ayuda a ver delante de nosotros, en interés de lo que tenemos que hacer; en cambio, nos impide mirar a derecha a izquierda por mero placer. Cosecha para nosotros una vida psicológica real en el campo inmenso del sueño. Dicho brevemente, nuestro cerebro no es un creador ni un conservador de nuestra representación; simplemente la limita para hacerla activa. Es el órgano de la *atención a la vida*. Pero de ello se sigue que debe haber, ya sea en el cuerpo o en la conciencia limitada por él, dispositivos especiales cuya función es desterrar de la percepción humana los objetos que están sustraídos por naturaleza a la acción del hombre. Si estos mecanismos se estropean, la puerta que mantenían cerrada se entreabre y entonces entre algo de un ‘de afuera’ que es acaso un ‘más allá’. De estas percepciones anormales es de lo que se ocupa la ‘ciencia psíquica’ [...]. (DF, 1243, 335)

Para Bergson la ciencia moderna, al supeditar su despliegue a las exigencias propias de la adaptación, ha caído en un movimiento repetitivo que le impide servir de soporte a una investigación psicológico-ontológica que allanara el camino por el cual el hombre reconociera e hiciera efectiva la conciencia actual y el carácter inextenso que su esencia supone. La ciencia moderna según nuestro autor, es una ciencia de la materia a disposición del cuerpo como centro de acción y de la inteligencia en tanto instinto virtual. Ésta debe convertirse en una 'ciencia psíquica' que muestre al hombre la forma de su naturaleza profunda, y lo invite a llevar a cabo la efectiva manifestación de la misma, para superar su naturaleza como mixto y su doblegamiento ante las exigencias del deber moral. Como decíamos, la telepatía, la telequinesia, en fin, las diferentes formas en las que se manifiesta la intuición una vez que ha derribado los condicionamientos perceptivo-cognoscitivos de la memoria motriz y de la atención a la vida, son objeto de una 'ciencia psíquica' que podría revertir la intencionalidad adaptativa de la ciencia moderna, llamando así al hombre a ejercitar una voluntad y una memoria pura donde radica la cabal afirmación de su yo como amor.

Para Bergson la ciencia psíquica es la coronación de la ciencia moderna, en tanto ésta colocaría el despliegue de la función racional no al servicio del cuerpo como centro de acción, sino justo a disposición de una intuición que al apoyarse en ésta podría ampliar y prolongar su forma.

En este sentido, apunta Bergson, la mística y la 'ciencia psíquica' serían capaces de conjugarse para crear una certeza intuitiva en la que el hombre mismo reconociera la forma de su yo como una emoción creadora que es radicalmente diferente de las afecciones propias de la memoria motriz. Bergson quisiera ver nutrida su concepción de la intuición como principio de una ontología experimental con la doble vertiente cognoscitiva que representan la 'ciencia psíquica' y la intuición mística, de modo que ésta obtuviera los datos suficientes para enarbolar una serie de verdades metafísicas que mostrarán al hombre los senderos y *la terra incógnita* sobre los cuales pudiera recoger la completa promoción de su naturaleza amorosa.

Mística y 'ciencia psíquica' según Bergson se podrían alimentar mutua e indefinidamente, generando un cuerpo de experiencias y verdades vividas que se determinaran como una invitación para que el hombre se constituyera afirmando y siendo en la esencia divina:

De esta profundización experimental deduciremos la posibilidad e incluso la probabilidad de una supervivencia del alma, ya que habremos observado y casi tocado con los dedos, desde aquí abajo, algo de su independencia respecto al cuerpo. Éste no será más que uno de los aspectos de esa independencia; nuestra información sobre las condiciones de la supervivencia, y en particular sobre su duración seguirá siendo muy incompleta. ¿Es sólo por un tiempo? ¿Es para siempre? Pero, al menos, habremos encontrado un punto sobre el que la experiencia tiene influencia, y llegará a ser posible una afirmación indiscutible, así como un progreso eventual de nuestro conocimiento. Todo esto por lo que se refiere a lo que podríamos llamar la experiencia de aquí abajo. Transportémonos ahora a lo alto; tendremos una experiencia de otro género, la intuición mística, que sería una participación en la esencia divina. Ahora bien, ¿se unen estas dos experiencias? La supervivencia que parece estar asegurada a todas las almas por el hecho de que, aquí abajo, una buena parte de su actividad es independiente del cuerpo, ¿se confunde con esa otra supervivencia en la que vienen, aquí abajo, a insertarse las almas privilegiadas? Sólo una prolongación y una profundización de las dos experiencias nos lo dirá: entre tanto, el problema debe seguir abierto. Pero ya es algo haber obtenido, en algunos puntos esenciales, un resultado de una probabilidad capaz de transformarse en certeza, y, para todo lo demás, para el conocimiento del alma y su destino, la posibilidad de un progreso sin fin. (DF, 1199, 280)

La 'ciencia psíquica' y la experiencia mística podrían aparecer según Bergson como el recuadro en el cual ubicar y generar una gama de experiencias que apuntaran a dotar de certeza empírica a la noción de un alma inmortal en la que el amor divino encuentra el principio de su actualización. Bergson realiza una crítica a la ciencia moderna gracias a la cual cosecha la concepción de una 'ciencia psíquica' que al acoplarse con la intuición mística como máxima expresión de una ontología experimental, podría dar a luz una serie de verdades metafísico-empíricas que ofrecieran al hombre la certeza de su forma como detonante de la plenificación de la vida.

Bergson prolonga las cauciones crítico-metodológicas que vertebran su filosofía del análisis de la ciencia moderna y de la intuición como método de una ontología experimental, para auspiciar el proyecto de una 'ciencia psíquica' que al emparejarse al análisis mismo de la experiencia mística, arrastrara al hombre ha satisfacer la forma-cualidad del binomio vida-hombre como génesis de lo divino: la filosofía de Bergson, al concentrar en *Las dos fuentes* la determinación de la intuición como método de la filosofía y la crítica a la ciencia moderna que desarrolla a lo largo de sus obras precedentes, pide ser rebasada por una ciencia al servicio de la intuición que brindara a su doctrina el cumplimiento de sus propias exigencias éticas.

La concepción de la 'ciencia psíquica' como culminación de la ciencia moderna, pone en evidencia que la filosofía misma de Bergson quiere ser superada justamente por una intuición que contribuya a experimentar y a hacer actual la forma misma del amor. *Las dos fuentes* ciertamente prolonga y corona el desarrollo conceptual que va de *El ensayo* a *La evolución creadora* y, sin embargo, integra un proyecto por cumplir, un umbral por atravesar –la transformación de la ciencia moderna en 'ciencia psíquica'– por el cual llama a la humanidad tecnificada y moderna a dar una cabal desenvolvimiento a las leyes de la dicotomía y del doble frenesí. La concepción de la 'ciencia psíquica' como reforma de la ciencia moderna, y la determinación de la experiencia mística como brújula fundamental del desarrollo de la misma, hace patente que la obra de Bergson se constituye como una obra abierta, como una obra que reclama ver prolongada su forma en la actualización de una libertad que se manifiesta como amor y generosidad.

El amor es en la filosofía de Bergson un término que aunque resulta el vértice en el que se intersectan sus concepciones ontológicas, antropológicas, epistemológicas, etc., guarda un carácter virtual que se hace manifiesto en la estructura abierta de su obra, estructura que enmarca y refuerza justamente la dimensión ético-crítica que guardan sus propias tesis capitales y el diagnóstico sobre la condición de la humanidad moderna.

En este contexto, *la llamada del héroe* es otro aspecto que como la 'ciencia psíquica', viene a reflejar el carácter del amor como una forma vir-

tual y a subrayar la estructura abierta de la obra de Bergson en tanto horizonte que expresa precisamente sus propias concepciones ético-críticas.

La llamada del héroe —del místico o superhombre— podría llevar a la humanidad moderna a colocar el despliegue tecnológico producto de la razón a disposición de la forma comunicativa del amor, dando un completo cumplimiento a las mencionadas leyes de la dicotomía y del doble frenesí. El héroe o superhombre desde la perspectiva de nuestro autor, se podría constituir como una frecuencia de emoción o una intensidad amorosa que simpatizara con el registro de conciencia-experiencia en el que se constituye la humanidad moderna, para llevarla a hacer un uso generoso de la capacidad constructiva de la inteligencia. Bergson ve en el místico la expresión de un amor que jalaría a la humanidad tecnificada más allá de su forma actual, para dar lugar a una sociedad creativa fundada en la alegría y la justicia absoluta.

La concepción de la llamada del héroe, al igual que la 'ciencia psíquica', constituye una mirada genética que encara la cultura moderna no sólo desde su forma presente, sino *futura*, constituyendo un soporte que apuntala las propias exigencias ético-críticas bergsonianas.

El progreso evolutivo que se describe en el movimiento que va de *Materia y memoria* a *La evolución creadora*, y que desemboca en *Las dos fuentes* en la determinación de la forma actual de la vida en un hombre que es un mixto entre intuición e inteligencia, según nuestro autor podría verse superado interiormente por la llamada de un héroe que convidara a la humanidad a promover el efectivo vínculo creativo con su principio vital:

Un cuerpo que implicaba inteligencia fabricadora, con una franja de intuición a su alrededor, era lo más completo que fue capaz de hacer la naturaleza. Tal era el cuerpo humano y ahí se detenía la evolución de la vida. Pero he aquí que la inteligencia, elevando la fabricación de sus instrumentos a un grado de complicación y perfección que la naturaleza (tan inepta para la construcción mecánica) ni siquiera había previsto, vertiendo en esas máquinas reservas de energía en que la naturaleza (tan ignorante de la economía) ni siquiera había pensado, nos ha dotado de potencias al lado de las cuales apenas cuenta nada la de nuestro cuerpo; éstas serán ilimitadas cuando la ciencia sea capaz de liberar la fuerza que representa, condensada, la menor partícula de materia ponderable. El obstáculo material casi estará vencido. Mañana

la vía estará libre en la misma dirección del soplo que la había conducido a la vida hasta el punto en el que hubo de detenerse. Viene entonces la llamada del héroe. No todos le seguiremos, pero todos sentiremos que deberíamos seguirlo y conoceremos el camino, que ampliaremos si pasamos por él. Al mismo tiempo, se aclarará para toda la filosofía el misterio de la obligación suprema: se había emprendido un viaje que fue necesario interrumpir; reanudado el camino, no se hace otra cosa que querer todavía lo que se quería ya. Siempre es la parada lo que requiere una explicación, y no el movimiento. (DF, 1241, 332)

Bergson, a través de la concepción de la emergencia de un superhombre que reconduciera el despliegue de la sociedad moderna hacia la vivencia del amor como caridad, subraya el carácter ético-crítico que implican sus planteamientos ontológicos y socio-antropológicos fundamentales. Este autor, al enfrentar a la humanidad con la forma de un superhombre que la invitara a vivir la forma del amor, da realce a la exigencia ético-crítica que se deriva de su diagnóstico sobre la condición de la propia sociedad moderna: el hombre es el momento de inflexión en el que se actualiza la divinización de la vida, y sin embargo, por la relajación en la que mantiene a su voluntad, tiene el reto de precipitar dicha divinización.

El ensayo, Materia y memoria, La evolución creadora y Las dos fuentes, promueven un proceso conceptual que al resolverse en la doble concepción de la 'ciencia psíquica' y la llamada del héroe, conforman una obra abierta que expresa el sentido ético-crítico que se deriva del diagnóstico sobre la condición enajenada de la humanidad contemporánea: la obra bergsoniana no se conforma con mostrar el estado presente del hombre moderno, sino que quiere ir más allá de sí misma, y vivir y dar cuenta de la forma misma del amor. El carácter abierto de la obra de Bergson subraya la dimensión ético-críticas que guardan sus propias tesis ontológicas y antropológicas fundamentales, pues llama al hombre a experimentar su forma como una emoción creadora que, como ya hemos señalado, se resuelve en un amor sobreabundante y participativo.

En el marco de estos planteamientos, el optimismo aparece quizá como el signo más palpable por el que es posible reconocer en la filosofía de Bergson una doctrina que quiere ser sobrepasada por la propia experiencia

del amor, de modo que viera colmadas justo las expectativas ético-ontológicas derivadas de la determinación del hombre como ser libre y como la propia *conversión* en la que la vida gana su divinización. El optimismo refleja el perfil intelectual y existencial de la filosofía de Bergson, pues condensa la doble conquista hacia delante que reclaman su propia doctrina y la obra misma en la que ésta se articula.

La filosofía de Bergson se presenta como una filosofía optimista, pues aunque reconoce que el hombre vacila ante la completa actualización de su esencia, considera que el propio poder amoroso de la vida es su naturaleza profunda y confía en que éste, justo por un esfuerzo de voluntad, no hará sino llevarlo hacia su completa expresión.

Bergson asume los hechos del dolor, de la guerra y de la esclavitud, de la propia enajenación que atormentan al hombre. Bergson no es un autor que cierre los ojos ante los terribles males que consumen a la humanidad y declara que el hombre mismo se constituye en un horizonte de conciencia en el que el pleno contacto con su principio divino se encuentra oscurecido, de modo que padece una finitud que lo reduce a la experiencia de un mero pliegue contingente que se ve negado justo por el ímpetu creativo de la duración. Sin embargo, este autor señala que el dolor mismo y todos los males que se derivan de la determinación del hombre bajo la forma del instinto virtual, aunque tienen una existencia positiva y una influencia insoslayable en la edificación de su carácter, no son más que *el revés* del propio impulso simple y amoroso en el que la vida se afirma como tal. Para Bergson la vida misma es amor, aunque el hombre tenga una representación o una vivencia de ésta preñada de dolor e insatisfacción.

El llamado de los místicos que invitan al hombre a vincularse y a afirmar el impulso amoroso de lo real, y el hecho de que el común de los hombres prefieran el esfuerzo por perseverar en el ser, a dejarse avasallar por el dolor y los horrores de la propia existencia, son según Bergson datos empíricos en los que se manifiesta la forma misma de la vida que hace de la finitud humana un momento del impulso continuo y el soplo indivisible en el que busca desplegar su forma amorosa. La filosofía bergsoniana es

optimista, pues señala que la densidad ontológica que pueda tener toda experiencia-conciencia articulada en la forma de la inteligencia como instinto virtual, es sólo un destello efímero –como un mal pensamiento– del esfuerzo evolutivo y creativo por el que la vida vence su forma como materia y tiende a hacer manifiesta su dimensión fundamental precisamente como amor, gozo y generosidad.

Bergson ciñe su doctrina a la perspectiva del optimismo, pues le parece que el hombre presentará la indeterminación y la tensión suficiente para hacer de su vida el esfuerzo por el que la vida misma ganará su plenificación:

Del mismo modo, el gesto que da origen a la especie humana o, hablando en términos generales, a los objetos de amor del Creador, podrían muy bien exigir condiciones que a su vez exigen otras condiciones que acarrearían progresivamente una infinidad de otras condiciones. Es imposible pensar en esta multiplicidad sin sentir vértigo, pero en realidad no se trata más que del revés de algo indivisible [...]. Ésta será nuestra conclusión. Atribuyendo ese lugar al hombre y semejante significación a la vida, parecerá una conclusión optimista. Independientemente surge el espectáculo de los sufrimientos que llenan el dominio de la vida, desde el grado de conciencia más bajo hasta el hombre [...]. No, el sufrimiento es una terrible realidad y es de un optimismo insostenible el definir *a priori* el mal, aun reducido a lo que es efectivamente, como un bien menor. Pero hay un optimismo empírico, que consiste simplemente en comprobar dos hechos: en primer lugar, que la humanidad considera que la vida es buena en su conjunto, ya que se aferra a ella; en segundo lugar, que existe una alegría sin mezclas, situada más allá del placer y la pena, que es el estado de alma definitivo del místico. En este doble sentido, y desde este doble punto de vista, se impone el optimismo, sin que el filósofo tenga que defender la causa de Dios. ¿Se dirá que si la vida es buena en su conjunto, hubiera sido, sin embargo, mejor sin el sufrimiento, y que el sufrimiento es algo que no ha podido ser querido por un Dios de amor? Pero es que nada demuestra que el sufrimiento haya sido querido. Dijimos que lo que aparece de un lado como una inmensa multiplicidad de cosas, entre las cuales está, desde luego, el sufrimiento, puede presentarse desde otro lado como un acto indivisible, de suerte que eliminar una parte equivale a suprimir el todo. (DE, 1196, 276-277)

Bergson anuda las concepciones ontológico-experimentales de la forma amorosa de la vida, de la experiencia mística y del afán de vivir del común de los hombres, para acuñar un optimismo que enmarca el sentido de

una ética de la acción amorosa por la que el hombre podría dar completa actualización a su forma. Bergson apela a la concepción del carácter simple, creativo y amoroso de la duración, y a la evidencia moral que representan los místicos y los hombres que hacen el esfuerzo por permanecer en el ser, para forjar un optimismo desde el cual afirma la dimensión ética que encierra la concepción del binomio vida-hombre como génesis de lo divino. Bergson, en el movimiento que va de *El ensayo* a *Las dos fuentes*, da vuelo a una doctrina ético-ontológico optimista en la que el hombre podría responder felizmente al desafío de transpasarse a sí mismo y alcanzar la promoción de su completa humanidad.

Las nociones de tiempo y amor, a la vez que muestran cómo la filosofía de Bergson se constituye como una ontología de la conciencia-experiencia y se funda en el progreso sostenido que supone el ejercicio crítico-metódico de la intuición; hacen patente que ésta se expresa en una obra abierta por la que enmarca sus propias concepciones ético-críticas capitales. La obra de Bergson es una obra abierta, pues exhorta al hombre a cruzarla, para ver cabalmente actualizada la propia tesis del binomio vida-hombre como génesis de lo divino que se traza justo en el tránsito que va de *El ensayo* a *Las dos fuentes de la moral y la religión*.

Tiempo y amor son conceptos que muestran el progreso y el perfil abierto de la obra de Bergson. Este perfil abierto, precisamente en las consideraciones sobre la 'ciencia psíquica', la mística y el optimismo que se dibujan en *Las dos fuentes*, se constituye como un llamado o un horizonte que pide ser atravesado y superado, para ver cumplidas las propias reflexiones éticas que animan el pensamiento bergsoniano. Así, la filosofía de Bergson, al mostrar la condición de la humanidad contemporánea y sin embargo querer se sobrepasada, aparece como una obra que emplaza al lector a leer su propio presente, a leer su rostro mismo descifrando su propio mirar, de modo que se reconozca como una mueca torcida, —justo como una mirada moderna que no ve más que su propio vacío— y encuentre el coraje para ir más allá de sí mismo, perdiéndose y ganándose justo en su propia capacidad de amar.

La nociones de tiempo y amor dejan ver en la filosofía de Bergson camino que se camina y canto alegre que quiere ser cantado, haciendo del discurso oráculo y palabra viva que enseña al hombre su destino, o al menos algunos de los senderos olvidados de su corazón. Tiempo y amor aparecen como coordenadas dobles que iluminan cómo el contenido y el registro expresivo del pensamiento bergsoniano, se constituyen como un llamado o una vibración creativa que invita al hombre que simpatiza con ella a cultivar su propio carácter, y a dar luz a un yo profundo que es vida, libre albedrío y generosidad.

Bibliografía

Libros de Bergson

Bergson Henri, *Oeuvres*, PUF, París, 1991:

Essai sur les donnés immédiates de la consciencie,

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.

Bergson Henri, *Mélanges*, PUF, París, 1972:

L'idée de lieu chez Aristote,

Durée et simultanéité,

Correspondance Pieces diverses,

Documents.

Libros sobre Bergson

- Adolphe, Lydie, *La dialectique des images chez Bergson*, PUF, Paris, 1951.
- Azula García, María del Carmen, *La Experiencia en Bergson*, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Reprografía, Madrid, 1981.
- Bachelard, G., *La dialectique de la durée*, PUF, Paris, 1990.
- Ballesteros Álvarez, José Manuel, *La intuición y la crítica del pensamiento conceptual en Bergson*, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Reprografía, Madrid, 1990.
- Barlow, Michel, *El pensamiento de Bergson*, FCE, México, D. F., 1968.
- Barthélemy-Madaule, Madeleine, *Bergson*, PUF, Paris, 1968.
- _____ *Bergson adversaire de Kant*, PUF, Paris, 1966.
- Cariou, Marie, *Bergson et le fait mystique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1976.
- _____ *L'atomisme. Trois essais: Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrece*, Aubier-Montaigne, Paris, 1978.
- _____ *Lectures bergsoniennes*, PUF, Paris, 1990.
- _____ *Bergson et Bachelard*, PUF, Paris, 1995.
- Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
- _____ *La imagen-movimiento*, Paidós, Barcelona, 1994.
- _____ *La imagen-tiempo*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Delhomme, Jeance, *Nietzsche et Bergson*, Deuxtemp Tierce, Paris, 1992.
- Fressin, Augustin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1967.
- Fenart, Michel, *Les assertions bergsoniennes*, Vrin, Paris, 1936.
- García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, Residencia de Estudiantes, Madrid, 1917.
- Gillies, Mary A., *Henri Bergson and british Modernism*, McGill-Queen's University Press, Canada, 1996.

- Gilson, Bernard, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Vrin, Paris, 1985.
- _____*La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Vrin, Paris, 1992.
- Giroux L., *Durée pure et temporalité. Bergson et Heidegger*, Bellarmin, Montréal, 1971.
- González Bedoya, Jesús, *Teoría del hombre en Bergson*, Autor-Editor, Madrid, 1976.
- Gouhier, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, Paris, 1990.
- _____*Bergson et le Christ des Évangiles*, Vrin, Paris, 1999.
- Grimaldi, N., *Le desir et le temps*, PUF, Paris, 1971.
- Gunter, P-A-Y., *Bergson and Sartre: the Rise of french Existentialism in the Crisis in Modernism*, Burwick, Frederick (ed), Cambridge-Univ-Pr, New York, 1992.
- _____*Henri Bergson in Founders of Constructive Postmodern Philosophy*, Griffin, David Ray (et al.), Suny-Pr, Albany, 1993.
- Heidsieck., F., *Henri Bergson et la notion d'espace*, PUF, Paris, 1961.
- Herman, Daniel J., *The philosophy of Henri Bergson*, University Press of America, Washington, D. C., 1980.
- Izuzquiza I., *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1986.
- Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, PUF, Paris, 1959.
- Kolakowsky, Leszek, *Bergson*, Oxford Univ. Press, NY, 1985.
- Kremer-Marietti, Angèle, *Les Formes du mouvement chez Bergson*, Vrin, Paris, 1953.
- Lattre A., *Bergson, une ontologie de la perplexité*, PUF, Paris, 1990.
- Lacey, A. R., *Bergson*, Routledge, New York, 1993.
- Le Roy, Eduardo, *Bergson*, Labor, Barcelona, 1928.
- Levesque, Georges, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona, 1975.

- Lombard, Jean, *Bergson: création et éducation*, L'Harmattan, Paris, 1977.
- Manganelli, Maria, *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia, Facoltà di Magistero dell'Università di Genova, 30. Marzorati Ed. Milano, 1981.
- Marie, Charles P., *De Bergson à Bachelard: essai de poétique essentialiste*, Ed. Universitaires de Dijon, Dijon, 1995.
- Maritain Jacques, *Bergsonian philosophy and thomism*, vol. 1, University of Notre Dame Press., Paris, (Date Not Set).
- Merleau-Ponty, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Brain et Bergson*, Vrin, Paris, 1978.
- Meyer, Françoise, *Bergson*, Bordas, Paris, 1985.
- Moore, F. C., *Bergson: Thinking Backwards*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Moutsopoulos, E., *La critique du platonisme chez Bergson*, Athènes, 1980.
- Mullarkey, John, *Bergson and philosophy: an introduction*, University of Notre Dame Press, Paris, 2000.
- Mourral, Isabelle, *Premières leçons sur la conscience et la vie de Bergson*, PUF, Paris, 1977.
- Nzenge, H. G., *Intelligence et guerres. Essai sur la philosophie politique de Bergson. Approche analytique et descriptive*, University Nationale du Zaïre, Lubumbashi, 1985.
- Peres, André, *Le rire, Bergson*, Ellipses-Marketing, Paris, 1988.
- Pessina, Adriano, *Introduzione a Bergson*, Laterza, Bari, 1994.
- _____, *Il tempo della coscienza*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1988.
- _____, *Il tempo della coscienza Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano, 1988.
- Philolenko, Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Éditions du Cerf, Paris, 1994.

- Pilkington, Anthonio Eduard, *Bergson and his influence: a reassessment*, London, NY, 1976.
- Poulet, Georges, *De Bergson à nos jours*, PUF, Paris, 1990.
- Quintanilla, Luis, *Bergsonismo y política*, FCE, México, D. F., 1953.
- Revilla Guzmán, Carmen Gloria, *Conciencia y subjetividad en H. Bergson*, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Reprografía, Madrid, 1985.
- Ricot, Jacques, *Leçon sur la perception du changement de Bergson*, PUF, Paris, 1988.
- Robinet, A., *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Seghers, Paris, 1965.
- Rolland, E., *La finalité morale dans le bergsonisme*, Beauchesne, Paris, 1937.
- Ruiz Sánchez, Antonio, *Henri Bergson y su revolución metodológica*, Monte de Piedad y Caja de ahorros (Colección mayor), Córdoba, 1987.
- Sánchez Rey, María del Carmen, *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989.
- Schumann, Maurice, *Bergson ou le retour de Dieu*, Flammarion, Paris, 1995.
- Schwartz, Sanford, *Bergson and the Politics of Vitalism in the Crisis in Modernism*, Frederick Burwick (ed), Cambridge-Univ-Pr, New York, 1992.
- Soulez, Philippe, *Bergson politique*, PUF, Paris, 1990.
- Taroni, Paolo, *Tempo e Intuizione: Alle origini dello slancio vitale nel pensiero di Henri Bergson*, Ed-Coop-Lib-Inform, Ravenna, 1993.
- Trotignon, Pierre, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, PUF, Paris, 1968.
- Tsukada, Sumiyo, *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, Peeters, Louvain (Belgique), 1995.
- Tumbiolo, E., *Bergson e il problema dell'intellettuale*, Stampatori Tipolitografi Associati, Palermo, 1986.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson*, PUF, Paris, 1991.
- _____ *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, Paris, 1999.
- Worms, Frédéric, *L'âme et le corps, Bergson*, Hatier, Paris, 1992.
- _____ *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, Paris, 1977.

Artículos en revistas de filosofía

- Alonso Gonzáles, Andrés, "La intuición, nueva fuente de conocimiento según H. Bergson", *Studium*, 1986, 26 (1), 105-130.
- _____, "La vía intuitiva y la evolución del hombre hacia la experiencia mística de Dios", *Studium*, 1986 (2), 289-314.
- _____, "Las vías del tomismo. Comparación crítica con el evolucionismo de Bergson y Whitehead", *Studium*, 1987 (27), 313-58.
- Barbaras, R., "Le tournant de l'expérience: Merleau-Ponty et Bergson", *Philosophie*, Paris, 1984 (54), 33-59.
- Boudot, M., "L'espace selon Bergson", *Rev. Méta. Morale*, 1980 (85), 332-56.
- Breur, Roland, "Bergson, Duration and Singularity", *Tijdschrift-voor-Filosofie*, 1996, 58 (3), 439-460.
- Brougham, Richard L., "Ontological Hermeneutics: An Overlooked Bergsonian Perspective", *Process-Studies*, 1993, 22 (1), 37-41.
- Camón Azar, H., "El espacio de Bergson", *Tercer programa*, 1973 (20), 13-26.
- Campanale, Domenico, "Diritto, Giustizia e amore (Bergson)", *Meta*, 1993, 15 (2), 289-295.
- Canivet, Michel, "Le rire et le bon sens", *Revue Philosophique de Louvain*, 1988 (86), 354-377.
- Carranza, Cristian-Golcher, "Bergson: metafísica del arte", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1985 (23), 83-89.
- Catañares, Wenceslao, "El cine: teoría del movimiento y del tiempo", *Revista de Occidente*, 1987, 76 (9), 142-148.
- Cote, Antoine, "La question du néant en métaphysique: Henri Bergson et la critique de Jacques Maritain", *Revue-de-Theologie-et-de-Philosophie*, 1998, 130 (1), 21-36.
- Curtis, J. M., "Bergson and Russian formalism", *Comparative literature*, 1976, 28 (2), 109-21.

- De Carlos, F., "L'antropología filosófica de Henri Bergson", *Studi etno-antropologici e sociologici*, 1998 (26), 51-58.
- Devaux, A., "Bergson aujourd'hui", *Filos. Oggi*, 1980 (3), 189-3.
- Douglass, Paul, "Deleuze and the Endurance of Bergson", *Thought*, 1992, 67 (264), 47-61.
- Elosegui Itxaso, María, "La simpatía y la solidaridad: una confrontación entre Bergson y Schopenhauer", en *Pensamiento*, 1989, 45 (177), 77-86.
- _____, "El superhombre en Nietzsche y el 'surhomme' en Bergson", en *El hombre. Inmanencia y trascendencia, I-II Actas de XXV reunión filosófica de la Universidad de Navarra*, 831-844.
- _____, "La dialéctica del deseo como realización de la identidad en Henri Bergson", *Themata*, 1989, 54-50.
- Escribar Wicks, Ana, "Crisis moral contemporánea. Sus causas. Análisis y diagnóstico, basados en las tesis bergsonianas", *Rev. Filos.*, Chile, 1979 (1), 67-99.
- Espinoza, M., "Bergson, las matemáticas y el devenir", *Themata*, 1996 (17), 223-243.
- Étienne, Jacques, "Bergson et l'idée de causalité", *Revue Philosophique de Louvain*, 1989, 87 (76), 589-611.
- Ferrater Santos, Urbano, "El elán vital como acción creadora y como conocimiento en Bergson", *Est. Filos.*, 1989, (38) 108, 359-374.
- Gabaude, Jean Marc, "Opposition de Bergson a *La critique de la raison pure*", *Kairos*, 1990, 1.
- Gentile, L., "Origine, funzione e natura del linguaggio nella filosofia de H. Bergson", *Aquinas*, 1977 (20), 415-28.
- Goisis, Giuseppe, "Tempo e durata: il contributo dell' 'Essai sur le Données Immediates, di H. Bergson", *Il tempo in questione: paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Ruggiu, Luigi (ed), Guerini, Milano, 1997.
- González-Recio, J. Luis, "La doble naturaleza de la naturaleza y la cultura de las dos culturas", *Revista de Filosofía*, 1998, 11 (19) 55-95.
- Goss, Maxwell J., "Henri Bergson and the problem of objectivity", *Proceedings of the Heraclitean Society*, 1977 (18), 99-103.

- Gouhier, Henri, "Introduction", a *Henri Bergson, Oeuvres*, Edition du Centenaire, PUF, Paris, 1959.
- Goyard-Fabre, Simone, "Bachelard et Bergson: deux grandes penseés", *Gaston Bachelard*, Univ. of Ottawa, Ottawa, 1987, 93-107.
- Gross, David, "Bergson, Proust and the revaluation of memory", *International-Philosophical-Quarterly*, 1985 (25), 369-380.
- Hahn, G., "Instante y duración. Polémica entre Bachelard y Bergson", *Stromata*, 1981.
- Herman, Daniel J., "La fenomenología de la intensidad", *Revue Internationale de Philosophie*, 1991, 122-129.
- Howe, Lawrence W., "Ravaisson's Legacy to Bergson", *Southwest-Philosophy-Review*, 1995, 11 (2), 121-130.
- _____, "The process of endosmosis in the bergsonianan critique", *Moder-Schoolman*, 1987 (65), 29-45.
- _____, "Unmasking Bergson's Idealism", *Southwest-Philosophical-Studies*, 1993 (15), 43-50.
- Hurley, P. J., "Bergson and Whitehead on freedom", *Proc. Amer. Cathol. Philos. Assoc.*, 1976 (50), 107-17.
- Johaud, M., "Bergson et la création de soi pour soi", *Ét Philos*, 1992 (2), 195-415.
- Kremer-Marietti, Angéle, "Physique et métaphysique du rythme comme mimesis", *Revue Internationale de Philosophie*, 1991, 137-150.
- Labarriere, J. L., Pernot Camille, Besnier Bernard (compil.), "Fonction Fabulatrice, mysticisme et science psychique chez Bergson", *Ouvrage hors collection de cahiers de Fontenay*, 1993, 377-388.
- Lafrance, Guy, "La liberte et la vie chez Bergson", *Revue Internationale de Philosophie*, 1991, 130-136.
- Lahav, Ran, "Bergson and the Hegemony of Language", *Southern Journal of Philosophy*, 1990, 28 (3), 329-342.
- Lazar H., Dazet, "Proust et Bergson", *Chronique*, Institut Catholique de Toulouse, 1997 (3), 55-66.

- Lecat, Jean Marc, "L'intuition á la épreuve de l'intelligencie chez Bergson", *Ens. Philos*, 1993-1994, 45 (1), 21-34.
- Lechat J., "H. Bergson, ou la réalite du devenir", *L'enseignement philosophique*, 1994, 45 (1), 21-34.
- Lorand, Ruth, "Bergson's Concept of Order", *Journal of the History of Philosophy*, 1992, 30 (4), 579-595.
- Lutzow, T. H., "The Structure of the free act in Bergson", *Process Stud*, 1977 (7), 73-89.
- Magnard, Pierre, "Bergson intérprete de Plotin", in *Naissance de une philosophie*, PUF, Paris, 1990, 111-119.
- Marceau, William C., "La philosophie spirituelle d'Henri Bergson", *Laval Theologique et philosophique*, 1986 (42), 35-55.
- Martínez Velasco, Jesús, "Bergson y el problema mente-cerebro", *Themata*, 1997 (18), 207-216.
- Miguez, José Antonio, "Prólogo" a *Henri Bergson, Obras escogidas*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- Minatra, Vincenzo, "Intuizione e filosofia negativa in Bergson", *Studi, Ric*, 1977 (1), 239-9.
- Moreno Abello, Juan Antonio, "La inteligencia en Bergson", *Educadores*, 1985 (135), 683-690.
- Mountspoulos, Evanghelos, "Intuition et raison chez Bergson", *Diótima*, 1996 (24), 156-164.
- Mullarkey, J. C., "Bergson: The philosophy or Duree-Difference", *Philosophy-Today*, 1996, 40 (3), 367-380.
- _____, "Bergson's Method of multiplicity", *Metaphilosophy*, 1995, 26 (3), 230-259.
- _____, "Duplicity in the flesh: Bergson and Current Philosophy of the Body", *Philosophy-Today*, 1994, 38 (4), 339-355.
- Muñoz-Alonso López, Gemma, "El concepto de duración: La duración como fundamento de la realidad y el sujeto", *Revista General de Información y Documentación*, 1996, 6 (1), 291-311.

- Narcy Michel, "Le principe c'est la representation", *Philosophie*, 1997, 14-32.
- Naulin Paul, "Le probleme de la consciencia et la notion d'image. Les paradoxes du moi dans L'essai de Bergson", *Naissance de une philosophie*, PUF, Paris, 1990, 17-109.
- Paradis, Bruno, "Indetermination et mouvements de bifurcation chez Bergson", *Philosophie*, 1991 (32), 11-40.
- Pardo Martínez, Jesús, "La propuesta ética de H. Bergson y su crítica al formalismo kantiano", *Estudios filosóficos*, 1994 (123), 207-221.
- Peillon, V. H., "Bergson et le problème du commencement humain de la reflexion", *Revue de metaphysique et de morale*, 1997 (3), 385-403.
- Perricone, Christopher, "Poetic Philosophy: The Bergson-Whitman Connection", *Journal-of-Speculative-Philosophy*, 1996, 10 (1), 41-61.
- Pessina A., "Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà", *Vita e Pensiero*, 1988 (43).
- _____, "L'emozione creatrice: Il significato della morale nella prospettiva di Bergson", *Rivista di Filosofia Neo Scolastica*, 1990, 87-119.
- Polizzi (G.), "Instante e durata. Per una tipologia della temporalità in Bachelard e in Bergson" *Aut.* 1986 (213), 53-75.
- Polle, Leah M., "Henri Bergson and William James unite against rationalism", *Dialogue*, 1986 (28), 27-32.
- Possenti Vittorio, "La sociedad abierta en el pensamiento del siglo XX (Bergson, Popper, Maritain)", en *Diálogo filosófico*, 1985 (3), 284-290.
- Prasad, B. K., "Bergson's elán vital and Ramanuja's Brahman", *Indian Philosophy and Culture*, Vrindaban, 1973, (18) 2, 190-9.
- Reguerira, José, "Husserl y Bergson: esbozo de un debate imaginario", *Revista-de-Filosofía*, México, 1986 (19), 17-30.
- Revilla Guzmán, C., "Intuición y metafísica. Anotaciones a la critica de Bergson a Kant", *Ann. Sem. Meta*, 1984 (19), 195-213.
- Rigobello, Armando, "Il tempo in Bergson e nello spiritualismo francese", *Il Concetto di Tempo: Atti del XXXII Congresso Nazionale della Societa Filosofica Italiana*, Casertano, Giovanni (ed), Loffredo, Napoli, 1977.

- Rioja, Ana, "Biología, cosmología y filosofía en H. Bergson", *Themata*, 1998 (20), 107-128.
- Rivera de Ventosa, Enrique, "Motivation de la fraternité humaine pour Bergson et pour Unamuno", *Philosophie*, 1986, (87-88), 179-88.
- _____"San Buenventura y H. Bergson. Estudio comparativo de dos antropologías", *Salmanticensis*, 1974 (21), 27-67.
- Robinet, André, "Bergson et l'indien sioux", *Revue-Internationale-de-Philosophie*, 1991, 97-107.
- Rodríguez Serón, Alicia, "Bergson: duración, psicología y acto libre", *Constrastes*, 1997 (2), 241-254.
- _____"El papel de las ciencias en la filosofía de Bergson", *Constrastes*, 1988 (3), 211-229.
- _____"Las tesis sobre percepción y memoria y su eco en la psicología", *Philosophica-Malacitana*, 1994 (7), 115-126.
- _____"Afinidades entre el pensamiento de Bergson y la psicología de James", *Philosophica-Malacitana*, 1992, (5), 129-138.
- Rognini, G, "L'altro e la terra. Bergson, Jankélévitch, Lévinas e l'ebraismo", *Humanitas*, (Brescia), 1993, 48 (2), 241-259.
- Russo, Maria Teresa, "Genealogia dello spiritualismo bergsoniano", *Sapienza*, 1997, 50 (3), 317-324.
- Saint-Sernin, B., "La action a la lumière de Bergson", *Philosophie*, Paris, 1984 (54), 60-72.
- Sánchez Venegas, J., "La insuficiencia de la inteligencia en H. Bergson", *Pensamiento*, 1986 (42), 432-457.
- Sarnoff, Sigfrid, "A bergsonian view of agent-causation", *International-Philosophical Quarterly*, 1985 (25), 185-196.
- Scarpelli, G., "Bergson et la techné: le origini della precisione", *Intersezioni*, 1994, 14 (2), 229-242.
- Sureda Zamora, V., "Aspectos semánticos en a obra de Bergson", *Saitibi*, 1975 (25), 17-37.

- Susana Rossi, Lydia, "Levi-Strauss y Bergson", en *Revista española de antropología americana*, 1986 (16), 263-274.
- Taroni, Paolo, "Bergson, Einstein e il tempo", *Quattroventi*, Urbino, 1998.
- Uscatescu, Jorge, "Bergson y la mística española", *Fol. Hum.*, 1991, 29 (323), 465-528.
- Venegas, Sanchez J., "Origen común y desarrollo divergente en Bergson y Ortega", *Pensamiento*, 1985 (41), 57-68.
- Viellard-Baron J. L., "Les paradoxes du moi dans L'essai de Bergson", *Naissance de une philosophie*, PUF, Paris, 1990, 57-69.
- Vort, Malcolm, Lawrence, Wilde, "Socialism and myth, The case Sorel and Bergson", *Rud. Philos.*, 1987 (46), 2-7.
- Watson, Sean, "The new Bergsonism: Discipline, subjectivity and freedom", *Radical Philosophy*, 1988 (92), 6-16.
- Weksler, Waskinel R-J., "Bergson, Judaism and Catholicism", *Journal of Dharma*, 1997, 22 (3), 225-246.
- Worms, Frédéric, "La conception bergsonienne du temps", *Philosophie*, 1997 (54), 73-9.
- Yeu-Kwang, N., "Bentham or Bergson? Fine sensibility, utility functions and social welfare functions", *The review of economic studies*, 1975, (42) 132, 545-69.
- Yombo, E., "Bergson, Sartre et la critique du temps homogène", *Science et esprit*, Université, d'Ottawa, Canada, 1998, 50 (2), 195-213.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

Dr. Arturo Lara López

Secretaria General

Dra. María Guadalupe Martínez Cadena

Secretario Administrativo

Mtro. Martín Pantoja Aguilar

Directora General de Extensión

M.D.I. Eugenia Tenorio Núñez

Para la elaboración de este libro se utilizó el tipo Adobe Garamond Pro; el papel fue bond crema de 90 g. La impresión y encuadernación de *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson* fueron realizadas por Jesús Aceves Hinojosa, José Ramón Ayala Tierrafría, José Román López y Michel Daniel Rea Quintero en el Taller del IEC, en diciembre de 2008.

El tiraje fue de 500 ejemplares.

Pliegofilosofía

José Ezcurdia

*Tiempo y amor en la
filosofía de Bergson*

Henri Bergson resulta una de las figuras señeras de la tradición del vitalismo filosófico en la medida que funda un diagnóstico sobre la condición de la cultura moderna en relación al despliegue de lo que resulta su forma más profunda, a saber, la propia vida que

sólo se afirma a cabalidad como amor sobreabundante y participativo, capaz de dar lugar a una sociedad con paz y justicia. En esta obra, José Ezcurdia lleva a cabo un detenido análisis de las reflexiones metafísicas, antropológicas, epistemológicas y metodológicas a partir de las cuales H. Bergson, por un lado, a través de la evolución que presentan sus obras capitales, da forma a su pensamiento y, por otro, realiza justo su diagnóstico sobre una cultura moderna que al no desenvolver a fondo la propia vida que es su fundamento, es víctima de los horrores a los que conduce una tecnología que no tiene al amor mismo como brújula de su ejercicio. En este sentido, los conceptos que dan título al presente texto, *tiempo y amor*, aparecen como coordenadas dobles que muestran cómo la evolución de la propia obra de Bergson y su diagnóstico sobre la cultura moderna se condicionan mutuamente y se resuelven en un *llamado* al hombre contemporáneo a hacer real la forma misma del amor que se constituye como su esencia: *tiempo y amor* hacen patente cómo el desarrollo que presenta la filosofía bergsoniana es el espejo de una modernidad que tiene, en su propia evolución, el reto de plenificar su forma a partir de la actualización misma del amor, amor que Bergson encuentra como la experiencia que daría continuidad y satisfacción al despliegue creativo que representa su obra filosófica. José Ezcurdia en *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*, da continuidad a las reflexiones centradas en el tema del amor que sobre autores inscritos en la tradición del vitalismo filosófico inicia con la publicación del libro *Spinoza, ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna*.



Universidad
de Guanajuato



Instituto de
Investigaciones en Educación



EDICIONES LA RANA



9 786074 410044