



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**UNA NUEVA FORMA DE ENTENDER LA METAFISICA A
PARTIR DE UNA CRITICA DEL INTELECTUALISMO DESDE
BERGSON**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

DANIELA PAOLA MALAGÓN ÁVILA



**DIRECTOR DE TESIS:
DRA. SONIA TORRES ORNELAS**

CIUDAD DE MEXICO, JULIO DEL 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dicen que antes de entrar en el mar, el río
tiembla de miedo; mira para atrás todo
el recorrido, las cumbres y las montañas, el
largo y sinuoso camino que atravesó entre
selvas y pueblos, y ve de frente de sí un
océano tan grande, que entrar en el sólo
puede significar desaparecer para siempre.

Pero no existe otra manera.

El río no puede volver.

Volver atrás es imposible en la existencia.
No hay otra manera, el río no puede volver.

El río necesita aceptar su naturaleza y
entrar al océano. Solamente entrando en el
océano se diluirá el miedo.

Porque sólo entonces sabrá el río que no se
trata de desaparecer en el océano, sino de
convertirse en océano

Khalil Gibran

A G R A D E C I M I E N T O S:

A mi madre, padre y hermanos por ofrecerme su amor y apoyo en todo momento, por su calidez constante que aún bajo tiempos nublados surge.

A mis grandes amigos por las risas, las sabias palabras y los oídos abiertos, por las conversaciones que nunca acaban y los silencios que son abrazo.

A mis maestros que han sido de alguna forma punto de partida, signo de constancia y disciplina. Agradezco haberme guiado hacia hermosas tierras.

A quién aún desconociendo el puerto de destino me acoge con fuerza.

Al amor.

ÍNDICE:

Introducción	4
Marco teórico	7
Capítulo 1. La visión vitalista del intelectualismo	
1.1 El análisis científicista.....	11
1.2 La ciencia es producto del intelecto. De la insuficiencia del intelecto.....	14
1.3 Un vistazo a la tecnificación del mundo.....	17
1.4 Nietzsche habla sobre el intelecto.....	27
1.5 Freud. El juicio humanista.....	34
Capítulo 2. La intuición como método filosófico, herramienta y forma de vida.	
2.1 Del giro que supone la intuición en la relación sujeto-objeto.....	41
2.2 Síntesis de intuición e intelecto.....	47
2.3 De la metafísica a la ética y de la aprehensión del devenir.....	54
Capítulo 3. Libertad y creación de valores	
3.1 La gran aportación de Revueltas.....	67
3.2 Posicionarse en el mundo.....	75
Conclusiones	84
Bibliografía	88

Introducción.

Como tal, la investigación se dibuja varios objetivos, entre los cuales destaca primeramente el ejercicio de situar la intuición como método filosófico en el terreno ético. Desde luego el asunto no se agota dentro de los perímetros epistemológicos, sino que alcanza otros terrenos de la vida más pujantes. Subordinado a tal objetivo se encuentra la insistencia de crear un puente entre lo metafísico y lo ético, o bien, lo social. Para tal tarea me pareció pertinente dedicar el primer capítulo a una crítica al intelectualismo desde Bergson, pero también dejando un espacio significativo para la crítica de Friederich Nietzsche y de Sigmund Freud. Lo elemental de tal capítulo es hacer un estudio de los modos más generales con los que se hace ciencia y, a partir de ahí, elaborar una especie de genealogía de la misma, rastreando la historia de corrientes como la del racionalismo instrumental y el positivismo. Se pretende abarcar con ello los conceptos de instrumento, utilidad y tecnificación. Nietzsche y Freud son mi principal apoyo para descentralizar al hombre del tradicional orden ontológico y para sustentar lo nocivo que resulta el exceso de intelecto para la vida misma desde una visión psicológica, de ahí que haya optado por hacer uso del término *vicio del intelecto*.

Henri Bergson intenta situar su pensamiento entre el idealismo y el materialismo. En *Materia y memoria* confiesa tener más simpatía por el idealismo, aunque no se deslinda de la materia, más bien la redefine en función de la duración. Mi hipótesis de trabajo será precisamente este modo de pensar *en medio*, con el propósito de explorar los argumentos que permitan afirmar estas dos vertientes sin opacar su importancia y su diferencia. La concepción bergsoniana de lo real, a la vez virtual y actual, permite pronunciarse a este respecto. Gracias a la formación de Henri Bergson, llevada a cabo en un entorno científico al haber estudiado biología, se entiende que buena parte de los ejemplos que explicita, sobre todo en *La energía espiritual*, sean de tal corte; ¿Y qué mejor que hacer crítica de aquello que se ha vivido en carne propia?

En Bergson podemos encontrar una notoria tendencia hacia la psicología y acerca de ello hay que señalar lo frágil y primitiva que se encontraba tal ciencia en 1890. Esta disciplina apenas había conseguido despegarse de la filosofía en cierto sentido, es decir, había alcanzado el rigor científico. En su ensayo *Introducción a la metafísica*, subraya que la psicología se estaba volviendo estática debido a tal tratamiento científico, es decir, se había tornado en algo poco intuitivo. Por tal razón me pareció pertinente citar a Freud, pues en su sistema de pensamiento encuentro un método intuitivo agudo que no resulta ajeno a la exigencia científica.

En el segundo capítulo se pretende tener una noción cabal de lo que Bergson entiende por intuición, pues una vez que se ha clarificado lo concerniente a la parte intelectual, es momento de ahondar acerca de la intuición y sus distintas dimensiones. Con ello resulta necesario profundizar en la relación sujeto-objeto, posicionada en la modernidad filosófica, y a su vez, cómo es que el postulado de la intuición bergsoniana replantea ese vínculo que desde muchas perspectivas parecía inamovible. A partir de tal giro comienza a cobrar más nitidez el sector ético-político y la circunstancia que propicia el vitalismo en tanto tal.

En el tercer capítulo busco concluir la investigación situando el método intuitivo en una forma de comprender la vida en el sentido más íntegro posible, a partir de la conciencia del devenir. Para ello evoco un breve retorno hacia los dos capítulos anteriores, especialmente al primero, para así fundamentar el trayecto de la investigación e intensificar las líneas relacionales. En este punto la idea freudiana de cultura permanecerá muy activa, y, a partir de ella, se volverá posible dar un pequeño atisbo en la obra *Los Errores* de José Revueltas, para de esa manera alcanzar un enfoque más intuitivo que analítico de lo que se entiende por comprensión del mundo y valoración del mismo.

Bajo este clima que proporciona Revueltas, es posible asumir una instancia plenamente existencial, en la que la constitución del sentir se reafirma a través del imaginario colectivo, de ahí que la noción de neurosis sea abordada con valor ontológico. A propósito de la neurosis se entiende que no hay, en el lenguaje bergsoniano, un manejo de este término como tal, a pesar de que nuestro autor parezca acercarse al tema desde otras bases. Por ello

se destaca que la intención de un estudio capaz de abarcar más de un terreno está presente en nuestra investigación, y que de hecho es de orden primordial.

Con este empuje, al término de la presente investigación se enfatiza la disposición de recabar todos los bosquejos posibles que Bergson hace de la libertad y de ese delicado acabado afirmativo que le otorga a su pensamiento filosófico, el cual puede comprenderse como alegría. Para poder recuperar este sentido afirmativo de la existencia y del devenir de la vida, es necesario construir un nuevo panorama a partir del freudianismo que imprimió fuerza al primer capítulo, y por el cual surge lo que denominamos *emergencia*. No pretendemos negar lo asentado, sino completarlo por el método intuitivo a partir de la visión de las numerosas parcelas que puede ofrecer una misma idea. De alguna manera podemos avistar la conjugación imparcial de Henri Bergson y Sigmund Freud a partir de estos dos puntos tan específicos como lo son el intelectualismo y la libertad.

Al final del trayecto damos un espacio para comprender el espiritualismo y su actividad como una ética-metafísica a través del vínculo del misticismo, lo cual hace posible que la filosofía de Bergson se denomine *vitalismo inmanente*.

Marco teórico.

Como sabemos, los siglos XIX y XX resultan impresionantemente influenciados por la revuelta científica que mantenía a Occidente con la vista fija en el método científico y el hambre creciente por estudiar el mundo. A pesar de que el método cartesiano había dejado importantes secuelas en las corrientes posteriores, éste había sido ya superado, pues se había alcanzado un nivel casi inaudito en cuanto a la racionalización del mundo y de lo humano. La añorada cúspide de la Ilustración había sido conquistada por los alcances científicos y al mismo tiempo había sido constituida una nueva forma de ver la vida. Es en medio de este clima que germina la escuela politécnica y con ello la corriente positivista.

Este estado de cosas implica, simultáneamente, una paulatina separación con el ámbito religioso, pues el modo en que evolucionaba la ciencia, en principio transgresor, se conformaba por la constante superación de límites, pues una vez que excedía determinado momento del conocimiento, ya tendía hacia el derrumbamiento de algún otro. La curiosidad rozaba el hambre bestial por causa del poder proporcionado.

Dentro de este mismo mecanismo de inflación y conquista se iba diluyendo la legislación eclesiástica, aunque la forma de esta disolución se tornaba adaptativa, el credo había padecido una reducción de soberanía política, especialmente en el caso del catolicismo tradicional. El protestantismo mantendría una relación más amistosa con el científicismo, debido a la compatibilidad entre ideologías. De ahí que se hable de la victoria de la razón sobre la fe. Pasados trescientos años de la revuelta luterana, esta nueva forma de cristianismo se vuelve cada vez más racional y organizada. Argumentos como la falta de credibilidad en factores de orden imaginario, serán restituidos por un entendimiento más abstracto acerca del creador y de sus formas de manifestación en el mundo. De manera referencial, encontramos en el texto de Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, un estudio al respecto. Entre la compleja trama del texto se aborda la línea conductora que se forma entre el protestantismo, el intelectualismo y el capitalismo. Tal recorrido resulta inabarcable en nuestra presente investigación; no obstante, en la medida de lo posible, le damos a este punto un espacio concomitante en nuestro primer capítulo,

específicamente haciendo referencia al sistema valorativo que emerge de la revuelta de pensamiento gestado en medio de este momento histórico.

Retomando lo anterior al tema de lo religioso, es la corriente positivista la que a mi parecer, fue una de las grandes inspiraciones para Bergson, pues en función de construir una crítica y exigir de dicho conocimiento más que demostraciones experimentales, inauguró una posición frente a lo que acontecía en el ámbito del conocimiento. Lejos de tratarse de un fundamento reaccionario, o del renunciamiento a la ciencia ni mucho menos, estaba inconforme con los modos en que ella se efectuaba. Ante todo se estaba denunciando la insuficiencia que la ciencia y el exclusivo uso del intelecto significaban en la vida. Al respecto, es tanto en Friedrich Nietzsche como en Sigmund Freud, que encontramos una consistencia en sus postulados filosóficos, misma que trabajaremos en la presente investigación, no sin tener en cuenta que tal eje no se agota en los autores mencionados, pues hubo una importante oleada de filosofías que, erguidas frente al positivismo, parieron nuevos horizontes de pensamiento, en la cual autores como Carl Gustav Jung, Frantz Fanon y Jean Paul Sartre fueron partícipes, entre otros.

A la par de la fuerza con la que se estaba ejerciendo el positivismo, la otra beta que causaba comezón al pensamiento de Bergson era la distinción tan tajante que se pronunciaba entre materialistas y racionalistas, al punto en que el choque entre escuelas impedía el diálogo o, cuando menos, le restaba posibilidad, anulando de forma inmediata la disposición para forjar nuevos conocimientos en conjunto, algo que Bergson encontraba disparatado, fruto del egocentrismo filosófico.

El materialismo de Bacon y el predominante idealismo alemán fueron las bases en las que se sustentó la educación de nuestro autor. A su vez, el interés por la literatura y la ciencia, en especial la biología, imprimieron una importante tendencia hacia considerar la vida en un sentido más global de lo que el perspectivismo podía ofrecer, no obstante, sin caer en el vicio de lo objetual. Cabe destacar la herradura que forma este doble interés, mismo que se movía en un solo sentido, siempre en progreso de la ciencia y en la búsqueda del sustento suficiente para una filosofía vital. El parecido que hay entre el pensamiento de Bergson, Bruno y Spinoza radica en esta doble vertiente principalmente.

La inclinación que siempre se mantuvo activa en Bergson hacia la ciencia, en especial hacia la biología, trasluce en la totalidad de sus textos, y por supuesto trascendente al espacio del mero ejemplo, pues la ciencia ciertamente significa una columna de su filosofía vital. No olvidemos que la juventud de nuestro autor se vio por completo permeada por Charles Darwin, así como también por Herbert Spencer.

La influencia que en tal tiempo logró Darwin fue por demás atractiva y novedosa, desde luego no en vano. Bergson concibió en el darwinismo una elegante descripción del comportamiento de la naturaleza, el registro del preponderante amor y ambición que emergía de la vida. Así mismo, la célebre teoría de la selección natural le brindó suelo a uno de sus libros más importantes: *La evolución creadora*, en donde entendió al hombre como la cúspide del devenir vital, la realización de la fuerza creadora, no sin concebirla como infinitamente inacabada. La evolución de las especies desde Bergson tomó profundidad, se escapó del margen que delineaba el método científico para redimensionarse bajo la influencia de Plotino y Spinoza.

Por supuesto, la influencia que constituyó Herbert Spencer en la formación de Bergson, no fue menor a la de Darwin, pues Spencer a diferencia de éste último, mantuvo su vista fija en diversos estudios como en la antropología y la psicología. De manera que construía un panorama más amplio a merced de la concordancia que mantenía en su sistema de pensamiento. Esta vastedad de conocimiento entusiasmó el interés de nuestro autor francés y produjo en él intensos sentimientos de admiración, pues es muy clara la huella que se deja ver en varios de sus ejes filosóficos. Spencer tenía una intuición muy clara que ejercía el pilar de su sistema de pensamiento; esta intuición consistía en que, del mismo modo en que el animal se adapta a factores ambientales, el hombre se adapta a factores sociopolíticos y con base en ello es que evoluciona la vida. La importancia de la biología dentro de este marco se funda por sí misma, pues ésta representa el análisis de un patrón manifestado en el comportamiento de la naturaleza. La biología se encarga de traducir un lenguaje natural en datos que favorecen al entendimiento humano. El hecho de que Spencer tuviera interés en distintos ámbitos del conocimiento radica no sólo en una afición, sino en la pretensión de formar un panorama realmente vasto, en la búsqueda de la concordancia que hila las diferentes dimensiones de la realidad.

Este aspecto constituye lo que vino a ser una responsabilidad en el bergsonismo pues, aunque Bergson no se mantuvo activo en tan variados ámbitos del conocimiento, la firmeza de su pensamiento consiste en la alianza entre filosofía, ciencia, arte y religión. De ahí que sea el espiritualismo la corriente que por principio logra englobar estos territorios en un mismo paraje. La búsqueda constante de un enfoque global era una forma de hacerle frente a la nueva tendencia de especialización que se gestaba en la educación de orden positivista. Bergson pensaba que uno de los grandes peligros del conocimiento era el mecanicismo; la razón para ello radica en que los aciertos a los que llegaba tal corriente eran impecables, lo bastante palpables para derrocarlo, y es que, en efecto, no tenía sentido derrocar el mecanicismo, debido que se trata de una instancia real de la naturaleza. Sin embargo, el mecanicismo del que nuestro autor hace mención se reaviva a merced del vitalismo, es decir que ciertamente existe la predictibilidad en la naturaleza y ello lo sustenta el principio de la memoria, la ineludible conexión que reúne pasado, presente y futuro. Sin embargo, la naturaleza improvisa y acontece sorprendentemente como de suyo lo emana su *animus*, es también esta parte la que se refiere al aspecto plástico de la vida y que hace posible la intuición y el misticismo.

Capítulo 1. La visión vitalista del intelectualismo.

1.1 El análisis científicista.

Es importante considerar una comprensión no parcial de la filosofía bergsoniana que nos indique cómo penetrar en ella, hemos pensado en el aspecto epistemológico, ya que en éste se resuelve una de las más controversiales nociones del siglo XX: la intuición. En primera instancia hay que atender una nítida distinción que radica en la forma del conocimiento, la cual mantiene importantes implicaciones en la unidad filosófica de Bergson, esta distinción es la que oscila entre intelecto e intuición. Digamos del intelecto que éste depende inicialmente de la perspectiva y del uso adecuado de signos y símbolos. El autor es muy puntual al señalar en su texto *La evolución creadora* las principales categorías con las que funciona el aspecto intelectual y son las siguientes: unidad, multiplicidad, causalidad, mecánica, finalidad e inteligente. Inequívocamente luego de enlistar tales puntos nos viene a la mente la naturaleza de la ciencia algebraica y como derivación las reglas de la lógica formal, pues en efecto, este rubro es en el que tiene su mayor aparición la intelección.

La perspectiva o punto de vista está predominantemente constituida por aspectos históricos, relacionales y representativos. La parte histórica adquiere sentido dada la relevancia que tiene el contexto en que se ubica determinado acontecimiento, pues siguiendo la concordancia bergsoniana respecto al tiempo, todo antecedente histórico cubre la función de factor determinante para el hecho póstumo. Comprendiendo una visión global de la duración de la historia humana, ningún evento acontece de forma aislada, por el contrario, todo hecho particular se fusiona con su precedencia y con lo que le sucede.

Para el desarrollo del conocimiento científico, es indispensable la visión de un hecho que deba ser superado, y de esta manera mostrar una progresión en el desenvolvimiento del tiempo, en la historia del conocimiento. La perspectiva en tanto punto de vista, debe tener una base concreta desde dónde partir, una intencionalidad personal o un interés formal que le indique la ruta hacia dónde dirigirse, en esta medida este horizonte aparece como una sola parcela de la realidad, precisamente porque la visión no cubre más que un matiz de

toda la inmensa paleta de colores. “Todo conocimiento propiamente dicho está, pues, orientado en una cierta dirección o tomado desde un cierto punto de vista”¹.

Una postura frente a la vida implica un contenido teórico por el que ésta es respaldada, ya sea a partir de la experiencia o a partir del conocimiento de otros contenidos teóricos. Es mediante una postura o perspectiva desde donde se conoce el objeto, lo cual imposibilita tener un encuentro directamente íntimo con éste. El uso de símbolos, por un lado, está relacionado con el contenido teórico y por otro, con la intencionalidad que se dirige a un punto concreto, pues tanto la clasificación como el ordenamiento se llevan a cabo en función del conjunto de signos más compatible a la realidad correspondiente. De esta manera es como pensamos en la traducción de las cosas, como lo que involucra una necesidad imperativa de conceptualizar y que por tanto conlleva la determinación de los signos a las cosas, pues la función del concepto cumple con el objetivo de generalizar, posibilitar la ubicación de las cosas en un lugar común y de este modo tener por resultado un conocimiento que sea posible manejar. “¿Qué es un concepto sino la reunión, la síntesis de lo que una multitud de objetos singulares tiene de común o de parecido?”²

Este rasgo común a un conjunto de objetos tiene su base en el ámbito de lo abstracto y a su vez de lo general, prescindiendo así de las diferencias de grado y peculiaridades. Manuel García Morente en su texto *La filosofía de Henri Bergson* mantiene este aspecto de lo conceptual como aquello que se ocupa meramente de lo relacional, puesto que al intelecto le está vedado encontrarse con el objeto mismo, dada la diferencia de naturaleza que existe entre la coincidencia con el objeto y la intelección del objeto. Éste último se despliega por medio de métodos muy específicos, de ahí que la ciencia requiera de rigor para poder caber dentro de la categoría de la misma. Métodos que son organizacionales, como el de medición, división y comparación, ya en conjunto conforman una especie de cálculo que a fin de cuentas pretende recabar una comprensión de lo estudiado. Morente sostiene que esta comprensión equivale al conocimiento de un suceso fenoménico; es por esto que se dice que a la inteligencia le compete el estudio de lo exterior, de lo que materialmente aparece. El aspecto intelectual del espíritu congenia con lo inerte y externo por un parentesco de

¹ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar 1959. p. 1094.

² García-Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Austral 1972. p. 37.

naturaleza, mismo por el cual sus tres principales componentes han evolucionado de una forma radical: el sentido de supervivencia, de practicidad y de inteligencia.

Tal parece como si hubiese en el hombre una necesidad latente de utilizar el conocimiento o mejor dicho, de hacer del conocimiento algo utilitario y esquemático, por supuesto que el margen histórico que circunda estas necesidades y búsquedas ha sido el viacrucis para influenciar este impulso moderno de cientificismo. No quisiéramos referirnos a la ciencia en sentido exclusivo ni mucho menos generalizar lo que la hace posible, ya que Bergson dedica la mayor parte de su crítica al formato positivista de la ciencia, desde lo cual ambiciosamente pretendemos abarcar la era de la técnica moderna como máxima ejemplificación material-histórica del proceso de racionalización de la naturaleza y el mundo, que tiene su nacimiento en una comprensión positivista de la vida.

Importantísimo es, en todo este proceso, el papel desempeñado por la *École polytechnique*, la primer Escuela superior técnica moderna de Europa. Esta Escuela se convirtió en vivero del espíritu decidido a aplicar el método-matemático científico-natural a todos los terrenos de la existencia.³

³ Meyer, Hermann J., *La tecnificación del mundo*, Madrid: Gredos 1966. p.100.

1.2 La ciencia es producto del intelecto. De la insuficiencia del intelecto.

El empleo de signos corre el riesgo de ser un lugar común compuesto de herramientas preexistentes, mediante las que se busca cumplir con una función que ya ha sido cubierta con anterioridad y que con una suerte de éxito pretende ser reutilizada. Por esto mismo, en los casos más extremos, inclusive se persigue la previsión de muchos fenómenos, como si la vida se tratara de una infinita repetición de los mismos hechos. Todo campo de signos que se limita a significar incesantemente las mismas cosas se posa en la paradoja de aislarse y privarse de la posibilidad de resignificar, pues se mantiene en la actividad de darle nombre a las cosas, de ir de los conceptos a las cosas, lo cual empobrece el movimiento retroactivo de la relación. Esto no es plausible en tanto que la búsqueda de un conocimiento nuevo debe precisamente hacerse de nuevas herramientas para su propio desenvolvimiento. Bergson postula los conceptos plásticos y con ello una dimensión de la que éstos puedan nutrirse, desde donde se transgreda la estaticidad de los signos y la cual posea límites mutables, la metafísica. “Pero la metafísica no es propiamente ella misma más que cuando sobrepasa el concepto, o al menos cuando se libera de conceptos inflexibles y ya hechos para crear conceptos muy diferentes a los que manejamos habitualmente”⁴.

Como ya se ha hecho mención, utilizar los saberes obtenidos con anterioridad implica ser una herramienta limitada, por ello es hasta cierto punto menester disponer del olvido. La palabra olvidar proviene del latín *oblitare*, derivado de *oblitus*, en cuanto participio del verbo *oblivisci*, formado en su primera sílaba por *ob*, refiere a una especie de oposición, frente a, contra tal. En tal oposición podemos tomarlo como algo que se resiste a cierta regularidad.

Olvidar el sentido que se le ha otorgado a un objeto puede ser una tarea inmensa e incómoda pero también repleta de furor heroico, pues es el acto que se ejerce en el presente vivo, es decir, aquél que hace un esfuerzo por conocer, tomando en cuenta todo un conjunto de factores, especialmente el momento histórico que transcurre.

⁴ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*, México: Aguilar, 1959. p. 1085.

“¿Estaba enfermo? ¿Estoy curado?

¿Quién ha sido mi médico?

¡He olvidado todo!

B.-Ahora sí que estás curado:

porque curado está quien olvida.”⁵

Sin perder la altura hasta la que hemos llegado luego de lo explicitado, y sin que parezca contradictorio lo propuesto respecto al olvido, hay que decir que tendría que ser un acto de voluntad, es decir, consciente. Un acto que en su mismo saber histórico pueda prescindir de prejuicios en la medida de lo posible. Si se pretende especificar de una manera concreta, se dirá que es necesario recobrar cierta inocencia para mirar las cosas desde un nuevo eje. El devenir es eso que siempre repite la diferencia y en función de la memoria es que puede decirse con cierto guiño de certeza que las cosas están en constante cambio, siempre están moviéndose y que por muy minuciosas que sean algunas similitudes, las huellas impresas del tiempo en lo que acontece enmarcan la necesidad de algo que siempre es novedad como ocurre en el caso de las fechas: sólo una vez es 12 de octubre del 2017.

(...) Pero debemos entender por ello que, si se conociese después el detalle de sus causas, se llegaría a explicar por ellas la forma producida: preverla en cambio, no estaría a nuestro alcance. ¿Diríase que podríamos preverla si se conociesen en todos sus detalles, las condiciones en que se producirá? Pero estas condiciones forman cuerpo con ella y no forman incluso más que una unidad con ella, siendo características del momento de su historia en que se encuentra entonces la vida⁶.

Uno de los mejores ejemplos para explicitar tal punto, es el de los agujeros negros. Éstos en su proceso fenoménico han forzado nuevas rutas en la utilización de signos e inclusive en la perspectiva de los estudiosos, pues los agujeros negros rompen con un modelo preestablecido que se había tenido por ley. En esa medida se habla de la ruptura del espacio-tiempo, lo cual implica traspasar la ley de la gravedad para encararse con quien sabe qué nuevas nociones. Por muy costoso que haya significado hacer el sacrificio de prescindir de herramientas desde las cuales pretendía dársele forma a todo lo que

⁵ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos, 2009. p. 318.

⁶ Bergson, Henri, *La evolución creadora*. México: Aguilar, 1959. p. 461.

aconteciera, de olvidarse de la significación que hasta ese momento se había atribuido a sucesos astronómicos similares, físicos tuvieron que obligarse a colocarse en una postura tal, en favor de un conocimiento innovador y revolucionario. El olvidar reposa ante todo en la capacidad de ver la realidad que se forja constantemente, es decir, que nunca está acabada y que por tanto siempre está abierta a la posibilidad de eventos que revolucionen la economía del conocimiento.

Siguiendo con lo previo al ejemplo de los agujeros negros, en cuanto a la significación, vemos que ésta en su procedimiento habitual funciona por medio del encajonamiento de conceptos, el cual se auto-regula mediante categorías, a partir de un criterio de adecuación que se mantiene en la búsqueda de moldes aptos para cada cosa en específico. “Indagamos hasta qué punto el objeto por conocer es éste o aquél, en qué género conocido entra, qué especie de acción, de marcha o de actitud debería sugerirnos”⁷. En gran medida, este ámbito de los signos, desde donde actúa el intelecto, se encuentra vedado de tener un panorama cabal de la realidad, pues la insistencia de tener una intención respecto al conocimiento pone unos lentes en la visión del sujeto que le hacen abarcar el pedazo de la realidad que esté conforme a su necesidad e intencionalidad. Es entonces cuando notablemente vemos insistir el sentido utilitario en todo bosquejo de la ciencia moderna y por supuesto, en sus precedentes como lo son las corrientes técnico-racionalistas.

⁷ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar, 1959. p. 1093.

1.3 Un vistazo a la tecnificación del mundo.

En cuanto al utilitarismo, Bergson deja ver una postura en la que se expresa una crítica latente que va desde la comprensión de tener como admisible la cuestión práctica y asimilar como necesario lo útil para la vida cotidiana hasta restituir el valor que se le ha cargado. Es claro que a lo llamado útil se le atribuye sentido tanto en la vida cotidiana como en las tareas del conocimiento, ya sea en las humanidades o en las ciencias. Pero antes pensemos en la condición que requiere algo para pertenecer a la categoría de útil en términos generales.

En sentido coloquial entendemos lo que es útil como todo aquello que concretamente tiene una funcionalidad efectiva, aquello que nos sirve. Es decir, que lo útil tiene el atributo de ser medio para alcanzar determinados fines, por lo que siempre se le ve en función de obtener como resultado un provecho o beneficio y a la vez éstos resultados son medidos de acuerdo a su eficacia y rendimiento, es por eso que viene a colación hablar acerca del concepto de instrumento.

Poder es fuerza organizada, unión de la naturaleza con un instrumento. El universo rebosa por doquiera de fuerzas que se hallan lanzadas a la búsqueda incesante de órganos, en su afán por convertirse en poder. El agua, el viento son fuerzas: mediante su acción sobre un molino o una bomba, que les sirven de instrumento, se convierten en poder.⁸

Esta nominación instrumentalista que se le atribuye a los objetos es difundida de manera excelsa por el pensamiento técnico racionalista, pues desde éste es edificada una valoración de las cosas a partir del beneficio que se puede adquirir de ellas, lo cual implica que el sentido ontológico del objeto sea sustentado por su utilidad, mutando los caracteres cualitativos al grado de cuantitativos mediante la razón calculadora. En esa medida se estaría hablando de una suerte de antropocentrismo utilitarista, dado que todo objeto existente posee un valor en relación al hombre, de lo cual se desprendería que este valor es asignado por el sujeto de donde proviene el sentido del uso del objeto.

Este pensamiento quiere <<hacer>>, <<elaborar>>, <<producir>> las cosas y utilizarlas, y, por ello las contempla funcionalmente, en función de otra cosa. Por

⁸ Ernst Jünger, *Rivarol*. Frankfurt am Main, 1956. p.79 *La tecnificación del mundo* p.100.

ello el planteamiento técnico elimina de antemano aquello que podemos designar como existencia propia o valor intrínseco de las cosas⁹.

En principio, la hipótesis que postula a los objetos como aquello derivado de lo que el sujeto pone sería incongruente con el postulado bergsoniano de la intuición en cuanto método; aunque no hayamos penetrado el territorio de lo intuitivo aun, los breves acercamientos que hemos procurado, sostienen que un acercamiento íntimo e inmediato con el objeto es lo que configura al conocimiento intuitivo, desinteresado. Sin despegarnos del corte historicista latente en la filosofía bergsoniana, entendemos que la mayor parte de las veces lo útil se relaciona con la necesidad o con el interés de un sujeto dentro de un marco histórico específico, ya sea en un caso o en otro, el instrumento siempre está referido a algo. En este caso en que lo estudiamos, estaría relacionado con un sujeto que hace uso de un instrumento determinado, el cual cuenta con un interés o necesidad concreta, para lo cual viene al caso recordar la parte en la que hablamos de la perspectiva o punto de vista y en suma pensar en una circunstancia en la que un sujeto le atribuiría el carácter de útil a algo, con vistas a obtener algún provecho de ello.

Por supuesto que no nos compete en este momento hablar acerca de doctrinas o posturas que sostienen que las cosas poseen la propiedad de utilidad en sí mismas, ya que la empresa que nos ocupa es la de la relación sujeto-objeto, o más concretamente, la comprensión del mundo en tanto objeto, que se yergue a partir de la noción de instrumento, la misma que se mantiene dominante en el pensamiento técnico racionalista. Para ello pensamos en una inmensa cantidad de instrumentos generados por la necesidad del ser humano, así como en la época del *homo erectus* en que una varilla o una piedra consistían en ser armas para la caza o para la defensa, y en otras instancias consistían en ser el material para la construcción de una vivienda. Sus usos específicos fueron evolucionando de manera paralela a las necesidades del hombre y a la vez a éstos se les fue sustituyendo por compuestos más complejos; en este sentido se habla de estos medios de supervivencia como tecnologías.

Genealógicamente hablando, tenemos como matriz el impulso de supervivencia que ha empujado al hombre a la búsqueda de nuevas técnicas, más, nos preguntamos si la

⁹ Meyer, Hermann J., *La tecnificación del mundo*. Madrid: Gredos, 1966. p. 99.

sofisticación de estas mismas técnicas y artificios provienen del mismo impulso de supervivencia o son una especie de extensión del mismo, y si es que en su misma metamorfosis histórica ha cambiado de pretensiones; de igual manera nos planteamos si con el tiempo las necesidades humanas han incrementado o si la manera en que las entendemos es lo que se ha diversificado. A propósito, Freud hace un gran aporte, pero será preciso traerlo a discusión posteriormente, ya que hayamos dado desenlace a lo que de la utilidad y el instrumento respecta.

En cuanto a la sofisticación del instrumento y el incremento de tecnologías, tendremos que decir que el factor de la comodidad es una importante influencia para el estímulo de éstas, si no es que la más relevante. Así como hemos venido hablando del uso del sentido lógico para hacer más accesible todo aquello que a veces se presenta como caótico en la vida, la invención de artefactos juega un papel similar, pues, ¿qué es la rueda sino una extensión de los pies?, ¿qué es el teléfono sino una extensión de los oídos? y así podríamos seguir hasta el infinito pensando en las distintas tecnologías como extensiones o prótesis del cuerpo humano. Entonces nos cuestionamos si lo dicho es producto de la búsqueda de conocimiento, búsqueda de felicidad o simplemente procuración de la comodidad. En cierta medida podrían ser admitidas estas tres vertientes, una en función de la otra y es que, ¿acaso alguien se imagina ser feliz sin estar cómodo? ¿No es cierto que numerosas doctrinas estrechaban, en hermandad, el conocimiento con la felicidad? No reneguemos en ningún momento de las variaciones dignas de cada momento histórico, pero si tratamos de hacer ciencia, debemos tener bien en cuenta que en el pensamiento como en la imaginación colectiva están contenidos motivos e ideas predominantes que forjan de alguna forma la vértebra del sentido histórico.

La modernidad es un teatro especialmente adecuado para el constante anhelo de la comodidad, y ello lo podemos constatar en la multiplicación de conflictos que implica la resolución de un conflicto diferente al primero con el que hubo contacto. Por ejemplo, la invención de una vacuna contra una importante enfermedad trae consigo otras grandes repercusiones como la generación de nuevos virus o alteraciones genéticas. Y podemos ver que instancias así se repiten dentro de distintos rubros en efecto cadena. De alguna manera es posible referirnos a la comodidad como una postura ética y una constante en la tejedura de las construcciones sociales imperantes. Por lo que nos conviene hacer caso de su

inmanencia y efectos; por eso, en el siguiente capítulo se planteará de qué manera la búsqueda viciosa de comodidad puede ejercer un impacto negativo en la vida, un decremento radical del trabajo del cuerpo como también de esfuerzos cognoscitivos.

Hasta este punto nos cuestionamos si el pensamiento técnico del siglo XV no es más que el precedente del materialismo moderno que hoy en día conocemos, pues en consideración de las principales máximas que rigen al racionalismo técnico encontramos una abertura por donde pasan los aclamados *l'homme machine*, la *vita artificialis* y de paso las raíces del positivismo. "El pensamiento materialista se sirve de modelos técnicos, porque en ellos se encuentra plasmada en cuerpo real la imagen de la normatividad mecánica, que se desearía aplicar a la totalidad del ser y de la existencia humanos".¹⁰ En suma todas estas escuelas que pasan por la misma corriente representan el gran auge del intelecto; entendemos que lo que habíamos ya mencionado en cuanto a las reglas de la lógica formal y a la naturaleza del álgebra se expande y saca sus extremidades para abrazar distintos rubros de la vida.

La mecanización y tecnificación de la vida ya no se reduce al aspecto de la maquinaria artificial como medio para cubrir necesidades, más bien se desliza hasta aspectos como los de la política, la moral e incluso la religión. De ahí que Thomas Hobbes haya llevado la idea del cuerpo humano como máquina hasta instancias políticas, constituyendo de este modo *El gran hombre*, es decir, el estado, con miras a obtener de ello un resultado acertado en el que fuese posible obstruir el paso a errores. Así mismo, nace una creciente búsqueda de modificación y dominación de la naturaleza que surge del giro que se gesta en la relación hombre-naturaleza a partir de una radical objetivación de todo aquello que no es el sujeto. Esta nueva relación redimensiona todas las áreas de la vida, desde lo que hasta ese momento era comprendido como teológico hasta lo epistemológico, y es en medio de este clima que resalta con vehemencia la irrupción de lo artefactual en el ámbito de lo natural, ya que consigo viene la idea de dignidad humana y la exaltación del humanismo. "La pregunta por el objetivo final, por la *causa finalis* de los fenómenos naturales se torna superflua en cuanto tarea propia del conocimiento, que nada dice acerca de para qué están ahí las cosas, sino sobre lo que ha de hacerse con ellas"¹¹

¹⁰ Meyer, Hermann J., *La tecnificación del mundo*. Madrid: Gredos, 1966. p. 99.

¹¹ Meyer Hermann J., *La tecnificación del mundo*. Madrid: Gredos, 1966. p. 246.

Hermann Meyer en su texto *La tecnificación del mundo* colinda con este punto, en el que se configura la inseminación de lo que caracterizaría al espíritu de la modernidad y lo señala con una referencia a Thomas Hobbes, pues es en este vértice histórico que el autor rastrea un incentivo lo suficientemente fuerte como para determinar el eje de lo que se entenderá por el espíritu de la era técnico-racionalista.

Lo artificial, enseña Hobbes, es más excelso que lo natural porque sólo reduciendo a lo absoluto al principio artificial puede el hombre producir lo perfecto y absoluto. Este pensamiento, el más peligroso y más revolucionario de todo el mundo moderno, se halla representado desde Hobbes en adelante por una amplia corriente del espíritu moderno, especialmente por el pragmatismo y el positivismo.¹²

Como bien lo menciona Meyer en dicho texto, la intención de llevar el método matemático científico-natural a todas las áreas de la vida, dio inicio con esta doble oleada cartesiana y hobbsiana que llegó a su cumbre en la *École polytechnique*, donde intelectuales fundaron el saber técnico como instancia suprema del conocimiento. Con tal trasfondo no nos sorprende que el precursor del positivismo, August Comte, haya provenido de tal educación, dando pie a la corriente de estudios ingenieriles.

Es a finales del siglo XVIII que las ambiciones del racionalismo técnico penetran en la comprensión de muchos problemas de rasgo ético-político, degenerando complejidades de índole moral a simples estadísticas y denominaciones funcionales. Con ello es que se instauró una nueva visión en torno a la teología y a la metafísica, pues éstas parecían no ser más que oscurantismos que desviaban a los hombres de toda la tan novedosa concreción de las cosas. En esa medida es que el hombre se volcó objeto de estudio para la filosofía positiva, como si se tratase de un órgano gigantesco que, basándose en la observación de fenómenos sociales, pudiese generar múltiples tesis, debido a que este impulso de la tecnificación moderna consigue incorporar todo acostumbrado estilo de vida a su seno restituyendo hábitos e ideas.

Es importante mencionar que dicho texto tiene un enfoque dirigido hacia la modernidad, marcando la fractura que se hace entre ésta y lo precedente a partir de la idea de objetualización de la naturaleza o bien del mundo. Hablando desde Bergson, diríamos que

¹² Ibid, p.100.

este momento histórico representa el estallido de algo que ya se había venido gestando en el hombre desde el primer uso que hizo de un instrumento, y que inclusive podría volcarse la exaltación del impulso vital mismo a través de la intervención de la intuición. Mas la integración, o de algún modo la reintegración de la intuición en la forma de conocimiento moderna, implica necesariamente una serie de importantes reajustes en la manera de entender la vida, y es en ello en lo que se quiere trabajar en el presente texto, ya que no es el caso de que la intuición se limite al terreno de las ciencias del saber, como si se tratara de algo ajeno a la vida, sino que, desde su vasta fuente, se derrame en la totalidad de la existencia. En esta medida puede hablarse de una reinversión de valores y por lo tanto de la redimensión de la relación sujeto-objeto.

Para rozar tal punto, es preciso seguir nuestra indagación en cuanto a la utilidad y para ello echaremos mano de un ejemplo mencionado por Bergson en el texto *Introducción a la metafísica*, el cual versa sobre la esquematización del tiempo: éste, como lo conocemos día a día, se divide en varias unidades, de las cuales una persona corriente hace mayor uso de las nociones de horas y minutos. Este modo de dividir el tiempo total de un día en trechos más pequeños, sin duda nos ayuda a conseguir una debida organización en muchísimos sentidos, pues aún la persona con el estilo de vida más flexible suele hacer una cita en un momento señalado por una hora, o al menos recuerda el aniversario de una fecha especial. Así como pensamos en las unidades de tiempo de un día, están las que abarcan periodos más largos, como años, décadas, siglos, etc... Pensar de esta manera el tiempo en la cotidianidad se ha convertido en algo tan arraigado, que incluso vemos una variación de calendarios entre las distintas culturas y nos sorprende ver bajo la mirada occidental que en oriente los ciclos se constituyan por periodos de tiempo diferentes.

Desde un ángulo global, podríamos decir que todas estas unidades de tiempo no son más que límites entre instantes, sin embargo, estos límites tienen el carácter de ilusión y no son más que un atributo otorgado por el hombre, por ello es que se dice que los animales viven meramente el presente, no están nostálgicos por recordar una buena racha de tiempo en su juventud, ni tampoco angustiados por temor a no tener qué comer el día de mañana. Aunque se ha dicho que ciertos animales poseen memoria, ésta tiene su función en activar una alarma que les hace familiarizar ciertos sonidos o imágenes con un posible peligro o con una situación de resguardo respecto a sus experiencias pasadas. Por otro lado, en

algunos ámbitos científico-técnicos se le tiene especial importancia a unidades de tiempo menos convencionales, como los microsegundos que son la millonésima parte de un segundo, o los años luz que se conciben a partir de la distancia que recorre la luz en su velocidad durante un año; esta importancia radica en favor del provecho que prestan a determinados ámbitos del conocimiento. “Vería que la hipótesis de este tiempo homogéneo está destinada simplemente a facilitar la comparación entre las diferentes duraciones concretas, a permitirnos contar simultaneidades y medir un transcurso de duración con relación a otro”.¹³

Como bien lo señala Bergson, una de las principales ventajas que presenta la refracción del tiempo es que hace posible la medición de sus partes, como si se tratara de un cuadrante bien delineado; y es que en la medida en que el sujeto se sirve de ello, lo es.

Pensando el movimiento en el espacio, imaginamos que la duración es como un auto que va sobre la carretera a una velocidad constante, incapaz de frenar; en tal sentido, lo que hace el análisis es construir estaciones en las que fantasmagóricamente el auto se detiene. En el texto *Pensamiento y Movimiento*, Bergson llama a estas estaciones posiciones del móvil o puntos por los que pasa el móvil; pero, aunque hayan sido momentos en el transcurso del auto, no por ello lograrían ser estaciones, ya que la palabra estación avoca a una estancia y por ello a cierta permanencia, lo cual es inconmensurable con la naturaleza persistentemente móvil de la vida, en este ejemplo del auto. Inclusive, sería erróneo pensar en estos puntos por los que pasa el móvil como partes del camino recorrido, ya que una parte, en cuanto estatuto ontológico, requiere de una refracción, es decir de una división o límite y la vida se divide únicamente por atribución del intelecto, por lo que, de forma célebremente kantiana, conocemos como condiciones de posibilidad espacio y tiempo.

En un modo más puntual, se diría que lo que toma el intelecto de la vida es la materia, puesto que éstos comparten el mismo género de actividad, y es en esta medida que se supondrían estas detenciones o estaciones de la duración como puntos de vista del espíritu. “La inteligencia se constituye en esta tendencia, es así que la materia es el principio ontológico de la inteligencia.”¹⁴ En este sentido es que la utilidad parece volverse un vicio y frena la posibilidad de una comprensión de la vida más apegada a lo real. Hay que decir

¹³ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar, 1959. p. 1096.

¹⁴ Torres-Ornelas, Sonia. *(Montajes) Entre filosofía y cine*. México: Torres Asociados, 2012. p. 52.

que, en términos bergsonianos, lo vital rebasa el concepto de comprensión, pues se mantiene en el ámbito de la intuición, por tanto, mantenernos a raya con las categorías intelectivas nos confronta necesariamente a ver que lo que entendemos de la vida es una imitación mental de ésta, más no ella misma. Así es como análogamente Bergson postula a las ideas en calidad de detención en el caminar del pensamiento, y es por ello que el idealismo generalmente se centra en una visión reconstructiva de lo real a partir de representaciones. Y es justo de esta manera que el análisis positivista tiende a hacer una petrificación de la realidad móvil, pensando las cosas como acabadas; pero, si la vida consiste en un constante desenvolvimiento fluctuante, lo que brota de ella está incesantemente en renovación, haciéndose conforme a su recorrido, conforme a su duración. Por esta razón es que Bergson aboga por la intuición, pues ésta se despliega en el umbral del presente, dentro del sentido más cabal posible. Esto permite considerar que la intuición es un acontecimiento que emerge entre pasado y futuro.

El análisis y lo que le compete de lleno al intelecto se mantiene en el ámbito cerrado de la duración petrificada, como el congelamiento de agua en cubos de hielo; la humanidad ha sacado gran provecho en hurgar caminos prácticos que habilitan facilidades, pero en palabras de Bergson, esto va en camino opuesto al *modus operandi* de la filosofía, por el sencillo y contundente hecho de que la realidad no es así, pues “el error consiste en creer que con estos esquemas se recompondría lo real. No lo repetiremos nunca demasiado: de la intuición podemos pasar al análisis, pero no del análisis a la intuición”¹⁵. Con ello obtenemos que la esquematización de la vida es, ante todo, una aportación humanista. De aquí que la postulación de la intuición como forma de conocimiento tenga un papel revolucionario, dentro de la predominante lógica antropocéntrica desde la que se postula la mayor parte de las escuelas racionalistas, así como gran parte de las empiristas, pues la intuición está atravesada por el flujo incesante de la vida, siendo por ello apenas expresable, apenas intercambiable por expresiones útiles, de aquí que sea necesario el empleo de conceptos plásticos. La intuición es novedosa en cuanto dimensión del saber que avanza siempre al unísono mientras dura, siempre en la búsqueda que mantiene a la realidad como eso que nunca está acabado, por el contrario, haciéndose continuamente.

¹⁵ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar, 1959. p. 1098.

El conocimiento científico, específicamente, el del tipo positivista, limita la experiencia del objeto, tratándose de un tipo de conocimiento puramente exterior, siendo el objeto siempre descrito y analizado desde algo que no es él mismo, si bien con miras a compararlo con algo ya conocido. La consecuencia resulta similar al caso de intentar abarcar la superficie de un círculo mediante el uso de un cuadrado, pues, aunque se hiciese el mayor esfuerzo por conseguir más ángulos para lograr un hexágono o aun un decágono, la superficie circular seguiría teniendo partes inabarcables. Bergson afirma la naturaleza móvil de las cosas como elemento constituyente de la vida. “(...) Pero esta unidad móvil, cambiante, coloreada, viva, apenas se parece a la unidad abstracta, inmóvil y vacía que circunscribe el concepto de unidad pura.”¹⁶

Ahora bien, resulta relevante hacer hincapié en la dimensión histórica en la que se ha desplegado el intelecto como elemento de la evolución de la vida, pues como se ha mencionado al principio del escrito, éste en tanto que se juega en el terreno de lo subjetivo, está bordeado por aspectos históricos; es decir, que de este hecho se deriva que haya un trasfondo sociológico latente, sobre todo en cuanto a las repercusiones que ha traído consigo el efecto de una sociedad inteligente. Pues a pesar de que Bergson muestra en el ya mencionado texto *La evolución creadora* con tintes optimistas el porvenir de una humanidad que se ha perpetuado con sus saberes y tecnologías, dentro del mismo discurso se asoma una crítica al simultáneo ascenso de la inteligencia y a la notable disminución de la capacidad intuitiva.

Como se ha pretendido dejar en claro, es innegable la tendencia que tiene Bergson al hacer su crítica a la ciencia, y en mayor medida al positivismo, como la búsqueda de un saber que ante todo va en busca de un interés. Es en la parte del interés en la que se despliega este aspecto sociológico; está de más recalcar la tan evidente alianza que guarda la ciencia y sus fines con los usos políticos que se hacen de éstos. Sin embargo, la crítica bergsoniana no se centra en tal punto, sino que solamente se trata de una estación por donde transita la cuestión. Mucho más que abordar un asunto moral por parte de la autoridad política, se acentúa la problemática en lo que concierne a la autenticidad del conocimiento y en su dignidad en cuanto tal, afirmando que en esa medida no puede haber un método filosófico análogo al empleado por la ciencia positivista, debido a la diferencia de naturaleza que se

¹⁶ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar, 1959. p. 1086.

yergue entre éstas. Puesto que el intelecto, tratándose de una especie de herramienta constituida de muchas otras herramientas, tiene la capacidad de ser moldeable y, como elemento de la evolución, también tiene su carácter de adaptación. Bergson asiste a esta discusión desde el texto previamente mencionado, dando inicio con la siguiente línea: “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”.¹⁷

Con ello restituimos el sitio central en el que ha sido situada la inteligencia a lo largo de la historia de la filosofía, pues ésta en tanto repercusión más reciente de la evolución ha tenido momentos de generación como de degeneración, ya que su trayectoria es paralela a la del contexto histórico que envuelve la experiencia del hombre; por lo mismo, es lícito decir que en estos momentos hay tramos en los que la facultad intelectual se expande y abraza un gran tramo de la vida, y otros en los que la disminución de esta facultad permite el crecimiento de la capacidad intuitiva.

En términos muy generales, podría decirse que un periodo histórico marcado por el florecimiento de distintas formas de arte es un periodo en el que la intuición ha tenido mayor alcance. El hacer artístico es un ejercicio del todo intuitivo, puesto que en el momento de gestar una obra acontece la aparición de la realidad en forma absoluta. Digamos que por ello Bergson señala que la filosofía es el saber que pende entre ciencia y arte, pues participa tanto de la intuición como del intelecto. Lejos de la intención de desprestigiar el intelecto, nos mantenemos en la postura de tener concreto qué rubros le competen y cuáles le están vedados de manera definitiva. Aunque posteriormente lindamos con una forma de unión entre intelecto e intuición, es menester desmenuzar lo referente a cada una.

¹⁷ Bergson, Henri, *La evolución creadora*. México: Aguilar, 1959. p. 433.

1.4 Nietzsche habla sobre el intelecto.

Al ser la inteligencia un efecto del movimiento evolutivo, confirmamos el motivo por el que la búsqueda imperante de practicidad se presenta latente en ésta, pues es a través de la inteligencia que el hombre sobre-vive. Para abordar este asunto, me ha parecido menester traer a colación ciertos aspectos del pensamiento de Friedrich Nietzsche a partir de su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, así como también a Sigmund Freud y su texto *El malestar en la cultura*. Ambos sitúan al intelecto en un sitio similar al que lo hace Henri Bergson, posiblemente con una inclinación más pesimista que no obstante deja entrever las repercusiones que ha tenido en distintos sectores de la vida, en lo que de algún modo puede llamarse “exceso de intelecto”. Y es a partir de esto que resulta posible localizar un punto común entre los tres pensadores.

Diremos primero que la forma en que emplea su inteligencia un integrante de alguna tribu para conseguir su alimento, y la manera en que la emplea un habitante de alguna ciudad desarrollada es distinta, en gran medida porque el contexto cultural resulta indispensable para el manejo de las habilidades que posibilita el intelecto. En la Europa antigua, al referirse los ciudadanos de grandes imperios a aldeanos ajenos a su civilización, como bárbaros, se referían a la diferencia en el empleo de signos y de tecnologías que llevaban a cabo; ocurría que éstos últimos poseían un modo distinto de efectuación intelectual, y lo que es más, un modo distinto de conciencia, lo cual no debería resaltar rasgo discriminatorio alguno, pues lejos de tratarse de una jerarquización, sólo se trata de un camino progresivo que no implica un mejor o peor, dado que es un mero tránsito del movimiento evolutivo.

No se podría decir que la conciencia que tenía el *homo habilis* era mejor o peor que la que tiene actualmente el ser humano, puesto que las exigencias contextuales son distintas y son las que determinan e impelan sobre el hombre. En ese sentido es que se presenta como inconmensurable toda comparación que pretenda tender a la asignación de valor alguno, puesto que en el hecho de que el hombre moderno conciba una vida por demás sofisticada, tan ávida de tecnologías novedosas, se encuentra detrás la historia de la humanidad en la que se encauza el desarrollo de la conciencia y el exceso de intelectualismo. Es en este sentido que se habla de un intelecto maleable, sujeto a determinaciones contextuales y por

esto mismo es incongruente buscar algún rasgo absoluto en la finalidad de su utilización como modo de conocimiento.

Hay que tener en cuenta, si se quiere hablar de intelecto desde un horizonte nietzscheano, que éste consiste en ser la última repercusión de este movimiento al que se ha llamado evolución, ya sea que ésta se vea en línea recta o a modo de expansión, el intelecto como la consciencia es la más reciente estación en la que se ha dinamitado la evolución, de la cual el hombre se ensalza con vehemente osadía. Este orgullo proveniente de la presunta posesión de la facultad intelectual tiene mucho que ver con el empleo que se hace de ella, y más aún, con los productos que ha logrado alcanzar. Esto es constatable a través de la historia de la filosofía, por ello es que ya hemos hecho mención del resquebrajamiento que hay entre la relación hombre-naturaleza, si bien bastó echar un vistazo al origen de la corriente positivista para constatar la inquebrantable pretensión que se gesta en ella por acaparar todo cuanto se cruce en su paso.

En gran medida, este engrimiento es producto de la consideración encargada de poner la consciencia como centro del hombre. “Se piensa que esto constituye el *núcleo* del hombre: ¡lo que subyace, lo eterno, lo último, lo más originario en él!, ¡se considera a la consciencia como una firme magnitud ya dada!, ¡negáis su crecimiento, sus intermitencias! ¡La tomáis como <<unidad del organismo>>!”¹⁸. Esta consideración en la que se sobrevalora el intelecto trae consigo consecuencias tales, que el hombre se asienta en un lugar por de más cómodo, en el que la consciencia es algo acabado, algo que ha culminado en el desarrollo de novedosas tecnologías. Desde luego que Nietzsche construye una ética partiendo desde este punto del conformismo y la comodidad, mas no es de nuestro interés abarcar tal rubro, a pesar de que vaya emparejado de la postura ética bergsoniana, pues recordemos que al ser la vida y todo lo que aflora de ella una instancia infinitamente inacabada, la realidad exterior, como la interior, implica un ejercicio constante, progresivo en un sentido musical, es decir, continuo e irrepetible. Hasta ahora no hemos abarcado el asunto de la consciencia dentro del margen bergsoniano puesto que representa un punto de orden crucial, en el cual es necesario ahondar de forma considerable. Por lo tanto es menester de forma auxiliar localizar el sentido que tiene tal término para Bergson.

¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos, 2009. p. 345.

Cuando el autor habla de conciencia, en primera instancia se refiere al sentido primordial y epistemológico del término, es decir, a la coincidencia de lo material con lo virtual y del pasado con el futuro, de manera que tenemos dos dualidades fundamentales: materia-virtualidad y pasado-futuro. La conciencia consiste en una especie de zona de contacto o puente entre éstos, sin por ello ser algo ajeno a cada uno. En el texto *La energía espiritual* principalmente, el autor francés alude a una equivalencia entre memoria y conciencia, precisando que ambas consisten esencialmente en ocuparse de la conservación y acumulación del pasado en ese vértice que es el presente. En la medida en que la memoria se infla de experiencias, es decir, de pasado, la conciencia tiene más herramientas para deliberar y ejercer la acción en el presente, por ello es también que se dice que ésta mantiene la vista hacia enfrente, puesto que se encuentra en disposición de actuar. Es importante señalar que en la filosofía bergsoniana, la conciencia aparece con dos dimensiones, una que se expresa en el ámbito epistemológico, como bien acabamos de ver y la otra que tiene que ver más con la acción y por ende con la atención a la vida, pero en ello profundizaremos más adelante, por ahora es suficiente este atisbo para poder seguir con nuestra explicitación.

En la filosofía de Nietzsche daremos por entendido que la conciencia es algo que no es sólido, que, por el contrario, se encuentra en camino, en movimiento y que el intelecto es el hijo primogénito de ésta. Probablemente es en esta vertiente en la que más roce hay entre Nietzsche y Bergson, al comprender la conciencia y la vida como algo que está en camino. Es por ello que lo más fructífero que podría hacer el ser humano es ejercitar la conciencia en este mismo *ir en camino*. Sin embargo, lo que ha ocurrido es que al ser concebida la conciencia en su última instancia, ésta ha introducido al hombre en un sitio de soberanía ontológica, de poder jerárquico. Es entonces cuando un antropocentrismo científicista reabsorbe todo hacia su lecho.

De la idea de poder corregir la vida surge una dignidad ficticia que pone al ser humano en un sitio céntrico respecto al mundo, respecto a la naturaleza, como lo manifiesta su habitual uso lingüístico, el humano siempre atiende este imperativo de humanizar todo cuanto le rodea. Pues la consideración de la racionalidad como acto supremo, mientras el hombre es el único poseedor de ella, trae como consecuencia un antropocentrismo que desapruueba todo lo que no puede ser abarcado por el razonamiento.

En la medida en que el intelecto cumple un papel como recurso de conservación de la existencia, se entiende que todo lo circunscrito por éste es así mismo un mecanismo de subsistencia y por ello es que en el ámbito de lo humano se concibe un mayor número de dimensiones. Nietzsche sostiene que el hombre erra en su consideración de sentirse centro del universo debido al valor que le atribuye al conocimiento y a todo lo que respecta a lo humano. Como si se tratase de una reproducción de dios a escala, el hombre asigna valor y sentido a todo lo que no es él mismo, en tal grado de orgullo se encomienda la tarea de pretender que crea su propia realidad, pues supone afirmar la existencia de todo objeto mediante el nombramiento, es decir, la asignación de significado, y tal labor entraña toda una metodología, de la cual ya hemos hecho introducción en la inauguración del presente capítulo, al hacer mención de las principales áreas sobre las que versa lo intelectual y las categorías por las que se administra. Recordemos las categorías: unidad, multiplicidad, causalidad, mecánica, finalidad e inteligente, éstas aunque mencionadas por Bergson, están implícitas en el modelo de estructura lingüística del que habla Nietzsche en el ya dicho texto.

Es importante señalar que aunque para Bergson el intelecto es también un resultado de la evolución, éste, por su mismo carácter novedoso, entraña más complejidades, a ello nos referíamos hace un momento, cuando mencionamos que el mecanismo de subsistencia humano involucra un mayor número de dimensiones. Pues no es que se trate únicamente del intelecto en cuanto tal, sino que el hombre también posee la capacidad de concientizar, lo cual posibilita la aprehensión de lo virtual.

Definitivamente constituye un salto hablar de la consciencia en este sentido, pues a partir de ello se deriva una problemática un tanto distinta de lo que nos ocupa ahora. Sin embargo, es relevante hacer mención de ello, pues en este punto Bergson se distancia de Nietzsche. Por otro lado, está el hecho de que nuestra ambiciosa visión está atenta de llegar a tales instancias, en las que será posible comprender por qué el hombre es un artista de la vida. Por esta razón es que el filósofo francés alude a una especie de <<cima>> evolutiva. De este hecho no tiene que derivarse que haya implícita cierta verticalidad ontológica ni mucho menos una jerarquía valorativa. La asignación de un <<mejor>> o <<peor>> no está en discusión debido a que resultaría inconmensurable comparar a un camaleón con el ser humano y en esta parte concuerda Nietzsche, por lo que es menester citarlo:

Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la percepción correcta, es decir, con una medida de la que no se dispone.¹⁹

Esta atribución de sentido que se le hace a las cosas es conglomerada por el lenguaje y éste a su vez viabilizado por los convencionalismos sociales, pues mediante el intercambio de signos se busca lograr una concordancia entre las designaciones y las cosas. En este sentido es que se persigue la regulación de las palabras y de sus significados. Desde luego el territorio científico es clave para el desarrollo de dichas tareas, pues no nos alejamos mucho de lo mencionado al principio, en cuanto a la labor intelectual de generalizar, representar, esquematizar y conceptualizar. De manera que la metodología necesaria para elaborar conceptos bien logrados implica la omisión de lo individual, es decir, de la particularidad de las cosas y ello es claramente ubicado en algunos de los principales rasgos del proceso de tecnificación.

(...) Por el triunfo de lo calculable sobre lo imprevisible, de lo abstracto sobre lo intuitivo-concreto, de lo funcional sobre la peculiaridad y el valor individual de las cosas, de lo repetible sobre lo único e irrepitable, de lo artificial sobre lo natural, del decurso controlado sobre la libre actividad caprichosa de las cosas.²⁰

En cuanto a lo abstracto, debemos admitir que hay una gran cercanía entre lo que se pretende tener como concepto y cierta lectura que se ha hecho de Platón en lo que respecta al mundo de las ideas, dado que en última instancia el concepto trata de mantener una sola idea de lo múltiple, es decir, un arquetipo. Arquetipo en el que se reduce la vasta diversidad de matices que constituye a cada cosa en particular. Si bien, mediante la idea se ambiciona conceder una dimensión abstracta a las cosas, es bajo el exceso radical de esta pretensión que el idealismo ha dejado de posar su mirada en las cosas que e-xisten para moverse entre terrenos inteligibles. Con ello podríamos decir que lo ideal es una cuestión del todo humanista y que, si el conocimiento se tiene entendido como aquello cimentado en lo abstracto, se estaría hablando de un conocimiento legitimado, posibilitado y regulado

¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos, 2003. p. 29.

²⁰ Meyer, Hermann J., *La tecnificación del mundo*. Madrid: Gredos, 1966. p. 264.

meramente por el hombre. Aunado a esto se encuentra el perseguido sentido de verdad, el cual dentro del mismo rubro abstracto se juega mediante significaciones y designaciones justificadas por conceptos e ideas, de manera que se trata ante todo de la búsqueda de una *verdad antropomórfica*.

Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello declaro <<he ahí un mamífero>>, no cabe duda que con ello se ha traído a luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un punto que sea <<verdadero en sí>>, real y universal prescindiendo de los hombres²¹.

Con ello nos deslizamos hacia lo que respecta a la humanización del mundo y por ende a su objetivación.

Como contraparte de lo antes dicho podría mencionarse que, al tratarse de la realidad como una especie de imitación ideal del mundo, es precisamente de ello de lo que participa todo hombre y por ende le compete al mismo moverse entre tales instancias. Recurrentemente podemos ver tal perspectiva tanto en la escuela racionalista como en la empirista, y es incluso la respuesta radical que da el inicio de la modernidad a sus precedentes, en especial al periodo medieval, en el que si bien la introducción de lo racional comienza a gestarse, lo que circula en torno a la metafísica y a la teología es lo que más importancia ocupa. Pues aunque la añoranza de lo racional y lo que respecta a lo inteligible se hayan ido configurando sobre el camino del platonismo y del aristotelismo, en términos antropológicos, es inmensamente diferente la relación sujeto-objeto que se avista en tales períodos históricos en comparación a la modernidad.

No es sorprendente congeniar hasta cierto punto con el análisis que lleva a cabo Max Weber en su texto *El protestantismo y el espíritu del capitalismo* en cuanto a la relación que se gesta entre el pensamiento protestante y los precedentes del capitalismo. Pues, ¿qué es el protestantismo sino la versión racionalizada del catolicismo? No es el caso asistir a una ardua descripción de lo que consiste cada una de ellas, sin embargo, recordamos algunos aspectos elementales y con ello consideramos la urgencia de repensar el papel que tenía el mundo o bien, la naturaleza frente al hombre.

²¹ Nietzsche, Friedrich, *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos, 2003. p. 28.

El progreso científico y técnico lleva ínsita la eliminación de la antigua relación del hombre con el universo y de las formas de conducta, de vida y de acción basadas en ella, y que están íntimamente ocupadas por una serie correspondiente de representaciones mentales de valor, de ideas y de principio axiológicos. La rebelión que se manifiesta en la dominación técnico-científica del universo se endereza contra la antigua forma de vida y contra las ideas y conceptos de valor inherentes a ella.²²

Es importante hacer una pequeña comparación entre estos momentos culturales, de los cuales uno se tiene como la época de mayor oscurantismo en la historia, y el otro como la era de la Ilustración.

²² Meyer Hermann J., *La tecnificación del mundo*. Madrid: Gredos, 1966. p.261.

1.5 Freud. El juicio humanista.

Considero que resulta atinado hacer un ejercicio reflexivo en cuanto a lo recientemente dicho desde un enfoque freudiano. En *El malestar en la cultura*, el autor muestra cierta urgencia por explicar cuestiones concernientes al ámbito intelectual y al decremento de la capacidad instintiva que se gesta en la humanidad. En muy buena medida puede decirse que el mencionado texto está inundado de tintes antropológicos y por lo mismo se cierne sobre una crítica descriptiva vista desde la psicología profunda, de manera que dista de una especie de conclusión o respuesta afirmativa. Es admisible señalar que el texto tiene matices un tanto pesimistas, ya que constantemente remarca la insuficiencia de la era moderna para lograr una adecuada economía de energía libidinal, y es precisamente en ello en lo que radica la emergencia freudiana. También podemos encontrar una correspondencia para con Bergson, en cuanto a la definición que el autor austriaco hace de la cultura: “El término cultural designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí”.²³ En esta medida puede ser localizado lo cultural como el conjunto de mecanismos técnico-rationales que sofistican la existencia del hombre.

Si bien Bergson estaba entusiasmadamente atento a la psicología, su filosofía no cuenta con un lenguaje específico para describir muchos sucesos psíquicos, como el que se encuentra en el freudianismo. En buena medida es por esta razón que resulta relevante demarcar la zona de contacto que se abre entre los tres autores a trabajar en el presente capítulo, pues al haber nociones y conceptos intercambiables entre ellos, se gesta la posibilidad de generar una visión más cabal de la misma problemática, dado que una manera de entender la cercanía que hay entre Bergson y Freud es fusionando la postura filosófica de uno y la psicoanalítica del otro.

No le corresponde a este espacio ser ocupado por un resumen de la doctrina freudiana, mas es pertinente detenernos en ciertos vértices que resulten importantes para la explicación del problema del intelecto dentro del margen freudiano, por lo que de momento, es importante

²³ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*. México: Iztacihuatl, 1985. p. 39.

recordar el eje que atraviesa la magnánima obra de Sigmund Freud: *El malestar en la cultura*.

La disertación que hace el autor referente al intelecto tiene que ver con la evolución de la vida; no obstante, cabe recalcar que la evolución de la vida humana cuenta con un principio inexpugnable para el psicoanálisis: el principio del placer, y es por éste que el hombre es empujado a una búsqueda incesante en medio de la cual han nacido instancias como la de la ciencia, la religión e inclusive el arte. Es decir que si en palabras nietzscheanas nos referimos a lo intelectual como un cúmulo de herramientas para la subsistencia/supervivencia humana, desde Freud decimos lo mismo, partiendo de la tesis de que toda subsistencia humana radica en la persecución de la felicidad y en la exclusión del dolor.

Para Freud no tiene la misma estructura la psique del hombre primitivo y la del hombre moderno; incluso no se repite el mismo mecanismo psíquico entre dos individuos de distintas circunstancias geográficas, lo cual nos lleva a pensar que hay una connotación sociopolítica que permea el estudio psicológico del autor, específicamente hablando del sentido yoico, que es mediante el cual hay una diferenciación de lo interno y de lo externo. En este punto podemos avistar el entrecruzamiento bergsonian de lo vivo que es afectado por el devenir: lo vivo deviene. En esa medida hacemos partícipe de la filosofía del devenir a esta manera de entender la psique como algo que muta junto con la realidad objetiva en la que se despliega.

Prosiguiendo nuestra reflexión, hemos de decirnos que este sentido yoico del adulto no puede haber sido el mismo desde el principio, sino que debe haber sufrido una evolución, imposible de demostrar naturalmente, pero susceptible de ser reconstruida con cierto grado de probabilidad.²⁴

Volvamos al punto del sentido yoico, puesto que es a partir de ahí que tejaremos una breve ilustración del principio de placer. Este principio encuentra su génesis en la diferenciación que hace el niño lactante de aquello que le excita y aquello que le repele. Además de esta elemental distinción, también se encuentra la que hay entre los factores internos y externos. Pues por un lado se encuentra el monumental placer que experimenta el lactante al mamar

²⁴ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*. México: Iztacíhuatl, 1985. p. 12.

la leche de su madre y por otro el sufrimiento que le acoge cuando está ausente dicho placer. En este ejemplo podemos encontrar el factor externo como fuente de placer y a la vez de displacer. Es en medio de tal acontecimiento que se gesta un yo relacionado a lo externo, un yo que se asume distinto a lo que le ocasiona dolor. “Surge así la tendencia a desasociar del yo todo cuanto pueda convertirse en fuente de displacer, a expulsarlo de sí, a formar un yo puramente hedónico, un yo placiente, enfrentado con un no-yo, con un <<afuera>> ajeno y amenazante”²⁵ Es entonces, si cabe decirlo de tal forma, que el sentido de la existencia humana es aquello que circunda al placer, pues por un lado encontramos la persecución de éste, por otro su perpetuación, y finalmente la supresión del dolor, mediante la cual se pretende vivenciar cierto tipo de existencia placentera. No olvidemos en ningún momento que Freud iba en busca de una ciencia de la psique y es por ello por lo que el principio de placer resulta ser un punto de partida, una especie de axioma que se hace efectivo de forma integral en la escuela freudiana.

Es entonces a través de la diferenciación de lo perteneciente al yo y de lo originado en el mundo lo que sostiene la relación sujeto-objeto, relación cimentada por *eros* y *ananké*, es decir, por amor y necesidad (la cual traducimos como lo inevitable). “Nuestro actual sentido yoico no es, por consiguiente, más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aún de envergadura universal, que correspondía a una comunión más íntima entre el yo y el mundo circundante”²⁶ El individuo al reconocer los mecanismos de precaución de displacer y dolor provenientes del mundo, como podría ser la privación o el alejamiento, olvida que en sí mismo yace palpitante una fuente de dolor, por el hecho de que la energía libidinal proviene simultáneamente de dos fuentes: *eros* y *ananké*.

Consecuentemente entendemos por qué el autor menciona que en otros periodos, como en otras situaciones geográficas la economía de energía libidinal ha sido efectuada de maneras menos nocivas para la propia vida, pero detengámonos a indagar acerca de las distintas formas humanas para evitar el dolor. En principio encontramos tres formas capitales, de las cuales ya hemos dado breve atisbo: la ciencia, la religión y el arte. No ahondaremos en cuanto a lo que concierne a cada una, por muy tentador que sea. Sólo diremos al respecto que todas ellas constituyen mecanismos supremos para la evolución humana y aún más,

²⁵ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*. México: Iztacihuatl, 1985. p.12.

²⁶ *Ibid*, p.13.

para su perpetuación, de lo cual deducimos que éstas tres tienen su principio en la necesidad, pues conforman el sostén de la vida y a la vez la afirmación de la misma. En esta medida el hombre se consagra y se conserva a sí mismo, reproduciéndose en sus descubrimientos, convicciones y creaciones. Es en esa medida que se dice que la historia de la humanidad es el reflejo de sí misma, pues circunscrita a ella se encuentra la historia de la psique.

Asumimos lo que hemos descrito exceso de intelecto como lo que Freud señala en términos de malestar de la cultura. Aunque nosotros nos hemos concentrado en la parte del intelecto y por tanto en su rubro analítico, este malestar recae en muchas formas, podríamos partir desde la dimensión religiosa o desde la artística. De lo que estamos hablando va más allá de un solo aspecto de la vida y es bajo esa forma que podemos comprender el propósito de la filosofía bergsoniana por redimensionar los modos de conocimiento, y así mismo, de hacer filosofía.

El que hayamos dedicado no poco tiempo a la disertación de lo circundante al intelecto ha sido del todo intencional, pues después de ello será más nítido observar el contraste que se yergue frente a tal. Desde luego que nos referimos a lo intuitivo, lo instintivo, e incluso a lo anímico como contraparte de este gran edificio inteligible que ha construido la historia humana; y es sobradamente sostenible decir que no tendría por qué ser de este modo, pues las unas no suplen a las otras, y ¿qué decir de esta canónica escisión mente-cuerpo? ¿No es acaso la era de la tecnificación la mayor exaltación que de lo que se ha designado como mental? Entonces nos inclinamos a pensar que la llaga marcada entre mente y cuerpo ha sido trazada por el mismo hombre. No resulta contradictorio hacer comparación entre un momento cultural tan primitivo como los es el de los inicios del *homo sapiens* y el momento cultural del siglo XVIII, si a lo que tendemos es a un acercamiento genealógico que deje resaltar rasgos elementales de la realidad vigente.

Siendo bergsonianos, sería renuente pretender a una suerte de filosofía del retorno, en la que nostálgicamente se valide el estilo de vida primitiva como la <<correcta>>, pues como se ha intentado esclarecer continuamente, la realidad está en camino y por ello es inútil aspirar a recobrar metodologías o formas que fueron acuñadas en otros momentos históricos. Tal cosa sería en principio inconmensurable según la lógica del devenir.

Si el intelectualismo se ha ido constituyendo con el tiempo como tendencia innata, hay que decir que lo habitual y genérico comienza a fungir las formas del hombre, su visión del mundo y por lo tanto la valoración que hace de las cosas. En este sentido afirmamos la grandísima consistencia que implica pensar el hábito y la costumbre como adaptación del hombre a su entorno, y el sello de la filosofía pragmática bergsoniana que radica principalmente en la contundencia que imprime la acción en la realidad objetiva tanto como subjetiva. Pues, ¿qué es el hábito y la costumbre sino la repetición constante de la acción que en algún punto nos constituye? De manera que complementamos lo que en algún momento dijimos en cuanto al intelecto como resultado evolutivo; es decir, que si bien el movimiento retroactivo que existe entre la necesidad y el intelecto ha ido forjando las acciones del hombre en favor de su subsistencia, la normalización de tales acciones y su incremento han ido construyendo el teatro en el que el hombre se presenta como actor. Intentemos esclarecer de mejor manera esta parte. Por un lado pensaríamos inevitablemente en una suerte de determinismo, como aquello que imprime la necesidad de actuar al hombre y esta fuerza la podríamos considerar como aquello que impulsa el movimiento evolutivo. Sin embargo, resulta peligroso plantear tal consideración, ya que pareciera que se está hablando de algo trascendente en buena medida y es válido decir que de ello no participa el bergsonismo, por esta razón se desecha toda idea cercana a un primer motor inmóvil.

Sería redundante decir que en esta filosofía vitalista no hay cavidad para la inmovilidad, y que aquello capaz de impulsar el flujo de la realidad no es otra cosa que la duración, el *élan vital*. Hablar de un determinismo tal como el que demarca distinciones entre lo que para Descartes sería la *res-extensa* y las *res-cogitans*, sería antes que nada hablar de un mecanicismo y es precisamente de lo que se deslinda Bergson al insertar la noción de espíritu; pero no nos apresuremos innecesariamente, puesto que corremos el riesgo de desviarnos. El cosmos en efecto es una especie de mecanismo y respecto a ello el autor distingue un tipo de mecanicismo estructuralista y el mecanismo por el cual se logra el dinamismo del universo, ya que éste tiene un modo de actuar y es bajo este conjunto de formas que se construye el conocimiento. En términos básicos, si el universo no es invariable en su comportamiento, las bases hechas para comprenderlo tampoco pueden serlo, pero no por ello se deben desvanecer las constantes y los axiomas que tanto nos ayudan en provecho del conocimiento.

Hagamos algunas consideraciones en torno a este primer capítulo, que si bien, aunque se han pretendido señalar a lo largo del texto, es preciso darles más nitidez. Sería negligencia hacer caso omiso de la utilidad que tiene el intelecto para la vida, pues es a través de éste que es posible moverse con eficacia por el mundo en muchos sentidos. Diremos que la vida sin esta dimensión sería algo casi impensable, se desperdigaría en una inmensidad de cosas amorfas y volátiles. Por ello es válido decir que lo nocivo del análisis es el exceso del mismo, la cuarteadura que representa en la integridad de la vida. Por esta razón, Bergson en no pocas ocasiones señala la importancia de la ciencia y la corona junto a sus dos hermanas, la filosofía y el arte. Inclusive muchas veces se sirve de ejemplos del área biológica o física.

No obstante, pretender que del análisis se derive todo lo cognoscible y con ello todo saber, sería insistir en el cuadrado que aspira a abarcar una superficie circular. En esa medida, lo que se pretende con una filosofía sustentada en el mero intelecto, es humanizar al mundo, si en tal caso es considerado el mundo como todo lo que no soy *yo*. Es complejo designar cuales son los límites que precisa lo individual en estricto sentido, con ello decimos que también es un terreno minado sobre el que posa la distinción mundo-*yo*, ya que al estar todo ser vivo susceptible a la influencia del tiempo, todo organismo tendría que ser tomado en cuenta en función de la totalidad del universo, es decir, en conjunto y no por el contrario, como algo aislado. Tal cuestión es un vértice en el que aparece la intuición como método filosófico y no ya como como un eslabón más de la cadena que conforma la jerarquía epistemológica, es decir que la intuición pasa a ser un camino pavimentado por el sujeto, por ello es que se habla de hacer un esfuerzo de intuición, por poner de sí una postura y actitud frente a la vida.

Esta nueva forma de conocimiento postulada por Henri Bergson retumba en la habitualidad de esta relación tan ya señalada sujeto-objeto. Se construye una reversión de sentidos a partir ya no del conocer el objeto mismo, sino de ser el objeto mismo, hay un juego de dualidad entre objetividad y subjetividad que traspasa la doctrina filosófica en trono hasta el siglo XIX. Ya no es sólo lo dado y lo puesto, ya no es el *yo* una unidad inmóvil que registra la síntesis de lo emanado del mundo y de lo proveniente de sí. La intuición se subleva por encima de la observación y demostración como vivencia integral. Vemos que

Bergson pone especial énfasis en el rubro del conocimiento sin que su filosofía se vuelva parcial ni especializada, pues es de suyo tomar cuerpo en sentido total.

Capítulo 2. La intuición como método filosófico, herramienta y forma de vida.

2.1 Del giro que supone la intuición en la relación sujeto-objeto.

Es necesario echar mano de un acto vivo capaz de penetrar en el andar continuo de la vida, y por vivo entendemos todo aquello que se encuentra en movimiento. De este modo opera la intuición, como un acto móvil capaz de penetrar el corazón de las cosas, posibilitada de sumergirse dejando detrás la superficie de lo real. Con ello también entendemos que la dimensión en que se presenta no es de índole externa, o sea, material, pues parte desde una profundidad en la que habita una multiplicidad de virtualidades, manteniéndose en un solo acto de *aprehensión indivisible*. La intuición comprende una simpatía ante todo, tratándose de ser lo que coincide con el objeto mismo. “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”²⁷. De tal forma que si la intuición por definición no tiene cabida para fraccionar, comparar ni describir, es ante todo un acto simple que a la inversa de la dirección hacia donde va el análisis, se despliega en una dimensión por completo básica, pero no por ello trivial, sino más bien fundamental. Este aspecto cardinal de las cosas y de la vida en general, como ya lo hemos dicho en el previo capítulo, ha sido en la historia de la filosofía poco atendido e incluso menospreciado, en especial hablando del momento histórico correspondiente a la modernidad, del que ya se ha hecho suficiente mención.

Da la impresión de que la forma de conocimiento más abstracta e inteligible resulta ser lo más elevado y elemental de la vida, como bien puede percibirse en el cartesianismo. De ahí que en una considerable parte de las doctrinas filosóficas dominantes, todo ser supremo esté enlazado con la parte intelectual del hombre, y ésta a su vez se contraponga con lo tangible como por ejemplo, el cuerpo. Por supuesto, tiene su lógica tal hecho, pues al situarse lo racional y abstracto más alejado de lo animal, como lo vemos en el organigrama de seres vivos, de inmediato se supone que tal aspecto sigue una jerarquía que va de las formas de vida simples hasta las más complejas, como ocurre en los sistemas de filosofía escolástica en la cual las formas de vida más complejas rozan con lo angelical, apartándose cada vez más de la animalidad. En ello radican especialmente textos como el de *La dignidad del hombre*, de Pico Della Mirandola, dando así un empuje verdaderamente radical a la

²⁷ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar, 1959. p. 1079.

corriente humanista. En estricto sentido, este texto no es de corte escolástico, pero si resulta ser su precedente. Habrá que dar respuesta de los diferentes tipos de humanismo que germinan en el renacimiento y evitar una burda homogeneización; no obstante, hay que reconocer la centralización de lo humano que implican tales sistemas de pensamiento.

Es curioso explorar esta forma de entender un orden ontológico, pues en ella se juegan símbolos, figuras y representaciones que tienen su resonancia a nivel sociológico. Pensemos por ejemplo en los llamados bárbaros o indios, de modo subordinado se alude a éstos como una especie de salvajes u hombres bestiales que al contrario del hombre civilizado, manifiestan tener una forma de vida menos sofisticada y más apegada a los trabajos del cuerpo. El hombre civilizado se sustrae más hacia el intelecto, inclinándose a una forma de vida más sedentaria y artificial. Con esto reiteramos lo muy envolventes que pueden ser las corrientes ideológicas. ¡Que tire la primera piedra aquél que diga que metafísica y sociología son dispares!

La manera de valorar o apreciar la vida ajusta los sentidos de la realidad ordinaria. Recordemos de forma elemental lo que dijimos en torno a la utilidad en el primer capítulo, y hagamos el ejercicio de reflexionar el valor moral que se le atribuye a este carácter. En la lógica de vida dentro de un sistema capitalista lo que se percibe como bueno o benéfico, se piensa en función de su eficiencia y utilidad, pues una forma de vida eficaz es lo más conveniente hoy en día. De manera que añadimos un nuevo valor y, a la par, de utilidad en la noción de eficacia, la cual se resuelve siempre con miras a obtener una respuesta favorecedora. Probablemente en la mayoría de las sociedades que viven bajo la forma de este sistema no se enlacen directamente la vida eficaz con lo que antiguamente se entendía como el mayor bien, o sea, Dios. De este modo nos imaginamos nuestro célebre organigrama ontológico, ya no con el hombre inteligente más cerca de Dios, sino más cerca de una vida benefactora y eficiente, más cerca del éxito. No es de asombrarse que las disposiciones y las finalidades hayan mudado de objeto. No se trata aquí de verdades inmutables y sentidos imperecederos, sino de puntos intercambiables y sustituibles. A esta tesis le otorgamos el nombre de la mutación de los valores morales en el devenir de la historia.

En el pensamiento de Bergson podemos encontrar cierta directriz en la línea de la vida que va desde el reino vegetal o *funghi* hasta el ser humano; pero sería errado querer aplicar la valoración ontológica que surge de la escolástica a la filosofía bergsoniana, pues como lo hemos apuntado ya en el primer capítulo, no hay un elemento que identifique a una forma de vida en específico como la más importante o buena en sentido moral. En ese grado es de nuestro interés reflexionar acerca del valor que se le ha atribuido a las formas de vida, diversas a la humana, así como del contraste que figura el bergsonismo, pero ¿qué tiene que ver esto con la intuición?

Si por un lado, al escuchar tal término nos revolotea la mente por lares un tanto nebulosos, que si no tiene que ver con un espiritualismo, como corrientemente se entiende, tiene que ver con un sentimentalismo. Reconocemos que la instancia sobre la que inscribe Bergson a la intuición es metódica; sin embargo, el mismo autor trasciende el perímetro de la ciencia para penetrar en la vida misma.

Nos interesa desplegar el sentido de la intuición como un método de fundar conocimiento, como nueva categoría epistemológica, pero ante todo perseguimos su alcance vital y ético. Pretendemos rozar con la intuición como nueva herramienta para fundar valores y reconstruir sentidos. Por tal razón es que insistimos en el puente que conecta instancias elementales con la realidad que se vive día tras día.

Después de la previa disertación, disponemos de un objetivo más claro y a la vez de un camino mejor pavimentado. Ahora, cabe la posibilidad de errar al referirse a la evolución de la vida como una línea, pues la duración expresada como naturaleza inmanente se desliza por múltiples vertientes, más parecida a una flor que nace infinitamente. De la idea de la evolución como línea recta, no diremos más que resulta ser un recurso del todo analítico y por esto mismo desatiende sutilezas que en realidad son imprescindibles, como a las que hemos hecho alusión hablando de intensidades y matices. A su vez, es prudente decir que el estilo literario sumamente figurativo que emplea el autor en la mayoría de sus textos no es en absoluto accidental, es una forma intuitiva de transmitir ideas y en ello queremos participar en la medida de lo posible, haciendo bergsonismo.

Cada expresión del *élan vital* resulta una imagen que compone una unidad orgánica, es decir que compone el universo y ello se subleva por encima de cualquier sentido moral,

posando en una dimensión más bien metafísica, y de esa forma lo podríamos comprender como algo que no gira en torno a lo humano. Es también a partir de esta tesis que el filósofo francés hace su crítica al idealismo en el texto *Materia y Memoria*, pues al entenderse que “Es el cerebro el que forma parte del mundo material, y no el mundo material el que forma parte de mi cerebro”²⁸, nos desentendemos de un antropocentrismo epistemológico y por ende, de una conciencia, que como si estuviera apartada de su contenido, lleva a cabo la obra de sintetizar.

No pretendemos salirnos desde nuestro punto de vista para abarcar formas que ni siquiera son comprensibles para nosotros mismos. Sin embargo se trata antes que nada de una especie de prudencia que nos apoye a formular una hermenéutica que logre tocar aquello no humano, y creemos que ese es un modo de evitar el humanismo que envuelve a la mayoría de las filosofías. Aquella prudencia que nos ayuda a entender que el universo es muy vasto como para totalizarlo con un *<a es diferente a b>*, va acompañada de una alternativa que es nada más y nada menos que la intuición.

Pero la línea de la evolución que aboca en el hombre no es la única. Sobre otras rutas, divergentes, se han desarrollado otras formas de conciencia que no han sabido liberarse de las presiones exteriores ni concentrarse sobre sí mismas, como lo ha hecho la inteligencia, pero que no expresan menos, ellas también algo de inmanente y de esencial en el movimiento evolutivo.²⁹

Tras la consideración de hacer una reflexión sobre el tema, creemos que resulta preciso desglosar qué se entiende por simpatía, pues recordando palabras bergsonianas, la intuición se trata de un acto simpático, que ante todo expresa un encuentro entre dos o más aspectos. Reparemos un momento acerca de lo que significa simpatía a secas. En primer orden parece ser una especie de sentimiento que brota de forma espontánea, incluso instintiva, más que un sentimiento, diremos una inclinación. Resulta que hay muchas perspectivas de índole psicológica referentes a esta inclinación, unas dicen que se trata de una proyección. Por proyección entendemos la capacidad que un individuo tiene de verse a sí mismo en otro, a figurarse inconscientemente en alguien más; desde luego, la parte del

²⁸ Bergson, Henri, *Materia y Memoria*. Bergson Henri, *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus, 2006. p. 37

²⁹ Bergson, Henri, *La evolución creadora*. México: Aguilar, 1959. p. 436.

<<inconscientemente>> emana de la corriente que opta por ver la simpatía como una reacción inmediata. Existen también las corrientes que centran su atención en la simpatía como una actitud que es posible realizar por voluntad propia, a partir del acto de imaginarse en determinada situación.

En el bergsonismo participan ambas visiones de cierta manera. Pues no se trata ni de una reacción inmediata que escape de la voluntad, ni de una acción dominada por la razón “En suma, el movimiento no será aprehendido desde fuera y, en cierto modo, desde mí, sino desde su interior, en él, en sí y tendré un absoluto”³⁰. La intuición es contemplación y acción simultáneamente. Acción no como resultado o producto de la forma de conocer, sino que la forma de conocer por intuición es una acción propiamente hablando, un hacer aprehensivo; y a su vez es contemplación porque una vez que algo es intuitivo, de ello se puede obtener sólo lo que posiblemente se puede transferir. No es como un objeto material que se puede manejar y alterar. Inclusive, en algunos comentaristas bergsonianos hallamos la dimensión teológica de la intuición, precisamente por el ángulo contemplativo desde donde también lo podemos divisar. Muchas veces estas corrientes optan por una visión más bien mística o espiritista.

Así mismo, diremos de la intuición que es algo subjetivo y objetivo simultáneamente y en esa medida es aquello concerniente al hombre pero que no se agota en él, pues se trata ante todo de un encuentro con lo otro, de un coincidir con lo otro, a partir de la superación de la superficie que constituye lo intelectual. Pues desde una perspectiva histórica y global conferimos al orden de lo intelectual una especie de plano existencial. Todo el recorrido que hasta ahora hemos hecho, lleva consigo la responsabilidad de justificar tal tesis. Pues como si lo que tenemos por mundo estuviese cubierto por una cuadrícula numerada que nos exige una actitud de acción utilitaria. Muy a diferencia de lo que Bergson denomina inteligencia, el exceso de intelecto se deposita en un espacio ya no epistemológico sino ontológico, ya se ha hablado de ello en el capítulo anterior; sin embargo, no resulta sobranteretomararlo para no perder el eje sobre el que vamos. “La experiencia concreta de la duración vital es la conciencia de un ser vivo captada mediante la intuición del yo, que

³⁰ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar 1959. p. 1077.

puede poner a prueba cualquier reducción de la subjetividad a la mera función de la intelección”.³¹

Para pensar en ello recordamos cuando el autor, en *La energía espiritual*, reconoce que el hombre, al estar situado en un lugar culminante de la vida, se aproxima al origen. Con ello se entiende que el hombre al estar posibilitado de aprehender lo virtual, o lo que es más, de intuir, se repliega sobre su propio lugar en la flor evolutiva, y consigue enfrentarse con lo vertebral mediante el acto simpático por excelencia. Es decir, es capaz de tener conciencia del devenir y finalmente de esta forma perseguir el autoconocimiento. “Al que no sea capaz de darse a sí mismo la duración constitutiva de su ser, nada se le dará jamás, ni los conceptos ni las imágenes”.³² En lo que respecta al autoconocimiento, nos veremos forzados a detenernos con mayor sutileza más adelante, una vez que hayamos aterrizado de lleno en lo concerniente a la intuición, pues aunque tanto un aspecto como el otro estén enlazados, el autoconocimiento nos hará desbocar en un territorio por demás ético.

³¹ Hernández G., Gabriela, *La vitalidad recobrada: Un estudio del pensamiento crítico de Bergson*. México: UNAM, 2001. p. 30.

³² Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar, 1959. p. 1083.

2.2 Síntesis de intuición e intelecto

Es desde luego mediante la conciencia que es posible captar el devenir, es decir, intuir y por ende efectuar el gran movimiento de auto-reflexión que implica el autoconocimiento. Por esta razón es que decimos que intuir es un movimiento de doble cauce, objetivo y subjetivo, pues parte desde aquél que intuye, hacía aquello que se encuentra en el mundo, y en ese sentido es que penetra algo objetivo. Sin embargo, en otro sentido podría decirse que el acto simpático desde que nace hasta que se desliza, es de corte objetivo, pues a diferencia de la ciencia, no es empujado por un interés ni está envuelto de valores históricos y sociales, como las representaciones y los símbolos. Por otra parte, al coincidir con el objeto de conocimiento, se abre un espacio en que ambos agentes se unen por virtud de un enlace metafísico y es cuando los aspectos subjetivo y objetivo se fusionan. Por ello atribuimos la metafísica como la zona de contacto donde se hace posible la intuición. Dentro de tal movimiento se transgrede todo esquema lógico de valores, puesto que se puede partir de lo intuido a lo intelectual, no de lo intelectual a lo intuido.

Es por esto que la intuición pasa de ser una noción que se desvanece en los millares de palabras de pensadores, a ser un modo de hacer conocimiento. Este punto es dinamitado por Guilles Deleuze, cuando en su libro *El bergsonismo* saca a relucir aspectos que habían quedado medio enmarañados. Uno de dichos aspectos es el del rigor que exige el acto intuitivo para ser consumado. “La intuición no es un sentimiento ni una inspiración, no es tampoco una simpatía confusa, sino un método elaborado, incluso uno de los métodos más elaborados de la filosofía. Tiene sus reglas estrictas, que constituyen lo que Bergson llama <<la precisión>> en filosofía”³³.

En la cotidianidad habitualmente tenemos dos actos de conocimiento, uno que parte hacía las cosas, y otro que parece interiorizarse. Comenzaremos por decirlo de esta forma para poder entender cómo es que al final uno no se distingue del otro en estricto sentido y ello tiene que ver con el preámbulo que ya hemos hecho. Pues el mismo Bergson sostiene a la acción como un movimiento centrífugo de la conciencia, y a la representación como un movimiento centrípeto, dado que a raíz de una relación de intercambio, el hombre recibe lo

³³Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1989. p. 9.

que del mundo proviene (representaciones) y otorga lo que de sí nace (acciones) pero que a la vez tiene que ver con lo ya contenido.

Desde luego que muchas de las representaciones tienen que ver con algo más profundo que impresiones, es decir; afecciones y por ende sensaciones y sentimientos. Esta recepción que obtiene el hombre por parte del mundo está íntimamente enlazada con la percepción que éste tiene de sí mismo, puesto que toda representación del yo vacío de experiencia es en pocas palabras inconcebible, ya que el movimiento de la duración del yo y de la vida en general fluyen en consonancia. En estricto sentido es erróneo nombrar al conocimiento del yo, percepción, debido a que éste se refiere a una forma de intuir, porque parte de una dimensión interna.

Este juego que hace Bergson en cuanto a lo interno y externo, acciones y representaciones, materia y memoria, intelecto e intuición, parece tener un tinte dialéctico, pues tal postura filosófica nos otorga una auténtica epistemología de la síntesis. No hay yo vacío, no se distingue el yo de su contenido empírico.

Todas estas representaciones brotan desde el yo en ondas expansivas que se extienden hacia el mundo externo y que llegan a confundirse con él. Pero al mismo tiempo, este movimiento expansivo de la conciencia es un movimiento de contracción y recogimiento. En los límites de la conciencia se encuentra el centro mismo desde donde emanan todas las percepciones, se hallará la fuente del yo³⁴.

La intención más predominante de Deleuze al hacer bergsonismo, es la de devolver a la filosofía su rigor de contenido, así como reconciliar ésta con su antigua hermana, la ciencia. Sin embargo, no dejemos de lado el enfoque que otorgado a nuestra presente investigación, que como lo hemos dicho, se despliega en el ámbito ético. Por supuesto que al pensar en filosofía, tenemos en cuenta factores como la contemplación, la argumentación, el lenguaje, la consistencia del contenido, entre otras cosas, lo cual nos muestra la parte más estricta de dicho quehacer. Por muy románticos que resultemos, el academicismo actual no nos dispensa de carecer de rigor, y no es que Deleuze se refiere a la academización de la filosofía cuando demanda a la intuición como un método riguroso, pues para ello basta

³⁴ Hernández G., Gabriela, *La vitalidad recobrada*: Un estudio del pensamiento ético de Bergson. México: UNAM 2001. p. 30.

pensar tan siquiera con un poco de sutileza en la distancia que hay entre una cosa y la otra. Deleuze encuentra en la intuición el modo de hacer filosofía, sin desgastarla entre esquemas lógicos, ni hacer que quede desperdigada en vaguedades; digamos que se encuentra con el método compatible en naturaleza con el ejercicio filosófico.

No obstante, procuremos no olvidar que dicho texto de Gilles Deleuze posee una grandísima concentración epistemológica, y no nos advierte, en modo directo, la forma de hacer intuición en la vida como la entendemos en su sentido más amplio, por ello es que limitaremos la participación de este fantástico pensador en lo que nos resta de la investigación.

De la intuición como forma de vida, está de más decir por qué resultaría poco práctico llevar un manual bajo el brazo o hacer una indagación antes de actuar. Desde luego que ciertas circunstancias dan cabida a la indagación y a la premeditación, y de esa actividad participan precisamente los filósofos; pero hablando en términos más simples, la mayoría del tiempo el andar de los días nos exige espontaneidad y grandes habilidades de improvisación.

Ya hemos dicho que nos interesa enfocar la vista en la célebre relación sujeto-objeto, y en la redimensión que logra la formulación simpática para poner en jaque la doctrina que se ha forjado en torno a tal relación. No hace falta recalcar que es muy frecuente pensar en términos kantianos o hegelianos, y eso se debe a su gran influencia histórica, pues se piensa que entre lo dado (mundo) y lo puesto (sujeto) se forja una síntesis que surge a partir de las condiciones categóricas de conocimiento, que son las de espacio y tiempo; con ello entendemos un tipo de síntesis que tiene mayor peso por el lado del sujeto, pues es indudable la supremacía que se le da a éste en tal relación. De alguna forma pensaríamos conclusivamente que el mundo o la realidad, si se nos permite el último término, es concebido en buena medida por el entendimiento, lo cual nos remite inmediatamente a un idealismo del que a toda costa Bergson intenta prescindir. Incluso, hace un par de páginas que ya nos hemos desligado de tal tesis, en torno a la cual ya se ha hecho la crítica correspondiente.

En algún momento del texto *Materia y Memoria*, Bergson expresa literalmente su intención de superar las limitaciones tanto del materialismo como del idealismo, y aunque también

expresamente haya mencionado su honesta preferencia por el idealismo, su filosofía es una brecha que se abre entre éstas dos posturas filosóficas.

No juzguemos al bergsonismo como una postura anti-kantiana, sino más bien como una postura que después de cierto kantismo se abre paso a una nueva visión y ello es muy transparente al recordar que para el filósofo francés la limitación demarcada entre el nómeno y el fenómeno es transgredida por la intuición. “Las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la exacta medida en que son intuitivas; y estas doctrinas son el todo de la metafísica, con tal que no se tome la metafísica congelada y muerta en las tesis, sino viva en los filósofos”.³⁵

No nos concierne en sentido estricto ahondar acerca de lo que Kant entiende por nómeno o por absoluto, mas es necesario hacer mención de la transgresión en que radica la forma bergsoniana de aprehender lo real. Para empezar, en el bergsonismo está ausente tal distinción entre planos de lo real; de hecho, en Kant ni siquiera podría hablarse de lo nouménico como una realidad en cuanto tal. En cambio, en el vitalismo bergsoniano, tenemos claros dos aspectos, el virtual y el material; lo importante acerca de tal cosa es que uno corresponde al otro mediante una relación de inmanencia, la relación causa-efecto es del todo recíproca, inclusive intercambiable, y en esto Bergson sigue la metafísica de Spinoza, y en alguna medida también la de Giordano Bruno. Por ende, sería inaudito encontrar una relación sujeto-objeto que rompa con tal ensambladura ontológica. El hombre se descentraliza para dar lugar a la relación, en el sentido más completo posible.

De modo que el conocimiento es suscitado sin restricciones ni limitaciones, pues la capacidad intuitiva es aquello que transgrede, que traspasa. Sería retornar a la metafísica clásica si se postulara otra forma de realidad a la que no es posible llegar de forma alguna. Si bien Bergson, a sabiendas del mínimo uso que el hombre hace de su cerebro, tiene en cuenta que si éste evolucionara de otro modo, tal vez podría conocer de otra manera, pero eso es algo que simplemente no nos ocupa en el presente, ni vale la pena darle una consideración más alta. Como sabemos, la vida encontrándose en un eterno movimiento, aguarda infinidad de posibilidades, y por ello podemos encontrar tantas variaciones en los seres vivos a través del tiempo.

³⁵ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar, 1959. p. 1114.

Un ejemplo muy peculiar es el de las películas de ciencia ficción, en las que nos hallamos con formas muy semejantes a las actuales, pero a la vez con un dejo de posibilidad, encontramos cierta exageración de lo real y sobre ella inscrita la secuencia de precedentes más que claros. Entonces recordamos el hilo que mantiene lo precedente, lo presente y lo porvenir y, aunque muchas cosas de la vida no son predecibles, con ayuda de la imaginación bien se puede uno construir una idea. En cuanto a la predictibilidad, podemos sostener la consecuencia necesaria que emana de algo, pues ya recordamos en la *Evolución creadora*, esta parte que imprime el presente en el futuro y a su vez el pasado en el presente, sin caer en un determinismo.

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 a lo que, además, le añade el presente.³⁶

Pero no nos desviemos sobradamente y atendamos una cuestión que precisamente tiene que ver con imaginación, así como con trasmisión de sentidos y lenguaje, pues ya que nos hemos metido en la cuestión de decir que la intuición captura lo real en su totalidad, debemos aclarar en qué modo lo capturado puede llegar al terreno del lenguaje. “La intuición de la duración del yo es la aprehensión de la corriente de la vida o del impulso vital que anima a todos los seres vivos y que unifica el mundo natural”.³⁷

Al decir que en la medida en que el uso conceptual es requerido para que el hombre se mueva en el mundo, nos referimos a que hay una forma de rastrear lo intuido en términos de lenguaje, sin exigir por ello la precisión del primer impacto, porque luego del camino que hasta ahora hemos recorrido sería reiterativo mencionar que las palabras y las aprehensiones indivisibles son distantes entre sí por condiciones de naturaleza, y que el arte es la forma más apegada al contenido intuitivo. Por ello decimos que de la intuición no pueden hacerse conceptos en calidad de copia, y es conforme a lo ya mencionado que

³⁶ Bergson, Henri, *Obras: La evolución creadora*. México: Aguilar 1959. p. 443.

³⁷ Hernández G., Gabriela, *La vitalidad recobrada: Un estudio del pensamiento crítico de Bergson*. México: UNAM, 2001. p.36.

insistimos en que tal tarea cumpliría un cargo pueril. En cambio, la derivación de una imagen, aquella que más absorba lo intuitivo, está viabilizada para tomar lo intuitivo de una manera más fiel.

Debemos mantenernos con los pies en la tierra y disuadirlos de la tentación mística que puede proyectar la filosofía de la intuición, no porque sea errada, ni mucho menos, sino porque la materia en la que está sumida nuestra presente investigación nos exige mostrar el lazo que mantiene unida a la filosofía con la ciencia, y a su vez la forma en que este mismo lazo nos puede favorecer para tener una vida mucho más rica en el sentido más vital posible, y en tal tarea pretendemos prescindir de temas teológicos.

Pero lo que llegaremos a aprehender y a fijar es una cierta imagen intermedia entre la simplicidad de la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la traducen, imagen fugaz y evanescente, que frecuenta, desapercibida, quizá, el espíritu del filósofo que le sigue como su sombra a través de los giros de su pensamiento, y que si no es la intuición misma, se aproxima mucho más que la expresión conceptual.³⁸

Hay que esforzarnos en comprender la dimensión que adquiere la manifestación de un contenido intuitivo en el carácter verbal, hablado o escrito, que mantiene todavía este rasgo móvil, narrativo, así como también figurativo, y que no se detiene en penetrar la humanidad de las cosas. Este movimiento en el lenguaje, como lo acabamos de decir, tiene su espacio en la imaginación. Se trata de un acto creativo por parte de quien emite la expresión, como de quien la recibe. Vemos en Bergson un estímulo supremo a no frenarse en la ensambladura de predeterminaciones lingüísticas, ni a limitar los sentidos. Pues como en *Alice in the wonderland*, los extremos pueden tener los dos sentidos a la vez. Y en ello vemos expresada la voraz corriente del devenir.

Si bien, aunque forjemos un modo filosófico de hacer conocimiento, el rubro de lo científico al final pretenderá derivar en un conjunto de signos intercambiables, y es por ello que el bergsonismo busca parir conceptos flexibles, pues no se trata de erradicar los conceptos de la filosofía, sino de moldearlos, darles un atributo plástico. Aunque nunca

³⁸ Bergson, Henri, *La intuición filosófica*, México: Aguilar, 1959. p. 1030.

podrá capturarse este contenido intuitivo en su totalidad, es una labor indispensable integrar lo aprehendido a las formas de la vida cotidiana, hablando en términos de ciencia y vida.

De manera un tanto burda, diremos que hay una intención de convertir lo intuitivo en algo comunicable sin fracturar el contenido, pero también considerando la inconmensurabilidad que se yergue entre una dimensión y otra, debido a que el puente que une lo incommunicable de lo comunicable es la imagen, y una imagen consiste en ser una forma, una figuración, una memoria cinematográfica.

Citando nuevamente a Gabriela Hernández, subrayamos la relevancia de la imagen, y así nos permitimos hacer uso de un término utilizado por la autora: *Imagen poética*. Creemos que resulta finamente acertado dicho concepto, pues en él queda clara la dimensión por la que navega la imagen bergsoniana, mucho más de índole creativa que instrumental. Por esta razón, echaremos mano de tal noción y la incluiremos en el léxico de nuestra presente investigación para referirnos a las imágenes que enlazan intuición-intelección.

2.3 De la metafísica a la ética y de la aprehensión del devenir

Uno de los problemas cruciales que han devenido de la cientifización, es indudablemente la adaptación que ha tenido el lenguaje a esta corriente de pensamiento. Una adaptación tan inmensa y abarcante que por poco se universaliza. Las figuras metafóricas de momento rozan la carencia de precisión y se ubican mejor en el lenguaje de los locos. No es que la imagen poética esté en disputa con la claridad y concreción, es más bien que el exceso de concreción comprime la facultad imaginativa. Por otra parte, también tenemos que decir que si nos importa hacer alusión al lenguaje y a la imagen es porque nos interesa conocer la parte activa de ello, es decir, el fuerte impulso creativo que lleva consigo una imagen.

Pero, según lo enunciaba al principio, de esta visión del universal devenir creador no se beneficia tan sólo la especulación pura. Podemos lograr que penetre en nuestra vida de todos los días y con ello que la filosofía nos proporcione satisfacciones análogas a las del arte, pero más frecuentes y continuas, a la par que más accesibles a la generalidad de los hombres.³⁹

Hasta aquí nos parece inevitable hacer memoria y reencontrarnos con lo apolíneo y lo dionisiaco en cuanto a la imagen poética. De ninguna manera queremos dar a entender que al postular Nietzsche tal dualidad haya estado pensando en el sentido que intentamos configurar en este caso. Sin embargo, el parentesco de aspectos resulta afortunado. Pues el devenir en equivalencia con lo dionisiaco nos muestra ese aspecto avasallador e irracional; es por eso que hemos dicho que sin las categorías intelectivas no podríamos movernos en el mundo, a menos que nos desperdigáramos en la inmensidad del universo, lo cual sería una especie de existencia caótica, algo similar a la de los sueños. Es desde luego lo apolíneo este aspecto figurativo del que previamente hablamos lo que nos ayuda a concebir cierta estructura en la realidad y por ello es también el puente entre lo intuitivo y lo comunicable.

Por ello es que decimos que de cierta manera es el artista el principal mensajero de las intuiciones, pues transmite el contenido intuitivo sin llegar hasta la fracturación de los conceptos, ya que el nivel de concreción que maneja el arte es de índole metafísica, y

³⁹Vasallo, Ángel, *Bergson*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina, 1957. p. 66.

transmite de forma simple y clara algo a lo que lo conceptual no se acerca, lo cual implica una odisea querer traducirlo.

Algo un tanto similar ocurre con las múltiples interpretaciones que se hacen de los sueños. El impulso creativo que genera los sueños es tan rico y complejo que nos muestra una imagen casi pura del devenir. Aquellas figuras absurdas, lenguajes desconocidos y sentidos invertidos están acorazados por la intuición, es por ello que reconfigurar un sueño a los estrechos contornos de la lógica nos convierte en testarudos. Sin embargo, entendemos que la necesidad por generar un intercambio de signos, universal en sentido práctico, está presente, por eso Bergson aparece con miras a mundializar la imagen poética, y a su vez a matizar los conceptos.

Entonces nos cuestionamos cuál es la labor del filósofo y del científico, si pareciera que el artista está a cargo de la tarea más importante para la vida; no obstante, con tal justificación muchos pensadores han colocado el ámbito del arte como el eje de sus filosofías. Para Bergson también se encuentra el arte en un sitio privilegiado, incluso, encontramos un específico tipo de arte que se corona como el culmen de tal pensamiento filosófico. Sin afán de desplazar a las artes particulares, descubrimos que se trata de la vida misma.

De aquí que el filósofo francés haya sido tan ávido de la expresión poética y literaria en el desenvolvimiento de su pensamiento, pues la imagen cumple con una importancia epistemológica y metafísica. De tal manera que la epistemología bergsoniana no se encuentra en situación de rivalidad con los conceptos, dado que son necesarios y es imposible prescindir de ellos en tanto que componen un uso habitual en la vida. De esta forma, los conceptos podrán derivarse de la imagen y en tanto más apegados se mantengan al contenido, podrá tratarse de conceptos *plásticos*. Esta es una de las cosas por las que se estima a Bergson como un filósofo innovador, pues propone un tipo de conceptos tales que den paso a grados y matices, propensos al cambio, con una suerte de cierto rasgo camaleónico.

En este sentido también la intuición tiende hacia lo objetivo, no obstante que parte desde lo subjetivo.

Pero la metafísica no es propiamente ella misma más que cuando sobrepasa el 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 intuición⁴⁰.

Esto en cuanto a un modo de comunicar la intuición, sin embargo, como se dijo anteriormente, el método intuitivo prescinde de símbolos. Manteniendo el sentido en esta línea, se puede decir que la metafísica es el sitio donde se mueve la intuición por antonomasia, si por metafísica se tiene entendido “la ciencia que pretende prescindir de símbolos”⁴¹. En este sentido hay un giro filosófico, puesto que Bergson está postulando la metafísica en un orden ciertamente fundamental pero también simple y vital, en el cual la forma de aprehensión de la realidad es dada por la intuición, por un movimiento de simplificación, lo cual no implica que se trata de una cuestión somera, pues precisamente la dificultad de esta simplificación radica en dejar de lado el modo acostumbrado de conocer el mundo, y por conocer se alude a todas las formas de percibir.

Darle un giro a la costumbre expresa un grande esfuerzo que precisa un constante ejercicio. Pues como se había explicitado de acuerdo al análisis científico, el aspecto histórico conforma una base que en cierta medida no puede ser ignorada, pero que a la vez a la luz de la consciencia tiene que ser en parte abandonada para poder dar lugar a nuevas formas, a nuevos contenidos, capaces de renovar continuamente las bases de la experiencia epistemológica.

Es necesario recordar constantemente que el sentido práctico y material de la vida sigue siendo importante aun después de la trayectoria por la que se ha trazado la historia, a pesar del agigantamiento de lo que hemos llamado *exceso de intelecto*. De aquí que optemos por un intento de redimensionar el sentido que se le atribuye a tal aspecto. Por ello mismo Bergson se mantiene al margen del sentido práctico que debe adoptar el conocimiento, así como de remarcar la importancia de las ciencias. En resumen, diremos que en el bergsonismo colindamos con la recurrente preocupación por reavivar la atención a la vida a partir de una ética fundada en la importancia de la intuición.

⁴⁰ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar, 1959. p. 1085.

⁴¹ *Ibid*, p. 1080.

Es entonces en ese sentido en que la filosofía debería ser algo universalmente accesible. Precisamente en ello radica la fundación que hace nacer la filosofía entre arte y ciencia, y para ello encontramos en el ensayo *La intuición filosófica* estupendos párrafos que nos hablan al respecto:

Las satisfacciones que el arte no proporcionará nunca más que a los privilegiados de la naturaleza, solamente muy de tarde en tarde, la filosofía así entendida nos la ofrecería a todos, en todo momento, insuflando de nuevo a la vida los fantasmas que nos rodean y revivificándonos a nosotros mismos.⁴²

Después de todo, diremos que el hacer filosófico es del todo vital, pues no se sustrae de ningún aspecto de la vida, por el contrario, abraza todas sus partes, incluyendo la ciencia y el arte, por supuesto.

Ahora, en lo que nos interesa ahondar es en el modo en que el contenido intuitivo puede transferirse a nivel ético, pero para ello debemos tener presentes aspectos cruciales. Este contenido no puede mantenerse al margen de la vida común, pues el hombre al estar condicionado por categorías espacio-temporales, necesita darle al conocimiento una forma de acuerdo a estas categorías, y ello podemos tomarlo como un acto involuntario, en tanto que consiste de hábitos y costumbres. A tal acto hacíamos también referencia cuando mencionamos la forma en que la cientifización abarcó al lenguaje y lo restableció con sus matices estructurales.

Es decir que la consistencia fugaz de la intuición no puede permanecer en la cuadratura de una idea concreta, así es como se yergue la inconmensurabilidad de la que ya hemos hablado, y es el trabajo del filósofo generar un puente que convierta esta inconmensurabilidad en transmisión mediante una imagen poética. Por otra parte, también decimos que esta forma de conocer es presencial por antonomasia, o sea, que se desenvuelve en el momento presente de forma absoluta. De ello podremos decir que no hay forma de recordar una intuición, sino sólo de rastrear los remanentes de su vivencia.

Tal conclusión nos incita y más que eso, nos demanda a aproximarnos a la noción del presente que se dibuja en el bergsonismo, siendo ello no de poca importancia, pues así es

⁴² Bergson, Henri, *La intuición filosófica*. México: Aguilar, 1959. p. 1048.

como podremos transitar por el ámbito de la duración como un yo realizándose y autoconociéndose. Si bien nos hemos referido continuamente a la dimensión de las ciencias, es necesario decir que la intuición alcanza los ejercicios de una ética de vida, pues antes que nada decimos que ésta se experimenta, se vivencia.

Con ello expone Bergson el sentido utilitario del presente para el conocimiento, en términos de arista, manteniendo su consistencia imperceptible, incluso inaprensible, pero no por ello se debe reducir la profundidad de su dimensión, la cual resulta sumamente relevante para lo que nos compete en este texto. Si el presente es aquello que se desvanece en la inmensidad del tiempo, también es un puente, es la condición de posibilidad para la acción desde el teatro en el que surge: la corporalidad.

El modo de vida filosófica que tanto se proyecta en el pensamiento de Bergson es una fuente que nace de la conciencia del presente, de la atención a la vida. Actuar conforme a la secuencia de la duración sobrepasa aún al acto contemplativo, es algo análogo a lo que en el estoicismo se conoce como aceptación de la vida. Pues ubicarse en el presente es reivindicar toda distracción nostálgica o ansiosa, al inagotable océano que se abre en la conciencia, y entre ellos están referidas tanto a la sensibilidad como al entendimiento.

Es bajo la circunstancia del presente como puede ser aprehendida una intuición, sin por ello pretender dar a entender que el acto intuitivo sea de una especie de fortuna, como muchas veces había sido pensado en otras corrientes, la intuición es también una forma de posicionarse frente a la vida y por ello es que Bergson la ha elevado a forma de conocimiento y aún más, a método filosófico.

Esclarezcamos en la medida de lo posible lo que para Bergson es presente en rigor, y es que es fundamental no difuminarse entre las numerosas filosofías que rondan por nuestros tiempos. Bergson entiende el presente, como lo dijimos, en sentido estricto como el espesor de la duración, no ya como el instante inmediato, ya que este último se escabulle entre los cuerpos; el instante que fracciona el tiempo lineal es un tiempo matemático, es una herramienta más para el análisis y de ello dimos un buen atisbo en el primer capítulo, cuando tomamos en consideración el fraccionamiento del tiempo en unidades de medida.

El presente se desvanece entre el pasado y el porvenir, aparece como una suerte de puente en tanto que es lo que media, no obstante, se trata de la continuidad del pasado y del

porvenir, como si fuera una masa que se estira ilimitadamente. “Este instante no es más que el límite, es puramente teórico, que separa el pasado del porvenir; puede en rigor ser concebido, pero no es jamás percibido; cuando creemos sorprenderle, está ya lejos de nosotros”.⁴³

En consonancia con la conciencia del presente, tenemos al yo durando y que percibimos como un sí mismo, de lo cual podemos decir en el sentido más amplio que se trata de actualidad, de *estar*. Del mismo modo podemos decir que la conciencia que se abre en la condensación de pasado y porvenir, es memoria. La memoria acumula, pero también prevé y es propensa al porvenir, se encuentra constantemente empujada a lo que está por acontecer, pues este es el plano donde se traza la acción. De esta manera recabamos la comprensión de una memoria multiforme, que más que llevar un registro, imprime una historia. “El porvenir está ahí, nos llama, o mejor, nos atrae hacia sí, esta atracción ininterrumpida que nos hace avanzar sobre la ruta del tiempo, es causa también de que obremos de continuo”⁴⁴

No es que se trate de pensar en el futuro, sino de estar propenso hacia él, de aproximarse sin tocarlo, pues una vez que se éste se toca es presente, y una vez que se percibe es pasado. Esta forma de comprender el tiempo que estira y afloja, explota e implota, es como lo que Bergson enuncia en la *Introducción a la metafísica*, ese rollo que se desenrolla y enrolla al unísono. De ahí la inspiración para que Deleuze escribiera acerca del devenir en el primer libro de la *Lógica del sentido*, pues esta simultaneidad se plasma en la totalidad del comportamiento del universo. Sin embargo, resulta ser dualidad solo en principio, solo en apariencia, solo para la inteligencia. “La paradoja de este puro devenir, con su capacidad de esquivar el presente, es la identidad infinita: identidad infinita de los dos sentidos a la vez, del futuro y el pasado, de la víspera y el día después, del más y el menos, de lo demasiado y lo insuficiente, de lo activo y lo pasivo, de la causa y el efecto”.⁴⁵

Esta realidad que el hombre intuye de modo primordial y que da cuenta del tiempo que transcurre; esta realidad que es percibida como el yo, en estricto sentido, es el yo *durando*. Pues el modo primario de percibirse a uno mismo es totalmente inmediato, puesto que no

⁴³ Bergson, Henri, *La energía espiritual*. México: Aguilar, 1959. p. 764.

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ Deleuze, Gilles, *Lógica del Sentido*. Madrid: Paidós, 2006. p. 21.

hay nada que se interponga. No hay algo que medie esta aprehensión de uno mismo, ya que está dada en el tiempo y no en el espacio, de ahí que sea un yo como duración, pues da cuenta de la sucesión de estados en los que navega o mejor dicho, va durando. Esta sucesión concebida como multiplicidad bordeada por una continuidad, se explica como unidad. De esta paradoja se constituye la consistencia de la duración, y es también concerniente a la simultaneidad de la que acabamos de hablar y de lo que tanto alarde se le ha hecho a nuestro formidable autor: *Unidad múltiple*.

La intuición del yo representa lo que es para Bergson el mejor ejemplo de un conocimiento íntegro. Pues el conocimiento específico de las tendencias o deseos de uno mismo se despliega en un plano epistemológico, pero la aprehensión inmediata de un yo durando sólo aparece, antes de cualquier pensamiento u opinión al respecto, y por tal razón nos está dado que se trata de un acto presencial. Para ello basta con estar despierto, de ahí que la noción de conciencia sea de gran importancia en el pensamiento bergsoniano, pues ser conciente de uno mismo es una cuestión de índole primitiva en el hombre y lo primordial para todo conocimiento.

Ahora que hemos conjugado presente y yo, seamos todavía más apegados al vitalismo bergsoniano y abandonemos hasta cierto punto la palabra yo, para adentrarnos en el cuerpo o en el yo durando.

El cuerpo, como se sabe, tiene singular resonancia en la filosofía vitalista y es a pesar de la trascendencia del tema que será breve el atisbo que daremos, dadas las circunstancias tiempo-espaciales, no obstante, insistimos en darle su lugar a lo que resulta ser la articulación entre diversos aspectos de la filosofía bergsoniana.

Lo que nos resulta de crucial interés es la simultaneidad con la que el autor menciona <<el yo y el cuerpo>> inclusive, lo austero que resulta la presencia de un “yo” como tal, nos da pie a pensar en la reforma que Bergson buscaba de dicho término, y con muy buenas razones disertaremos que el producto de tal reforma es el cuerpo como categoría filosófica. “Pero he puesto que el rol de la imagen que llamo mi cuerpo era el de ejercer sobre las otras

imágenes una influencia real, y por consecuencia el de decidirse entre varios caminos materialmente posibles”.⁴⁶

Hablar del cuerpo sin lugar a dudas nos nutre de un ámbito material y ante todo estético, pues no olvidemos que uno de los fundadores de la filosofía de la imagen es Henri Bergson, y que es su pensamiento cinematográfico lo que redimensiona también la forma de entender al cuerpo, pues éste aparece como un movimiento que genera movimiento por sí mismo. El cuerpo se integra en la realidad participando de su constitución, inyecta en su consistencia las acciones creativas. Un cuerpo incesantemente se encuentra en la filmación de su película, como actor y autor.

De alguna forma el cuerpo tampoco escapa de los condicionamientos que le rodean y por tanto es parte de cierto mecanicismo. Es su naturaleza de imagen privilegiada lo que le permite moverse concienzudamente en el mundo y medir sus potencialidades en el entorno que le circunda, dentro del conjunto de imágenes que aparecen. Desde esta parte reafirmamos nuevamente la unidad que forma el cuerpo y el mundo mediante una relación continua de dar y recibir, (movimientos centrífugos y centrípetos).

De este modo se nos posibilita divisar ese puente que une objetividad-subjetividad, cuerpo-mundo, afección-representación, y no sólo hablando de un terreno epistemológico, sino rigurosamente ético. Las medidas que una acción llega a tener se reflejan en aquello que le circunda y a la vez en las que una afección puede emanar desde su efectividad. De manera que no hay una diferencia tajante entre la percepción y la excitación que induce a la acción, inclusive, en tanto la acción misma.

He aquí por otra parte, las mismas imágenes pero relacionadas cada una consigo misma: influyendo sin dudas unas sobre otras, pero de manera que el efecto permanece siempre proporcionado con la causa: es lo que llamo el universo. ¿Cómo explicar que estos dos sistemas coexisten, y que las mismas imágenes sean

⁴⁶ Bergson, Henri, *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus, 2006. p. 38.

relativamente invariables en el universo e infinitamente variables en la percepción?⁴⁷

De esta tesis se suscita el elemental término bergsoniano: espíritu, pensando precisamente en la disolución de la dicotomía mente-cuerpo, una vez que es desarrollada su filosofía del conocimiento. Una vez que el cuerpo se eleva a condición de posibilidad, se muestra como imagen en la que se imprime la imagen íntegra del universo, el cuerpo mismo forma parte de esa imagen íntegra del universo, imagen que pierde una ínfima parte en caso de padecer la pérdida de un cuerpo particular. E incluso solo podríamos hablar de pérdida en sentido individual, ya que, a modo muy newtoniano, en el bergsonismo también está latente la hipótesis: “Nada se destruye, todo se transforma”.

De esta misma noción afirmamos que es excluida toda tesis que postule a la mente como fuente creacional del universo, su estatuto ontológico se fundamenta por sí y en sí mismo, sigue su ruta continua e incesante, como ya lo hemos reafirmado hace unas cuantas páginas. Pues dentro de esta forma de entender el universo se encuentra un respeto hacia la otredad, un espacio para la existencia ajena al “yo”.

Por atención a la vida deben entenderse un conjunto de cosas, más no una en particular, pues nada en ella aparece como concreto y acabado. Para poder penetrar esta noción, es imprescindible pensar la conciencia como aquella cumbre en la que converge pasado y futuro. De lo cual inexpugnablemente derivamos la tan célebre noción bergsoniana de memoria, sobre la cual se inscribe la efectividad de la trayectoria vital. A su vez identificamos la atención a la vida como un vislumbrar, sentir, una interpelación entre el mundo y el cuerpo. Porque precisamente atender a la vida, es conocerla, crearla, fundirse en ella. Y por supuesto que también se trata de integrar el método de la intuición en este posicionarse en la vida.

Es, también podríamos decir, una forma intuitiva de vivir. La relevancia de tal postulado la brinda el mismo contexto dentro del cual nace. Como lo indagamos en las primeras páginas de nuestra investigación. La necesidad de una filosofía que redima el malestar que ha envuelto a la cultura se hace urgente y es desde ahí que mejor podemos comprender la

⁴⁷ Bergson, Henri, *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus, 2006. p. 43.

radicalidad y revolución que desata Bergson con su *despertar a la vida*. La respuesta por parte de la filosofía vitalista al exceso de intelecto consta de un reclamo en razón de una herida en el imaginario colectivo, de la cual no para el sangrado que se derrama en lo más profundo de las cosas. Es un llamado a saldar cuentas con la insensatez digna de la modernidad, sin la intención de evitarla, mucho menos de erradicarla, sino de situarse en ella sin ser devorado. Si bien la cultura no es más que la prolongación de la vida humana, ésta se ha vuelto hacia sí misma para devorarse.

El corte historicista tan presente en el pensamiento bergsoniano nos remite de inmediato a la crucial relevancia que resulta pensar el presente para la vida, éste en sentido vivencial. Pensar la memoria es pensar la serie de hechos que nos constituye como sujetos, como duraciones. Así como el color de cada piedra que constituye al castillo le da determinada forma de durar. Pero no nos detengamos a pensar en un mero determinismo, que Bergson entiende la vida como algo mucho más flexible para ello.

El pasado, al ser de índole fáctica, se imprime en la realidad, de esto se sigue que haya un carácter irrevocable en las acciones en general. Partiendo de aquí podemos decir que el arrepentimiento padecido por una persona luego de haber llevado a cabo determinada acción se justifica a partir de este mismo carácter de irreversibilidad que tiene el acto, y por esta razón es que la culpa resulta ser uno de los sentimientos más intensos y potenciales que experimenta el hombre. Las razones de la culpa no solo son imposibilidades, sino también marcas memoriales. Basta cierto perspectivismo para generar una filosofía de la culpa, en la que nuestras acciones posean tal peso que a cualquiera le daría temor actuar. La acción como lo crucial para la vida.

El pasado se desvanece a pesar nuestro, esto refiere a la capacidad que tenemos de retener acontecimientos pasados, inclusive también esta facultad alimenta un mecanismo de defensa que nos deja como huella de las vivencias aprendizaje, no del todo lúcidas, como ocurre con los animales y su espectacular memoria. Es decir que no recordamos concienzudamente todo lo que hemos vivido, porque la conciencia debe ocuparse del aquí y el ahora, de lo contrario permaneceríamos con la vista vuelta de espaldas sin poder atender el presente, lo cual a su vez impediría la impresión de las vivencias en recuerdos, pues viviríamos en puros recuerdos. Podríamos decir en un tono un tanto humorístico que el

atender menos la vida, nos devuelve un número menor de recuerdos, sería como un círculo vicioso.

Durante nuestra investigación hemos procurado remarcar la importancia que representa la acción para la vida, como previamente acabamos de señalarlo, una acción tiene algo de perpetuante y constructivo, lo cual posee simultáneamente diversos caracteres. No hay cabida para la posibilidad de acciones reversibles, a menos que uno habitara en un agujero negro o algo por el estilo. La vía que nos deja ver la duración es la de la transformación, que lejos de ser una especie de remedio, se presenta como el carácter de versatilidad en la realidad. Tras la forma móvil de acontecer encontramos un rasgo común a todas las cosas en el universo. Basta hacer mención del carácter de adaptación que descubrimos en el mundo natural. Por ello el sentimiento de frustración que encontramos en la determinación de una acción ya efectuada puede reivindicarse sólo en el ámbito del futuro, del poder hacer.

Como fieles discípulos de Heráclito, percibimos el movimiento en todo lo circundante, aun cuando su apariencia lo haga percibir inverosímil. Como podría pasar con los cuerpos celestes, desde nuestra perspectiva es completamente creíble que en el Sol no haya ninguna especie de mutación interna provocando su transformación. Es hasta que cientos de años de estudio delicado y detallado ha demostrado que hay una serie de movimientos no menores en el Sol, tanto en su interior como en la superficie, lo mismo con el propio planeta en el que habitamos. Desde nuestra escala humana no logramos sentir el movimiento de rotación y traslación que la tierra en su complejo y perfecto comportamiento lleva a cabo. En este capítulo lo que nos ocupa es dirigir nuestra atención a la movilidad que se expresa en otra dimensión mucho más íntima y menos estudiada, que es la del yo durando.

El hombre se mueve en un sentido espacial, pero también lo hace internamente en un sentido que le compete a la temporalidad, y en esto se han concentrado ciencias como la psicología y en especial el psicoanálisis. Sin tener que inmiscuirnos en el método del que parte el psicoanálisis, decimos que es una de las materias que más ha concentrado su atención al conocimiento del yo, pues precisa en indagar aspectos como los sueños y las imágenes inmediatas.

Cual narrativa, el hombre escribe su historia al experimentar y experimentarse en el mundo. En este sentido sería redundante mencionar ambas cosas como si estuviesen por separado, pues en tanto que la conciencia se refiere a sí misma, la memoria también lo hace en la forma en que se identifica con su propia historia, con su recorrido. De lo contrario, como lo señala Bergson en *La energía espiritual*, la conciencia estaría renaciendo incesantemente, sin tener antecedente ni porvenir, para lo cual más bien derivaría en la inconciencia.

De manera que el andar de la conciencia va trazando un camino, el cual constituye la forma de la memoria que incesantemente está en vía de desarrollo. Aunada a la idea del camino que está en constante realización, está la idea de versatilidad en la cual encontramos una concordancia que ilumina esta posibilidad de transformación de la que hemos estado hablando. La transformación no es más que el sello del devenir en las cosas; en cuanto a ésta, detengámonos a pensar si se trata de una cuestión que le compete al tiempo pasado o al tiempo futuro. Algo que está posibilitado de transformación se inclina en su calidad de acontecimiento hacia el futuro, en principio por su modo de acondicionamiento potencial, pues transformarse es devenir de un modo tal vez más nítido, mayormente concentrado, con incrementada intensidad. Por supuesto, todo aquello que se ha transformado requiere de haber estado en una instancia previa.

Con esta forma de entender el cuerpo que deviene, damos por inaceptable cualquier concepción que exponga al yo como algo céntrico e inmóvil. Al ser el cuerpo un incesante movimiento, entendemos que no hay un punto en sí, donde concluya la individuación. Los límites que reconocen algo como acabado, son mutables y desconocidos porque se expanden y encogen. Una de las ideas más poéticas que nos regala Bergson es la de entender la conciencia como un microcosmos, entendiéndolo por esta realidad que nunca acaba.

Dentro de este margen se ilustra la unión del pasado con el futuro, de lo precedente y de lo que está por venir, asidos éstos dos es como se concibe la continuidad de la duración y la insostenibilidad de un presente en cuanto unidad. Entonces entendemos mejor que la conciencia implica la coincidencia de ambos tiempos en un mismo flujo. Lo que ha sido y lo que aún no es, devoran al presente y parecen dejar de él nada más que un espectro en calidad de instrumento matemático.

En Bergson también encontramos este carácter decisivo en la acción, pero no por ello debe tener el estatuto de sentencia, sino que por lo demás, lo que lo hace posible es el modo en que opera la realidad. Su modo móvil y espontáneo le da a la acción una forma creativa más que de permanencia. Para algunos escolásticos, la acción comprendía, como lo dijimos, un elemento irremediable y permanente, precisamente porque partían de una comprensión creacionista del universo. Esta linealidad de la realidad tiene un fundamento teleológico y en esta medida el actuar se constituye en función de un producto o consecuencia, no ya del acto concentrado en sí mismo, es decir que el valor de la acción es denominado por el fin.

Tal atisbo nos devuelve al primer capítulo, en donde vimos que la medida de valor entre acciones y objetos consta del beneficio que traen consigo y más que beneficio, conveniencia.

Ahora bien, cuando nosotros hablamos de acción, comprendemos un acto creativo, un ritual del presente, porque es fecundado en sí mismo. No podemos abstraernos de la utilidad de los actos ni de evitar ajustar éstos a necesidades. No se trata de volvernos excesivos en dirección opuesta al exceso de utilitarismo, ni mucho menos, pero sí de volver conscientes las acciones en la medida de lo posible, de retribuir la dignidad al sentido del acto en sí mismo.

Para Bergson, el pasado nunca se desvanece más que para la conciencia, lo cual es derivado de que la conciencia para ser ella misma debe aparecer como síntesis pasado-futuro. No obstante, es en el recipiente del inconsciente y subconsciente donde se albergan muchas de las figuras memoriales que han inscrito hechos pasados y que por ende forjan las características de estados psicológicos. Dentro del influjo de actos inconscientes comprendemos los que devienen en hábito y costumbre, los cuales quedan permeados por la cotidianidad y que se constituyen por una especie de mecanicismo, lo que muchos comentaristas de Bergson han designado como automatismo.

Capítulo 3. Libertad y creación de valores

3.1 Una gran aportación de José Revueltas

En este apartado me ha parecido más que acertado traer al caso una parte del libro *Los errores* de José Revueltas, en la que el autor con una grandiosa narrativa describe una especie de maquinaria que resulta ser el hombre ante los ojos de un ser proveniente de otro planeta. Lo cual entendemos, consiste en ser una manera de comprender el automatismo. La belleza de tal pasaje no se acorta en la profundidad de la narrativa por parte de Revueltas, sino que está fundada en una postura filosófica. A parte de ello no podemos encontrar más compatibilidad entre nuestra presente investigación y el contexto en medio del cual se desenvuelve *Los errores*.

Ahora bien, el capítulo *Jacobo Ponce*, consta de tres puntos fundacionales: Un hombre con remarcadas tendencias comunistas en los años cincuenta sumido en pensamientos reflexivos. Pensamientos que rebasan las comisuras de lo objetivo, y por ende un estado anímico desbalanceado al borde de lo vertiginoso y como preponderante teatro la Ciudad de México con su flemática atmósfera de la vida diaria. Este hombre llamado Jacobo se dice a sí mismo:

in embargo, el punto que ocupa en el espacio y en el tiempo, en el cosmos, la delgadez de un cabello, es un abismo sin medida, más profundo, más extenso, más tangible, menos reducido, aunque quizá más solitario, que el universo al que pertenece el planeta donde habita esta extraña y alucinante conciencia que somos los seres humanos. Pero no por ello dicho espacio deja de ser un error: es también el error de la materia, y por ende, ahí nacerán, de modo inexorable, otros seres racionales de los que acaso lleguemos a saber algo, quién sabe en qué remoto y desventurado día⁴⁸.

Con tal actitud Jacobo desliza la mirada hacía la ventana de su cocina y visualiza el terror del animal civilizado en medio de sus artículos de lujo:

Los policías pitaban, en el colmo de la desesperación, con los silbatos incrustados en los dientes, igual que labios artificiales, como si tuvieran otros órganos del habla,

⁴⁸ Revueltas, José, *Los errores*. México: FCE: Era, 2014. p. 67.

a tiempo que ejecutaban extraordinarios aspavientos histéricos, yendo de un lado a otro, en esa fantástica interlocución de monos que era aquél lenguaje del ruido, del caos puro y deshumanizado. Los conductores de vehículos respondían a los agentes con idénticos ademanes, ya hacía un punto, ya hacía el opuesto, en un desvarío lleno de tercas incoherencias, pero de modo preferente hacía el minotauro, hacía el abominable camión de mudanzas, desproporcionado y antinatural como un barco terrestre (sobre el que todos parecían convenir, con un odio supremo y agitado, en que era el único y verdadero causante del conflicto), y también, de igual modo que los agentes, sin palabras, con las mismas angustiosas gesticulaciones mímicas y el chillar enloquecido, desenfrenadamente múltiple, de sus bocinas.⁴⁹

La descripción que Jacobo hace de forma interiorizada acerca del tráfico citadino nos hace de algún modo construir un paisaje del desmoralizador acondicionamiento social que surge en una situación como esta. Así nuevamente pensamos en Freud y en las callosidades que presenta una humanidad excedida en su propia tecnología, en el abatimiento de sus propios artefactos. Y de alguna manera también nos es posible empatarlo con el congelamiento humanístico del devenir, pues a pesar de que para Bergson la duración se enerva y enaltece en su humana cúspide, descubre que de ésta misma cúspide nace la degeneración de la intuición y del buen raciocinio. De algún modo es curioso avistar que lo considerado en nuestro primer capítulo como exceso de racionalidad, (mismo de lo cual podríamos derivar la invención del automóvil y el agente de seguridad, por ejemplo) colinde en un punto de irracionalidad respecto a otro sector social. He aquí una de las paradojas que se teje en la inmensa red que constituye la vida social y sus fuerzas políticas. Pero esto lo abordaremos de forma más exacta más adelante.

Desde el relato narrado por Jacobo Ponce, encontramos un modo abrupto e inconsciente de empatar con el presente, por no reiterar el término autómeta. Detrás de esta escena se encuentra la historia de la cultura y con ello la novedosa estructuración de la economía libidinal. No tomemos este breve estudio de caso como la universalización de una perspectiva, sino como una situación que reúne los ejes de la civilización moderna.

⁴⁹ Revueltas, José, *Los errores*. México: FCE: Era, 2014. p. 73.

A continuación, explicaremos específicamente de qué ejes tratamos; Los policías, los vehículos, las expresiones de los conductores y el objeto de odio (el minotauro). Todas estas figuras se tejen unas a otras por una relación de correspondencia de una lógica conductual. Como sabemos en caso de haber tenido aunque sea alguna noticia de Michael Foucault, la policía es este peón en la sociedad encargado de vigilar y de mantener al margen el orden ideado. Entonces en representación del control tenemos a los policías. Luego los vehículos como la perpetuación del deseo humano por movilizarse al punto de acogerse en esa especie de refugio móvil. El auto como el hijo pródigo y humanizado del recurso natural más enigmático: el petróleo. Por otro lado, están los conductores, quienes con una suerte de domadores, se topan con una neurosis que a su vez los doma a ellos en medio de un caos fundado en su propia genialidad pudiente. Y por último el minotauro, el adecuado objeto de odio que afirma la forma de posicionarse en el mundo de quienes lo demandan. La explicación evidente de la ausencia de serenidad y del impulso sobresaltado de agresión, el *thanatos* fugándose, como bien dice Freud.

La economía libidinal que se forja en esta cúspide de deseos reprimidos y fuerzas corporales estratificadas redimensiona la condición humana. Comprender la neurosis en sentido estricto nos costaría bastante tiempo, lo cual bien valdría la pena en caso de que no tuviéramos semejantes conjeturas pendientes. Por ello diremos lo fundamental en cuanto a la neurosis y su correspondencia con un momento histórico reducido intuitivamente.

Por fortuna para nosotros los lectores, encontramos en la escritura de Freud mucha precisión y un sin número de explicaciones breves. Desde luego el caso de un tema tan estudiado para él, como lo es la neurosis, no es la excepción. En su texto *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de la neurosis* nos comparte un párrafo esencial para nuestra investigación:

Los neuróticos son aquellos hombres que, poseyendo una organización desfavorable, llevan a cabo bajo el influjo de las exigencias culturales, una inhibición aparente, y en el fondo fracasada, de sus instintos, y que, por ello, sólo con un enorme gasto de energías y sufriendo un continuo empobrecimiento interior

pueden sostener su colaboración en la obra cultural o tienen que abandonarla temporalmente por enfermedad.⁵⁰

Como podemos intuirlo, la genealogía de la neurosis es completamente consistente con el planteamiento que el autor elabora en torno a la cultura y modernidad. La neurosis no es más que un efecto derivado en síntoma, el cual tiene como teatro el sistema nervioso. Someterse a una vida testaruda de precipitaciones mantiene a los nervios en un constante contacto con sus propios límites, llevando a cabo de este modo una especie de estiramiento que condena los momentos de distensión. Las excitaciones que embiste la psique se pronuncian como huecos en su ausencia, de ahí que estados como el aburrimiento sea tan fastidioso e intolerable.

Esta composición de elementos que Revueltas nos otorga resulta ser un gran ejercicio para llevar a cabo la figuración de una teoría en una situación palpable del día a día actual.

Es sorprendente el intercambio en el que consiste la implementación de la cultura, una relación colectiva-individual que exige y entrega con cierta reticencia, es decir que no hay una compensación real que equivalga a nivel psíquico ni a ningún otro. Es en favor a tal falta de compensación que como respuesta aparece cierta reticencia y de ahí que el objeto de odio tenga atribuido un fundamento mucho más sólido. El objeto de odio se torna una querencia constante de la libido truncada.

Por supuesto, Bergson no emplea el término neurosis, incluso no ahonda en el tema, en razón de ello puede que incluir en esta investigación semejante concepto parezca intrépido. Sin embargo, queremos mantenernos en la línea adoptada desde la primera ocasión en que citamos a Sigmund Freud. De manera que no será un requerimiento en el presente capítulo reiterar dichas razones.

Este es el momento en que nos hemos planteado digerir en su sentido práctico lo conjeturado hasta ahora. Por ello el aterrizaje en Revueltas y en la sintomatología que despide el análisis clínico de Freud. Tenemos en cuenta que Freud logra hacer converger de gran manera la ciencia con la filosofía, y por esta misma disertación nos permitimos darle cabida.

⁵⁰ Freud, Sigmund, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de la neurosis*. México: ALIANZA, 2003. p. 27.

Con todo esto finalmente contemplamos la reflexión de Jacobo Ponce acerca de la humanidad y su novedosa modernidad. Vistos los hombres como objetos o formas inquietas, los cuales “(...) ya eran en sí mismos inteligentes: su modo de ver no resultaba azaroso ni casual, sino obediente a los datos de ciertas profundas y conmovedoras abstracciones.”⁵¹ En este pasaje podemos ubicar cierto determinismo que se implanta en las formas inquietas. Por un lado, está el linaje cartesiano con la movilidad interna en las formas y por otro una especie de direccional aparentemente determinada que empuja a los objetos. Como si la razón de su movimiento fuera la inteligencia y ésta a su vez estuviese direccionada. Enseguida Jacobo agrega una resolución a esta inverosímil incoherencia:

Lo único que suscitaba dudas era su actitud, tan contradictoria con la dirección de su impulso, digamos, de su deseo acumulado a través de sucesivas fases del tiempo. Este deseo, este querer de su impulso, que no pertenecía sólo al presente, sino que provenía de un distante -probablemente muy lejano- desarrollo, entraba en contradicción con un no querer obstinado de su actitud, como si su actitud les fuera ajena, un modo de esclavización insensata, desconsiderada y despótica que les hubiese sido impuesta por algún extraño.⁵²

Encontramos algo que nuevamente nos remite al primer capítulo, esta vez con mayor intensidad.

Un impulso interno confrontado a una actitud de algún modo externa. Si bien, en dado momento explicamos la profunda inclinación que tenía Bergson para con la biología y su amplio conocimiento de Charles Darwin. Bergson tiene presente la adaptación natural y aunque en muchas tangentes se desprende de Darwin, persiste en su filosofía el rasgo humano de adaptarse a su entorno, desde luego de manera análoga a la de los animales. Es de este modo, como lo confirmamos con *El malestar en la cultura* que precisamente la cultura es la forma humana más novedosa de prevalecer y afirmarse a sí misma. Encontramos un doble movimiento a la vez, el de prevalecer y el de sobrevivir a sus efectos. Por supuesto hallamos el deseo desde Nietzsche y en Freud como el motor intrínseco que direcciona la autosatisfacción inagotable de la vida. En cuanto a Bergson colindamos con el derrapante movimiento del devenir expresado como impulso vital. Cada

⁵¹ Revueltas José, *Los errores*. México: FCE: Era, 2014. p. 75.

⁵² *Ibid*, p. 77.

uno de los autores que mencionamos concentra este sentido ya sea en la sexualidad y la muerte, ya sea en Dionisos. Sin embargo, buscamos un sentido más amplio que pueda conectar a dichos autores, por supuesto, incluyendo a nuestro autor eje.

En cuanto al doble movimiento, nuestra última cita de Revueltas no podría ser más precisa, pues con claridad se muestra uno y otro en germinación. Por un lado, el *deseo acumulado a través de sucesivas fases del tiempo* y por otro un *modo de esclavización insensata*.⁵³ Dentro del tejido de nuestra investigación asiste el exceso de intelecto como incentivo de la esclavización insensata, aunque no del todo en un sentido directo, sino como el efecto del efecto, lo cual tendría como equivalencia la confortabilidad de la vida sofisticada. A ello ya nos hemos acercado numerosas veces dentro de la trayectoria de nuestra investigación. Y hemos procurado señalarlo para que después, en nuestras ya próximas conclusiones cobremos un sentido integral.

En Bergson esta doble dirección la podemos encontrar en términos de moral cerrada y moral abierta. Por una parte se extiende la necesidad colectiva por construir un cuerpo político útil, o en todo caso, adecuado para la interacción de los individuos entre sí, tal estructuración comprende su éxito en el manejo habitual de deberes y obligaciones, esta parte es la que se sitúa en la moral cerrada bergsoniana, algo un tanto parecido a la constitución de una comunidad de animales, como ocurre con las hormigas en la construcción social de hormigueros. De igual manera el hombre en su subsistencia continua genera formas de perfilarse para encontrar una forma soportable de vivir en colectivo, pues así mismo, el hombre es un ser inclinado a vivir en comunidad. Pues, como ya lo había mencionado Immanuel Kant en su texto *Filosofía de la historia*, la paradoja de la insociable sociabilidad es parte constituyente de un cuerpo político

Como si se tratase de una extensión del instinto, en su forma más procesada. Sin embargo, lo mencionamos de esta forma porque de ninguna manera vivir de forma autómatas dentro de los límites de la razón es equivalente a vivir por instinto, como lo hacen los animales. Pues inclusive dentro del propio automatismo se disuelve la prevalencia instintiva, en el que impulsos y reacciones de índole instintiva se ven domeñadas por determinada forma de

⁵³ Revueltas, José, *Los errores*. México: FCE: Era, 2014. p. 76.

vida. Pues como ya lo hemos reiterado, un conjunto de valores impreso en hábitos y costumbres posee la fuerza de abrazar hacia sí la adaptación del hombre.

Hablar de razón en tal situación como la que nos hemos dibujado, presenta una contradicción, porque la moral cerrada se gesta en un tipo de racionalidad, digámoslo, retorcidamente dirigida. “La fijación de la estructura social es lo característico de una moral cerrada. Para la sociedad cerrada la obligación social termina en los límites de su propia estructura, la moralidad se cumple en los ámbitos limitados de la familia, el grupo, la nación”⁵⁴ Como si se tratara de una razón estructurada predeterminadamente.

Pues la moral cerrada en la que permanece aguardada la cuadratura mental del hábito y la costumbre hay a la vez una ausencia de racionalidad, de la racionalidad que tiende hacia la concientización. Como si se tratase de una paradoja, pues hasta ahora no olvidemos que el asunto del que tratamos a lo largo de la trayectoria de nuestra investigación refiere a un aspecto de la razón, una medida en la cual los parámetros resultan incongruentes, pues son más bien adecuados a la materialidad.

Tenemos previsto el cúmulo de críticas que se amontonan encarando la racionalidad, y de ello sería complicado querer aportar novedad. Sin embargo, nuestro estudio nos llama a pensar que la razón en sí misma no es el abismo con el que nos encontramos, sino el vicio que deviene de ella, la tergiversación que vuelve la a la claridad penumbra. Por eso Bergson refiere al materialismo y al racionalismo como excesos, y en ello ya ahondamos lo suficiente en nuestro segundo capítulo. Por ello encontramos nuestro culmen en la conciencia y no en corporalidades ni en abstracciones, sino en la genuina fusión de éstas. De tal manera nos colocamos por encima de aparentes contradicciones conceptuales y emprendemos el camino para entender el corazón de lo que para Bergson es la moral abierta, o la libertad.

Así mismo vamos en la búsqueda de conciliarnos con la desmembrada ciencia y colocarnos en la constitución fundacional, en la que intuición e inteligencia no se separan, pues para empezar esta separación es mera figuración, Así mismo decimos que no es posible una moral abierta sin la inteligencia.

⁵⁴ Hernández G., Gabriela, *La vitalidad recobrada: Un estudio del pensamiento crítico de Bergson*. México: UNAM, 2001. p.83.

Lejos de colocar esta filosofía como la salvación del mundo, damos entrada a una posibilidad de experiencia, una posibilidad en sentido bergsoniano, más real que posible. Hasta este punto nos hemos confrontado constantemente, manteniéndonos como un león nietzscheano, ahora es momento de dar apertura al cantar de alegría porque la intuición ha descubierto la eternidad de las cosas.

3.2 Posicionarse en el mundo

El punto al que tendemos ya una vez recorrida una considerable parte del camino es plantear la posibilidad de un enfoque intuitivo. Es decir, de una conciliación intuición-intelecto, de la que nazca la moral abierta.

A lo largo de nuestra trayectoria hemos estado procurando mantenernos afianzados a la idea de una sociedad que se mantiene en movimiento constante, la cual hace emanar la continuidad de la historia. También hablamos de las modificaciones que se generan en el imaginario colectivo a partir de ideales y doctrinas predominantes, pues como hace poco lo afirmamos, el hábito y la costumbre constituyen el más poderoso carácter de adaptación. Hemos pensado también en que el fruto prodigioso de este poderoso carácter es el sistema de valores que se forja a su merced. Aplicando tal teoría a la era moderna colindamos con el brumoso oleaje con que interviene la ciencia y tecnología para la formación de una revaloración del mundo proporcionalmente influyente.

Así mismo con ayuda titánica de autores como Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche dimos por hecho la disminución considerable que se gesta en el ámbito de la intuición y las pulsiones, lo cual bastó para tomar nuestro estudio con la emergencia de rendir cuentas por la descompensación en la que se encuentra la psique humana. Hemos visto demasiados bloques deteriorando el flujo de la vida, los cuales nacen y se engrandecen por lo que hemos llamado vicio del intelecto.

Es innegable el rasgo tan descriptivo que se aprecia en la escritura de Henri Bergson, no podríamos sostener que en rigor la crítica y la inconformidad con el manejo libidinal propio de la modernidad le provoque comezón, como puedo entender, lo transmite nuestra presente investigación. Es importante aclarar los límites hasta los que llega nuestra aportación respecto a un autor determinado y contar con la delicadeza para distinguir.

Integrar la categoría intuitiva a nuestra forma de comprender/sentir el mundo conforma un espacio de resistencia propiamente político, el cual a su vez se desprende de una instancia metafísica. La resistencia que se constituye en tales circunstancias sociales, se trata de una abertura que permite la consecución del flujo vital. Pensemos en términos de impulso vital, que la historia natural como social es expresión del camino que éste se ha forjado, pues una vez reencontrándonos con Freud, asistimos a su tesis de la cultura como la forma más

novedosa de sobrevivencia, de manera que el impulso vital se avista especialmente concentrado en ésta. Sin embargo, ¿Hasta qué punto podemos hablar en términos de *elan vital*? Pensamos en qué sentido mantener a la cultura como una invención, incluso necesaria del impulso vital, si por cultura entendemos un conjunto de caracteres distantes del aspecto pulsativo. Entonces consideramos el parteaguas que resulta fungir el socratismo desde la filología del *Nacimiento de la tragedia* o la llegada de Cristo para la *Genealogía de la moral*. Una vez más colindamos con una dicotomía entre cultura y *elan vital*.

No es de nuestra pretensión volver al tema que nos ocupó casi la totalidad del segundo capítulo, en cuanto a la relación sujeto-objeto. Sin embargo, es importante detenerse en la grandísima dicotomía que representa el devenir y la voluntad humana. Misma que se desvanece una vez que se intuye la composición global del todo, de la unidad múltiple.

Es precisamente lo que acabamos de mencionar la tesis más fuerte y profunda que nos presenta Bergson, de una forma -tan digna de él- siempre elegante. Al respecto nuestro autor es muy claro y en una cita acota el modo en el que esta aparente paradoja naturalezahumano es desplazada por un segundo movimiento: la libertad.

El cerebro del hombre tiene semejanza en efecto, con el del animal: ofrece la particularidad de que suministra el medio de oponer a cada hábito contraído otro hábito y a todo automatismo un automatismo antagónico. La libertad, que se adueña de la necesidad cuando ésta se encuentra en lucha con ella, reduce entonces la materia al estado de instrumento. Es como si dividiese para vencer.⁵⁵

Pues es el punto en que ya no se confunde materia y memoria, intelecto e intuición. “Que estas dos existencias -materia y conciencia- deriven por lo demás de una fuente en común, no me parece que deba ponerse en duda.”⁵⁶ Pues hasta ahora hemos colindado con numerosos pares como ejes del tejido filosófico bergsoniano. Hemos hablado del comportamiento de la naturaleza siempre en tensión a partir de constantes implosiones y explosiones, las cuales a su vez nos remiten a lo externo e interno, al espacio y tiempo. En esa medida seguimos la diferencia de la repetición y el carácter siempre inquebrantable del

⁵⁵ Bergson, Henri, *La energía espiritual*. México: Aguilar, 1959. p.776.

⁵⁶ *Ibid*, p. 774.

impulso vital. Pues como la planta que busca incesantemente la luz solar, el elan vital se abre paso bifurcándose.

Una y otra manifiestan un impulso interior, la necesidad de crecer en número y en riqueza por multiplicación en el espacio y por complicación en el tiempo, en fin, los dos instintos que aparecen con la vida y que serán más tarde los dos grandes motores de la actividad humana: el amor y la ambición.⁵⁷

Sustentarse en tal vértice es aniquilar la polaridad del plano existencial para verterse en la integridad de las cosas. Integridad inacabable e inacabada que se mueve siempre en continúa composición y descomposición. De ahí la unidad múltiple y la multiplicidad que no es más que una.

Al respecto de polaridades, en algunas de sus obras como *Introducción a la metafísica* y *Materia y memoria*, Bergson hace numerosas referencias a las diversas doctrinas filosóficas que se constituyen como puntos de vista limitados de una misma cosa. Especialmente en el caso de la dicotomía racionalismo-materialismo, siendo así las corrientes filosóficas sustentadas por aspectos, más que por una verdad última e inmutable.

Tanto en un sistema como en otro, no hay más que una duración única que arrastra todo consigo, río sin fondo, sin orillas, que discurre sin fuerza asignable en una dirección que no sabríamos definir. O no es un río, o no corre más porque la realidad obtiene de las dos doctrinas este sacrificio aprovechando una distracción de su lógica.⁵⁸

Es cuando entonces la intuición constituye una forma imparcial de abrazar la realidad, por lo que el perspectivismo vendría a ser subsumido por un conocimiento de inmensa envergadura, envergadura que envuelve a las cosas en sí mismas. Comprender la realidad desde un acto intuitivo mantiene intrínseca la destitución de conceptos, pero, ante todo, de valores, porque el yo durando ya no se encuentra subordinado a un sólo punto de vista, sino que se abre y se expande hasta construir siempre nuevos horizontes. La intuición nunca recobra su integridad hasta que toca la dimensión experiencial

⁵⁷ Bergson, Henri, *La energía espiritual*. México: Aguilar, 1959. p.776.

⁵⁸ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México: Aguilar, 1959. p.1102.

La intervención que tiene la libertad en la naturaleza es de índole propiamente humana y perteneciente de manera absoluta a la conciencia, pues se revela en la creación autónoma, o lo que es equivalente, en la autorrealización, lo cual exige un esfuerzo, una responsabilidad en la acción.

La razón por la que mencionamos que la libertad proviene de una dimensión del todo humana tiene que ver con lo mencionado en el primer capítulo, en cuanto a las formas de vida y sus límites inconmensurables, lo cual las vuelve incomparables. Pues el animal que actúa por instinto, lo hace por la única forma que sabe hacerlo a priori, esto no lo hace libre o no libre. Simplemente que desde Bergson encontramos la libertad como una posibilidad dentro del ámbito humano, puesto que en éste se encuentra más de una gama de formas de vida, lo cual es derivado de la facultad de elección. Aunado a la facultad de elección se encuentra implicado el esfuerzo y el gran trabajo constante que significa accionar con base en un sistema de valores.

Ahora bien, este esfuerzo no hubiese sido posible sin la materia: por la resistencia que opone y la docilidad con que podemos conducirla, es a la vez el obstáculo, el instrumento y el estímulo; prueba nuestra fuerza, retiene su impronta y hace un llamamiento a su intensificación.⁵⁹

A propósito de esfuerzo y trabajo, encontramos un sentido más profundo del que puede ofrecernos pensar tan sólo en la gratificación final. Encontramos una constante transgresión de límites, lo cual en sí abre nuevos horizontes de experiencia, pues ya hemos discurrido desde Friedrich Nietzsche acerca de la importancia vital que tiene sobrepasar la tentadora confortabilidad que ofrece una vida escuálidamente hedonista. Pues no olvidemos, que, si bien, por una parte, hallamos un apego fuerte a la productividad y por otro a la búsqueda final de una existencia pasivamente placentera. El sentido originario de trabajo se traduce en una productividad que participa de una finalidad la mayoría de las veces ajena, de ahí que el término corporatividad tenga tanta contundencia actual.

Me parece prudente acotar que el sentido que encuentra Bergson en la palabra trabajo se inclina al más auténtico, el cual tiene que ver más con esfuerzo, de alguna manera con algo capaz de tensar la voluntad y ponerla en tela de juicio, lo cual representa ante todo un

⁵⁹ Bergson, Henri, *La energía espiritual*. México: Aguilar, 1959. p.778.

ejercicio, un posicionarse en el mundo. En eso consiste la duración, en ejercer y fundamentar el porvenir.

En Bergson encontramos de manera bastante nítida un sentido afirmativo que sostiene su filosofía. Pues en tanto que el *élan vital* florece de forma especial y específica en el hombre, éste a su vez es dotado de creatividad, como si no se tratase más que de un medio para la apabullante afirmación del impulso vital. Por ello se reconoce en el acto creativo un ímpetu que posee al artista.

Un alma digna y capaz de este esfuerzo, ni siquiera se preguntará si el principio con el que está ahora en contacto es la causa trascendente de todas las cosas o si sólo es su delegación terrena. Le bastará sentir que la penetra, sin absorber su personalidad, un ser que puede inmensamente más que ella, como penetra en el hierro el fuego que lo enrojece.⁶⁰

Es esta forma de posesión lo que priva al artista de discernir ciertas cosas y por el contrario de tener un atisbo de muchas otras, es un movimiento en el que recibe y a su vez otorga.

El arte en sí mismo sólo puede ser posible a merced de la disposición y el impulso de voluntad que el hombre puede tener, es decir que el derramadero emanado del impulso vital busca un trecho por el cual salir al mundo y devolverse a su instancia de amor. Es decir que el amor se concentra en forma de creación y a su vez la creación se expande en forma de amor. De esta manera se explica el acto creativo del artista, el cual al unísono es el modo en que se expresa el impulso vital en su corriente que todo lo abraza, por tal, aquello de que Bergson aluda en repetidas ocasiones a la metáfora del comportamiento cósmico como una gran conciencia.

En muchas ocasiones las posesiones del impulso vital se traducen en sentimientos religiosos, como al que puede llegarse a cabo durante la meditación o bien, en una idea genial.

Si todos los hombres, o muchos hombres, pudiesen elevarse a la altura a la que se eleva este hombre privilegiado, la naturaleza no se hubiera detenido en la especie

⁶⁰ Bergson Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. México: Porrúa 1990. p. 121.

humana, pues el místico es en realidad más que hombre. De las otras formas de genio se podría decir desde luego otro tanto.⁶¹

Ahora bien, la ética bergsoniana contiene en sí un querer perpetuo e innovador que tiende hacia este punto trascendental que significa crear un nuevo sentido a partir de otra instancia epistemológica, e inclusive metafísica. Aquél sentido que dé forma a los valores y así mismo que se reafirme en la experiencia de estos. Colocarse por encima de la moral cerrada instituidora hasta regresar la visión al seno del que nace toda intuición. Aquél por medio del cual se abre un espacio que hace colindar nuestra conciencia con el devenir de la vida, con la duración misma. El vértice donde materia y memoria coproduce la consistencia del espíritu.

A propósito, hemos colindado con un maravilloso párrafo en el texto *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, el cual entona con el grosor de nuestra reflexión:

¿Por qué no había de encontrar el hombre la confianza que le faltaba o que la reflexión podía haber quebrantado, remontado, para cobrar impulso a la dirección de donde este impulso había venido? No podía hacerlo con la inteligencia, o en todo caso con la inteligencia sola, la cual va más bien en sentido inverso, pues tiene un destino especial, y cuando se eleva en sus especulaciones, a lo más que llega es a hacernos concebir posibilidades, sin tocar la realidad.⁶²

Ahora bien, recuperando el incentivo de acción al que está llamado el acto creativo, pensamos que la palabra *intervención*, dejaría capturar gran parte del ímpetu que nos posee al haber llegado a este punto.

A propósito de la enorme beta negativa que pudo significar hacer tal detención tan considerable en el término freudiano de cultura, estamos responsabilizados en acabar de ver los rostros de una idea como aquella, Más que una confrontación, consiste, empero, en la falta de apego a una sola perspectiva, en el esfuerzo de percibir el devenir de una instancia hacia otra. Pues bien, hasta ahora el estudio que nos proporcionan ambos autores cobra

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Ibidem.* p. 120.

forma a partir de determinado sentimiento histórico, el cual a nivel político no era tan distante. Con todo y ello, creemos que hablar del fundamento de un pensamiento rebasa las características subjetivas, de ahí que sea posible la imaginación colectiva a cierto nivel global, aquél que se juega como soporte de la continuidad.

Entendemos que es un paralelismo hablar de cultura y de inflación de la conciencia, esta parte en un principio la sustenta la necesidad, pero también el amor. Como lo vimos con Freud: ananké y eros, como lo vimos con Bergson: ambición y amor. Es imperante pensar en el lazo que reúne ananké y ambición, eros y amor. Desde Sigmund Freud casi que se disuelve el vínculo entre ambos principios, y desde luego no hay en estricto sentido una distinción palpable. Sin embargo, su estudio antropológico se muestra atravesado por un *pesimismo necesario*, el cual se deja ver en forma de un inadecuado estilo de vida respecto a la composición instintiva, como si se tratase de un error. Por su parte, el amor es condicionado por factores radicalmente sexuales y parece expresarse como una querencia del hombre por no permanecer en soledad. Sin ser tan ambiciosos, a lo que aspiramos es a llegar al punto en que ambas tesis se separan por diferencia de grado y no de naturaleza.

Para ello es crucial hacer mención del sentido tan fundamental que Bergson encuentra en el misticismo, el cual se abisma en las profundidades de la necesidad humana, pero también del amor. Este punto de necesidad es sublevado hasta el de libertad una vez que se conquista el misticismo o religión dinámica, y no olvidemos mencionar, que para encontrarnos con éste último es necesaria la intervención de la conciencia, pues sólo a partir del verdadero espiritualismo se puede situar en la dimensión del acto creativo, del crearse a sí mismo.

Hemos visto en la trayectoria de la cultura un batir de tensiones, manifiestas en invenciones, sucesos destructivos, en especial respecto al ámbito de lo orgánico, pero a su vez hemos visto un crecimiento de las formas artísticas que casi podemos intuir que se debe a la demanda que hechos históricos tan contundentes han impulsado, como la invención de la cinematografía. Desde luego el fuerte avance científico que ampara la más que búsqueda, posesión de un ideal no es más que la expresión preponderante del amor y ambición de la vida, de forma análoga ocurre con el misticismo y el arte. Ahora, de esta misma fuente

emana la condición de posibilidad para la libertad, de ahí que el conocimiento de uno mismo consista en ser un acto creativo tanto como un espacio de resistencia.

En la conquista de la libertad se juega de forma crucial la experiencia, el mundo, al que Bergson llama dimensión antropológica; esta dimensión es el espacio a través del cual se afirma el conocimiento de sí a partir de la relación entre cuerpo y mundo, que más que adecuación entre ellos, es una coextensión y una copertenencia, como la que existe entre tiempo y espacio. La concepción bergsoniana del Todo como sistema abierto es perceptible en esta coextensividad. La actividad del pensamiento intelectual no es suficiente para crear; encerrado en sus propias invenciones, el intelecto forma una especie de solipsismo que es necesario derrotar para llegar al punto en que conocer (por intuición) y crear son una misma cosa.

El conocimiento intuitivo y la creación artística son los elementos de una vivencia, es decir, de una intuición realmente vivida por el artista y por el sabio que se confunde con el místico; es lo que expande los horizontes de la experiencia y provoca que el espíritu de inflame con imágenes del pasado, o recuerdos de los que nace una historia rebosante. Este contenido a la vez imaginario y sensorial se procesa y deviene memoria consciente o inconsciente, según se efectúe su proceso digestivo; de igual manera ambos modos constituyen estados mentales y a su vez personalidades. La importancia de abrir horizontes de experiencia radica en el despliegue que nace de la facultad de elección, pues la condición de posibilidad de la elección es el ámbito a través del cual se ejecuta con valor decisivo; por lo tanto, existe un compromiso intrínseco con las consecuencias del acto decisivo, que no es más que la responsabilidad del acto creativo. Habría que decir que, junto a Bergson, decidir es crear y crear es existir. Y, gracias a esta continuidad de decidir, crear y existir, la libertad alcanza consistencia real.

Una de las principales preocupaciones de Bergson consistía en elaborar un modo de filosofía tal, que fuera accesible para cualquier individuo independientemente de la situación dibujada a su margen, una forma de pensamiento que abrazara la totalidad de los espíritus, por ello es que en su vitalismo está latente una respuesta a la necesidad que en su tiempo emergía. La intuición se reafirma en la instancia en que acontece.

El valor de elección tiene cabida desde el empuje de la necesidad; la ética bergsoniana no se afirma frente a, sino de manera armónica, en consonancia incluso musical, una vez que el sistema de dualidades, de valor epistémico, conduce a un monismo ontológico. La ética es una resonancia de este movimiento que va de los mixtos a la unidad vital de la que nace toda actividad consciente en el hombre.

Que todo provenga de una misma fuente, que es la Vida, permite considerar la mística como emoción viva y, al mismo tiempo, no excluir el mundo actual.

Conclusiones:

El esfuerzo llevado a cabo por Bergson logra desintegrar el espejismo de la metafísica tradicional, y permite redimensionar la importancia del espíritu como la más radical afirmación de la vida. Asimilar la vida de forma integral depende de la armonización de sus diferencias, la alianza que se forja por medio de la mutación y que de forma unitaria lleva a cabo la composición de un organismo. Llevar al punto máximo la experiencia es volverla un acto creativo, el arte que los dioses envidian.

Llegar a este momento en que se revierte el contenido ético y político en términos meramente metafísicos conlleva una singular complejidad, dado que nos hemos propuesto utilizar un lenguaje más bien ético con algunos matices psicológicos. Sin embargo, es clave dejar claro que el pilar de la filosofía bergsoniana consiste en una metafísica activa, concebida como un espacio no euclidiano en el que se abre paso la intuición, espacio que en esta investigación implica una postura filosófica y política.

El pesimismo necesario del que hablamos desde Sigmund Freud, la valoración del mundo como actividad desde Friedrich Nietzsche, así como la asimilación del intelecto que erra desde José Revueltas y la capacidad plástica emergente en la filosofía de Henri Bergson han sido los ángulos base de nuestra investigación. Gracias a los cuales hemos podido construir un paisaje maso menos íntegro de lo que significa cultura y cómo es que ésta pasa bifurcándose de un ámbito a otro. Con un impacto de máxima ejemplificación material-histórica del proceso de racionalización de la naturaleza y el mundo.

Ha sido ineludible profundizar en dicha composición histórica para divisar la importancia que comprende la intuición como forma de posicionarse en el mundo hasta tocar el modo de resistencia política. A través de la creación de valores, reapropiación del cuerpo y reinención de la forma de conocer. La reintegración de la intuición en la forma de conocimiento moderna implica una serie de importantes reajustes en la manera de entender la vida y a su vez de vivenciarla, pues como lo hemos mencionado en el primero capítulo, lo vital rebasa el concepto de comprensión. De ahí la importancia del arte.

La aportación que hemos realizado a partir de la noción *imagen poietica* nos ha permitido fusionar el ejercicio artístico con el filosófico siempre en beneficio de la transmisión efectiva de sentido. A merced de conceptos flexibles, figuras poéticas y el desapego a

prejuicios (como lo hemos entendido en esta investigación bajo el concepto de olvidar). Desde esta prescripción hacemos posible la metafísica activa desde un espacio para la actividad, para la conciencia que evoluciona y cual niño juega y aprende.

Es admisible consentir que el texto tiene matices un tanto pesimistas, ya que constantemente remarca la insuficiencia de la era moderna para lograr una adecuada economía de energía libidinal. En este sentido podemos entender la connotación negativa de nuestros argumentos. Sin embargo, es precisamente en ello en lo que radica la emergencia freudiana; La realidad en tanto construcción antropomórfica no deja espacio para una relación integral del cuerpo con el mundo y a su vez para el desarrollo saludable de la conciencia entendida como algo inacabado.

Gracias a la aportación que el texto *Los errores* de José Revueltas ha hecho a nuestra investigación hemos conquistado el modo de entender la estancia de lo humano en el mundo desde una narrativa de lo trágico.

José Revueltas se plantea los errores a nivel de la conciencia en una suerte de pirueta irónica a la autoconciencia hegeliana; el hombre pensado como un ser erróneo, esto lo aproxima a Henri Bergson en su diagnóstico respecto a la inteligencia como ese impulso natural que yerra al aproximarse a las cosas tomándolas como lo que no son, en su verdad antropomórfica.

La intuición en tanto cuestión de índole subjetiva y objetiva simultáneamente es aquello concerniente al hombre pero que no se agota en él, pues se trata ante todo de un encuentro con lo otro, de un coincidir con lo otro, a partir de la superación de la superficie que constituye lo intelectual. Cada expresión del élan vital resulta una imagen que compone una unidad orgánica, es decir que compone el universo y ello se subleva por encima de cualquier sentido moral, posando en una dimensión más bien metafísica. De esa forma lo podríamos comprender como algo que no gira únicamente en torno a lo humano.

Nos ha interesado enfocar la vista en la célebre relación sujeto-objeto, y en la redimensión que logra la formulación simpática para poner en jaque la doctrina predominante que se ha forjado en torno a tal. Pues dentro de esta forma de entender el universo se encuentra un respeto hacia la otredad, un espacio para la existencia ajena al “yo”.

Es, también podríamos decir, una forma intuitiva de vivir. La relevancia de tal postulado la brinda el mismo contexto dentro del cual nace, de ahí que la necesidad de una filosofía que redima el malestar que ha envuelto a la cultura se hace urgente y es desde ahí que mejor podemos comprender la radicalidad y revolución que desata Bergson con su *despertar a la vida*. La respuesta por parte de la filosofía vitalista al exceso de intelecto consta de un reclamo en razón de una herida en el imaginario colectivo, de la cual no para el sangrado que se derrama en lo más profundo de las cosas. Es un llamado a saldar cuentas con la insensatez digna de la modernidad, sin la intención de evitarla, mucho menos de erradicarla, sino de situarse en ella sin ser devorado. De ahí que pensemos el posicionarse en la vida como un acto de resistencia.

Si bien, la cultura no es más que la prolongación de la vida humana, esta se ha vuelto hacia sí misma para devorarse. Lo cual de alguna manera también nos es posible empatar con el congelamiento humanístico del devenir, pues a pesar de que para Bergson la duración se enerva y enaltece en su humana cúspide, descubre que de ésta misma cúspide nace la degeneración de la intuición y del buen raciocinio. Sin embargo, nuestro estudio nos llama a pensar que la razón en sí misma no es el abismo con el que nos encontramos, sino el vicio que deviene de ella, la tergiversación que vuelve la a la claridad penumbra.

Comprender la realidad desde un acto intuitivo mantiene intrínseca la destitución de conceptos, pero, ante todo, de valores, porque el yo durando ya no se encuentra subordinado a un sólo punto de vista, sino que se abre y se expande hasta construir siempre nuevos horizontes. Gracias a esta continuidad de decidir, crear y existir, la libertad alcanza consistencia real.

Pues la libertad deja de ser una instancia hacia la que se debe tender como finalidad última ni tampoco de consistir en una ilusión socialmente regulativa. Mucho menos una suerte de posesión, sino un ejercicio constante que se realiza en tanto que es actividad presente.

La responsabilidad implicada en la creación de valores se compromete con una nueva forma de entender la economía libidinal, así como de resignificar los errores del intelecto en una materia de la cual el aprendizaje es inacabado. La capacidad plástica de la vida nuevamente nos deja ver sus múltiples posibilidades como un espacio abierto para el performance de la actividad conciente, del yo durando.

Bibliografía:

- Bergson, Henri, *Obras: Introducción a la metafísica*. México: Aguilar 1959.
- Bergson, Henri, *Obras: La evolución creadora*. México: Aguilar 1959.
- Bergson, Henri, *Obras: La energía espiritual*. México: Aguilar 1959.
- Bergson, Henri, *Obras: La intuición filosófica*. México: Aguilar, 1959.
- Bergson Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. México: Porrúa 1990.
- Bergson Henri, *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*. Madrid: Catedra, 1989.
- Deleuze, Guilles, *Lógica del Sentido*. Madrid: Paidós, 2006.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*. México: Iztacihuatl, 1985.
- Freud, Sigmund, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de la neurosis*. México: Alianza, 2003.
- García- Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Austral 1972.
- Hernández G., Gabriela, *La vitalidad recobrada: Un estudio del pensamiento crítico de Bergson*. México: UNAM, 2001.
- Meyer, Hermann J., *La tecnificación del mundo*. Madrid: Gredos 1966.
- Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos, 2009.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos, 2003.
- Revueltas, José, *Los errores*. México: FCE: Era, 2014.
- Torres-Ornelas, Sonia. *(Montajes) Entre filosofía y cine*. México: Torres Asociados, 2012.
- Vasallo, Ángel, *Bergson*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina, 1957.

