



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO.

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN.

*TIEMPO Y EXPERIENCIA: UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE HENRI
BERGSON*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

HÉCTOR BECERRIL TORRES.

ASESORA: PAOLA ROCHON HERRERA.

SANTA CRUZ ACATLÁN, NAUCALPAN, ESTADO DE MÉXICO, 2023.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	4
Capítulo I.....	7
Introducción:.....	7
1.1 Tiempo espacializado: la ilusión de retrospectividad y los principios lógicos. El nacimiento de la metafísica y los falsos problemas.	7
1.2 Kant: un paradigma de Tiempo Espacializado.....	11
1.2.1 Tiempo y espacio como intuiciones puras de la sensibilidad.	12
1.2.2 El acto de síntesis y la apercepción trascendental.	15
1.2.3 Esquematismo.....	17
1.3 La intuición como método.	20
Capítulo II.....	24
Introducción:.....	24
2.1 Multiplicidad cuantitativa.....	25
2.1.1 Número.....	25
2.2 Multiplicidad cualitativa.....	28
2.2.1 Sensibilidad.....	28
2.3 La experiencia concreta y el problema de la libertad.....	31
Capítulo III.....	34
Introducción:.....	34
3.1 Teoría de la materia-percepción.....	34
3.1.1 La materia como imagen: el papel del cuerpo.	35
3.1.2 Percepción y cerebro.	39
3.2 Teoría de la memoria.....	44
3.2.1 Del reconocimiento de las imágenes.....	44
3.2.2 Virtualidad y actualidad.	51
3.3 Implicación epistemológica y ontológica de MM.....	54
3.3.1 Esquematismo bergsoniano.....	54
3.3.2 Cuatro tesis sobre el movimiento.....	59
Conclusión.....	65
Bibliografía.....	71

Agradecimientos.

Este trabajo de investigación ha sido posible gracias al esfuerzo conjunto de mis padres, quienes me han brindado el apoyo económico y emocional necesario para que pueda concluir satisfactoriamente mi carrera universitaria. Gracias a ambos. Los amo.

Así también estoy sumamente agradecido con mi asesora Paola Rochon Herrera, quien ha sido paciente en todo el arduo proceso que esta investigación ha demandado.

Doy gracias a todos mis profesores de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán que durante toda la carrera aportaron conocimiento valioso para mi formación profesional y mi experiencia como persona.

Agradezco a mis hermanos Rodrigo y Ari por el cariño y apoyo incondicional que siempre me han brindado durante este largo proceso de mi formación universitaria, y en sí, por acogerme como su hermano menor durante todo este tiempo que con enorme curiosidad he vivido.

Asimismo doy gracias a mi amigo César Zicle por su enorme paciencia al escuchar y dialogar sobre mis desvaríos sobre el tiempo. Gracias por tu amistad. Eres un excelente amigo en lo profesional y en lo personal.

Agradezco a Daniela Espinoza por acompañarme con su amor, paciencia, motivación y escucha en los últimos meses de esta investigación. Te amo.

En fin, agradezco a la vida por permitirme participar y experimentar la creación continua del tiempo.

Introducción

La realidad del tiempo es lo que motiva esta investigación. ¿Qué es el tiempo? ¿Qué queremos decir cuando hablamos del 'tiempo'? La pregunta por el tiempo es crucial en filosofía. Pocos son los filósofos que no se han preguntado por el tiempo. Pero es claro que cada pensador lo ha reflexionado con distintos fines. Por ejemplo, Aristóteles lo explicó en función de su estudio del movimiento en su *Física*. O bien, Agustín de Hipona lo planteó con fines teológicos-filosóficos en sus *Confesiones*. O como es el caso de Kant, el cual lo caracterizó con el objetivo de fundamentar *a priori* la sensibilidad, y así establecer uno de los principios *a priori* del conocimiento científico, esto en su *Crítica de la razón pura*.

Ahora bien, este trabajo de investigación tiene como objetivo principal analizar la propuesta teórica acerca del tiempo de un filósofo poco estudiado, a saber: Henri Bergson (1859 – 1941). De este modo, la pregunta que rige esta investigación es la siguiente: *¿Qué quiere decir Bergson cuando habla del 'tiempo'?* La justificación de estudiar a este filósofo francés se divide en dos razones. 1. Porque siempre me pareció curioso que el asunto del tiempo para este pensador nunca fue secundario -como pudo serlo para otros filósofos, como los antes mencionados, que si bien hablaron del tiempo, siempre fue en función de mostrar algo más-, sino todo lo contrario, representó el eje mismo de su pensamiento, a tal punto que podríamos decir que fue algo que le fascinó u obsesionó toda su vida.¹ 2. Por lo complicado que a veces resulta la comprensión de sus textos, pero no porque no sean claros, sino porque implican una forma distinta y fina de pensar el tiempo, lo cual supone modificar el modo habitual de pensarlo. De este modo, la finalidad de este trabajo de investigación no es otra que buscar ofrecer una introducción o guía de estudio que aproxime al estudiante a algunos de los problemas y tesis más importantes que este interesante pensador sostuvo.

Antes bien, es de conocimiento general que el pensamiento bergsoniano cayó en el olvido de la filosofía como una moda filosófica más. Fundamentalmente a causa de la crítica generalizada a su filosofía, que fue emitida a principios del siglo XX por el lógico-matemático y filósofo anglosajón Bertrand Russell. Con su publicación *Philosophy of*

¹ Para encontrar datos biográficos como éste, y de interés teórico general *cfr.* Barlow, M. (1966). *El pensamiento de Bergson* [María Martínez Peñaloza, trad. 1968]. México.: F.C.E.

Bergson, entre otras cosas, Russell criticó a Bergson la manera poco lógica, vaga e incluso imaginativa de plantear y desarrollar sus argumentos a favor de sus hipótesis sobre el tiempo.

No obstante, a manera de hipótesis, sostenemos que hay buenas razones para creer que su teoría del tiempo es coherente. Quizá no en el sentido lógico-formal y sistematizado que presentaría un teorema matemático. Pero sí en un sentido empírico-pragmático, todo lo cual tiene profundas implicaciones epistemológicas y ontológicas.

Así pues, con el propósito de cumplir el objetivo principal de analizar esta particular teoría del tiempo, y así defender nuestra hipótesis, se ha propuesto cumplir a la vez con tres objetivos específicos. *Grosso modo*, el primero consiste en explicar el contexto teórico en el que se sitúa el pensamiento bergsoniano del tiempo. El segundo consiste en analizar su teoría del tiempo a la luz de los argumentos principales del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (1889)*. Y, por último, el tercero consiste en analizar esta teoría desde la perspectiva de lo propuesto en su obra *Materia y memoria (1896)*. Los tres objetivos específicos corresponden a cada uno de los capítulos que componen esta investigación.

Cabe aclarar que este trabajo no intenta abarcar la totalidad de lo que hemos llamado su 'teoría del tiempo.' Esta teoría comprende lo sostenido en las dos obras que se analizarán de Bergson, es decir, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y *Materia y memoria*, así como lo expuesto en su obra más famosa: *La evolución creadora (1907)*. Respectivamente, a cada libro le corresponde una noción central que la caracteriza, a saber: *duración, memoria e impulso vital*.² De modo que, aquí sólo nos limitaremos a analizar lo que se sostiene en las primeras dos obras. Esto por dos razones: la primera es por el gran tamaño de extensión y el largo tiempo de investigación que eso implicaría; la segunda es por el hecho de que hay supuestos teóricos que no estamos comprometidos a defender, tal como la noción sumamente vitalista de 'impulso vital.'

²En este sentido nos adherimos a la interpretación de Deleuze, el cual, desde el inicio de su obra dedicada a Bergson, nos dice: "Duración, Memoria, Impulso vital señalan las grandes etapas de la filosofía bergsoniana." Cfr. Deleuze, G. (1966) *El bergsonismo* [Pablo Ires, trad. 2017], Buenos Aires.: Cactus, p. 9.

Hecha esta salvedad, para ser más específico, en el primer capítulo nos proponemos plantear el problema del tiempo acentuando tres aspectos. 1). La crítica de Bergson a la concepción tradicional del tiempo, lo cual nos permitirá tener una comprensión esquemática de qué es lo que nuestro autor está discutiendo respecto al tiempo. 2). La explicación kantiana del tiempo y su función en la *Crítica de la razón pura*. Esto sin la pretensión de dar una explicación exhaustiva de la teoría kantiana del tiempo, ni mucho menos de su teoría del conocimiento. Ello a fin de ejemplificar una teoría del tiempo basada en lo que Bergson critica en 1), y así tener un punto teórico de contraste que ayude a la comprensión de una teoría tan peculiar como lo es la bergsoniana. 3). El método bergsoniano de la intuición, lo cual a su vez nos permitirá entender cómo Bergson plantea la cuestión del tiempo.

En el segundo capítulo nos proponemos analizar los argumentos principales del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Específicamente se pondrá atención en cómo Bergson deriva de un análisis de la conciencia su noción clave de *durée* (duración). Es aquí donde se verá puesto en marcha el método de la intuición tal como él lo entiende, para así abrir una nueva forma de concebir el tiempo como *durée*. Resultará importante siempre tener en cuenta lo explicado sobre Kant en el primer capítulo, pues precisamente Kant será el punto de contraste teórico que, de alguna manera, ayudará a entender los argumentos sobre la *durée*.

Por último, el objetivo del tercer capítulo consiste en analizar la compleja teoría de la materia-percepción y la teoría de la memoria que Bergson desarrolla en *Materia y memoria*. Esto con el fin de dilucidar cómo es que vía estas teorías la noción de *durée* cobra un sentido más amplio, y ya no sólo es concebida como manifestación subjetiva de la conciencia. De ahí que, en este capítulo, se problematizarán dos temas importantes que darán coherencia final a la teoría de la *durée*: por una parte, se discutirá la concepción ontológica del cambio que se deriva del análisis de esas dos teorías; y, por otra, cómo es que éstas mismas implican una explicación empírico-pragmática del conocimiento. Para ello será necesario también tener en mente lo dicho sobre Kant en el primer capítulo.

Capítulo I

Planteamiento del problema del tiempo.

Introducción:

El objetivo de este primer capítulo consiste en hacer algunas consideraciones previas, lo cual permitirá al lector introducirse al contexto teórico en el que se desenvuelve la propuesta bergsoniana del tiempo. De este modo, el presente capítulo resulta clave para facilitar la comprensión de las teorías que se analizarán en los dos capítulos siguientes. El presente se divide en tres partes. En primer lugar, se esbozará la crítica de Bergson a la concepción tradicional del tiempo, destacando los supuestos y problemas que subyacen a dicha concepción; en segundo lugar, se dará una explicación esquemática de la concepción kantiana del tiempo y su función en la *Crítica de la razón pura*, esto con la finalidad de establecer un punto teórico de contraste que ayude a la comprensión de los problemas que Bergson discute; y, en tercer lugar, se reflexionará sobre el método de la intuición propuesto por Bergson, esto con la finalidad de conocer el modo en que el tiempo es planteado por este pensador francés.

1.1 Tiempo espacializado: la ilusión de retrospectividad y los principios lógicos. El nacimiento de la metafísica y los falsos problemas.

El conjunto del pensamiento bergsoniano no puede ser entendido sin antes tener en cuenta lo que llamamos su crítica a la 'concepción tradicional del tiempo' (CTT en adelante). Esto supone explicar en qué se basa dicha forma de pensar el tiempo y, a la vez, cuáles son algunas consecuencias de asumir esto. Como veremos en el desarrollo de esta tesis, en el fondo de los distintos tópicos tratados por Bergson se encuentra esta crítica fundacional de su pensamiento, siendo así ésta, una piedra angular que da sentido al conjunto de sus teorías.

Esta crítica inicia con la observación de que hay una tendencia original de nuestra inteligencia a ocultar o enmascarar el tiempo como tal. Nuestra preciada facultad humana nos presenta éste como un tiempo que no es tiempo, sino espacio. De modo que, el tiempo y el espacio son puestos en el mismo nivel y tratados como cosas del mismo género. Así, se estipulan las características del espacio, y luego sólo se transportan al tiempo las conclusiones obtenidas. El tiempo resulta así un *tiempo*

espacializado, un tiempo compuesto de simultaneidades, en fin, un tiempo que parece no cambiar.

Así, por ejemplo, cuando hablamos del movimiento, sucedáneo del tiempo, la inteligencia sólo retiene de él una serie de posiciones: un punto alcanzado en primer lugar, luego otro, y así sucesivamente hasta llegar al punto final del trayecto que previamente se ha trazado. La duración del movimiento se descompondrá entonces en *momentos* correspondientes a cada una de las posiciones que se fijan con anterioridad en el espacio. Pero los momentos son instantáneas tomadas por nuestra inteligencia sobre la continuidad del movimiento. Con esto tenemos una reconstrucción artificial del movimiento con partes espaciales que se yuxtaponen; pero éste es otra cosa.³

Ahora bien, esta manera inteligente de representarse el tiempo de modo espacializado se debe a dos razones, una de aspecto psicológico y otro lógico. La primera radica en lo que Bergson llama '*ilusión de retrospectividad*.' Esta consiste en abandonar el *haciéndose*, el avance o tránsito continuo que caracteriza al tiempo, en colocarse después del hecho y en practicar a posteriori una reconstrucción artificial del mismo. Justo como el ejemplo dado arriba en el que el movimiento sólo puede ser pensado al ser reconstruido con momentos yuxtapuestos que se siguen cual fotogramas de un film cinematográfico.⁴ En otras palabras, es simular obtener lo que ya está por completo dado o hecho. Así, el acontecer del tiempo siempre va un paso adelante del pensamiento.

La segunda razón por la cual nuestra inteligencia tiende a representarse el tiempo de modo espacializado radica en que ella funciona principalmente bajo los principios lógicos de identidad y de no-contradicción. Gracias a ellos podemos representarnos lo

³ Cfr. Bergson, H. (1934). *El pensamiento y lo moviente* [Pablo Ires, trad. 2013], Buenos Aires.: Cactus, p. 20.

⁴ Al respecto, José Ezcurdia señala: "Bergson se vale de la metáfora del cinematógrafo para señalar la reducción que opera la razón de lo vital a lo simbólico, de lo móvil a lo inmóvil, de lo cualitativo a lo cuantitativo. La metáfora del cinematógrafo es para Bergson el instrumento que le permite señalar aquella ilusión cognoscitiva por la cual la razón cree dar cuenta de lo real, cuando de hecho produce tan sólo senda pseudo concepciones derivadas del mero ejercicio de una representación fundada en la categoría del espacio homogéneo." Cfr. José Ezcurdia (2015) "Bergson. La crítica al racionalismo filosófico y la metáfora del cinematógrafo" en *Revista de filosofía y cotidianidad*. Vol. 1 No. 1 pp. 52 – 76.

que hay de estabilidad y de regularidad en el flujo continuo del tiempo. El principio de identidad nos dice que 'todo x es idéntico a sí mismo.' Mientras que principio de no-contradicción nos dice que 'nada puede ser y no ser al mismo tiempo.' En efecto, es mucho más sencillo hablar de 'x' si partimos del supuesto de que 'x' se mantiene el *mismo* en el transcurrir del tiempo, que si partimos del supuesto contrario, es decir, que 'x' continuamente está cambiando. De este modo, ambos principios condicionan que pensemos el tiempo en función de un cambio de lugar de 'cosas' o 'entidades' idénticas a sí mismas. De ahí que, lo que interesa a la mente ya no es el cambio *per se*, sino la entidad que *permanece* en el cambio.

Para Bergson, este modo enraizado de pensar el tiempo bajo las características del espacio es tan viejo como la filosofía misma. Según él, la metafísica nació cuando Zenón de Elea señaló las contradicciones inherentes al movimiento y al cambio, tales como se los representa nuestra inteligencia. De tal manera que, "*la metafísica fue conducida a buscar la realidad de las cosas por encima del tiempo, más allá de lo que se mueve y cambia, fuera, por consiguiente, de lo que perciben nuestros sentidos y nuestra conciencia.*"⁵ Teniendo como consecuencia, que los filósofos estipularan a lo largo de la historia toda una serie de principios inmóviles, fijos y con un carácter eterno, con los cuales intentaron zanjar los contrasentidos que manifiesta el cambio ininterrumpido de la realidad: sea por caso, el Primer Motor Inmóvil, la Idea, lo Uno, Dios, la Voluntad, el Sujeto Transcendental, etc.

Ahora bien, una de las consecuencias de representarnos el tiempo de esta manera es que surgen lo que Bergson llama 'falsos problemas.' Algunos de estos pseudo problemas son: el de la nada-ser, el del desorden-orden, o bien el de lo posible-real. Los tres problemas tienen en común asumir que hay *menos* en la idea de lo vacío que en la de lo lleno, es decir, hay *menos* en el concepto de nada que en el de ser, *menos* en el desorden que en el orden, y *menos* en lo posible que en lo real. Pero la realidad es lo opuesto, ya que hay más contenido en las ideas de 'nada', 'desorden' y 'posible' que en sus contrarios, pues lo que hay siempre es el ser, el orden y lo real, *más* el acto mental que los *sustituye* audazmente por aquéllos. Así, por ejemplo, el desorden es simplemente el

⁵ *Op. cit.*, Bergson, H. (1934), p. 22. Cursivas mías.

orden que no buscamos, pues no se puede suprimir el orden sin hacer surgir otro; en el caso de la nada, ésta designa la ausencia de lo que buscamos, entendiendo por ello que lo que está no nos interesa; mientras que lo posible no es más que lo real añadiendo, además, el acto del espíritu que vuelve a lanzar su imagen en el pasado una vez que se produce. ¡Lo posible es el espejismo del presente en el pasado! ⁶

En resumen, la CTT no es otra cosa que pensar el tiempo desde la categoría del espacio, como *tiempo espacializado*, ocultándonos así el tiempo real o *durée pure*, la cual se caracteriza por ser un continuo irreversible de realidad que no permite detención alguna, es el puro avance, el cambio sin soporte. Este ocultamiento de la *durée pure* es connatural a la razón o inteligencia humana, pues ésta no puede no pensar el tiempo como algo dado o un hecho ya concluido y, al mismo tiempo, no puede pensarlo sin representárselo en relación con ‘algo que cambia’, es decir, le es imposible aprehender el cambio sin ‘algo x que permanezca en el cambio’. Esto se debe principalmente a un efecto retrospectivo natural de la mente respecto al tiempo y, a su vez, debido a que ésta funciona bajo los principios lógicos de identidad y de no-contradicción. De este modo, la razón reconstruye la *durée pure* con elementos espaciales o puntos yuxtapuestos fijos y estables; obteniendo con ello un *tiempo espacializado*, un tiempo que no es tiempo, sino una simple reconstrucción de éste con simultaneidades espaciales, una simulación de cambio.

Asimismo, este ocultamiento del tiempo lo podemos relacionar con el nacimiento de la metafísica occidental, entendiendo por ésta, esa búsqueda de los principios fundamentales que den soporte al conjunto de la realidad. Con la escuela de Elea como su fundadora, desde sus orígenes, la metafísica ha relegado al tiempo a un segundo orden, lo ha despreciado como principio de la realidad, pues para la razón el tiempo presenta contradicciones y sin sentidos que impiden su avance hacia la verdad, cuyo fundamento debe ser inmóvil, fijo y eterno. Por encima de las cosas que pasan y constantemente vienen a ser otras, se mantiene una verdad eterna e inmóvil de lo

⁶ “A medida que la realidad se crea, imprevisible y nueva, su imagen se refleja detrás de ella en el pasado indefinido; resulta de ese modo haber sido, desde siempre, posible; pero es en ese preciso momento que comienza a haberlo sido siempre, y he aquí por qué yo decía que su posibilidad, que no precede a su realidad, la habrá precedido una vez aparecida la realidad.” *Ibid.*, P. 115.

idéntico a sí mismo. “Es así como la metafísica se da para sí misma, a través de la razón, una arbitraria universalidad y legitimidad en la determinación de las formas del ser y el conocer. Todo lo cual no es más que una desmesura de nuestra función racional que sólo puede conocer sus propios esquemas.”⁷

1.2 Kant: un paradigma de Tiempo Espacializado.

Acorde con el esquema de este primer capítulo, ahora toca esbozar, en líneas generales, la concepción kantiana del tiempo desarrollada en su *Crítica de la razón pura*. (CRP en adelante). Esto tiene una doble finalidad: a) mostrar una manera de CTT. b) tener un punto teórico de contraste que ayude a la comprensión de la concepción bergsoniana del tiempo. Cabe aclarar que no se eligió a Kant por mero accidente, sino principalmente porque Bergson se mantiene en un dialogo implícito con él. Veamos qué significa el tiempo para Kant.

Como preámbulo, podríamos decir que la CRP tiene como objetivo general llevar a cabo una fundamentación del conocimiento humano. A Kant le preocupaba el dogmatismo y escepticismo de su tiempo, pues éstos más que aportar una justificación adecuada a la ciencia, esquivaban este propósito cayendo en posturas insuficientes e irreconciliables (empirismo – racionalismo) o simplemente negando la posibilidad de justificar el conocimiento mismo (escepticismo). Pero aún más, a Kant no sólo le importaba ofrecer una fundamentación de la ciencia, sino que ésta debía ser *transcendental*, *i.e.*, una fundamentación con carácter de necesidad y universalidad, *i.e.*, que no fuese contingente como el conocimiento empírico, y que a la vez, valiese para todo sujeto cognoscente.

Otra cosa que se debe tener en cuenta es que en la introducción de la CRP Kant hace una distinción entre dos tipos de juicios. Por una parte, tenemos los juicios analíticos y, por otra, los juicios sintéticos. Los primeros se entienden como aquellos cuyo predicado está contenido en la definición del sujeto ($a=a$), es decir, son juicios en los que el predicado no dice o aporta nada más que lo que se conoce por la definición del sujeto, son juicios tautológicos. Los segundos se caracterizan por el hecho de que su predicado está fuera del contenido del sujeto, es decir, el predicado agrega conocimiento respecto

⁷ *Op. cit.*, José Ezcurdia (2015), pp. 52 – 53.

al sujeto ($a=b$). Un ejemplo de juicio analítico es el conocido: 'Todo soltero es un hombre no casado'. Mientras que un ejemplo de juicio sintético es cualquier juicio de experiencia, tal como 'Héctor es alto'. Los primeros son juicios *a priori* porque no precisan de la experiencia para conocerse; los segundos son *a posteriori*, ya que se conocen posterior a la experiencia.

No obstante, debido a que, según Kant, las ciencias duras se basan en *juicios sintéticos a priori*, y que en la base de éstas se encuentran cimentadas el resto de las ciencias, el objetivo específico de la *CRP* fue pensar su posibilidad. Kant se pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Estos juicios se caracterizan por agregar conocimiento al sujeto ($a=b$), sin embargo se conocen independientemente de la experiencia. Un ejemplo de este tipo de juicio son los de la ciencia matemática como la aritmética, tal como el juicio ' $5+7=12$ '. Este ejemplo de juicio sintético a priori es tal porque el predicado '12' no está contenido de manera necesaria en el sujeto ' $5+7$ ', es decir, podemos predicar '12' a distintos sujetos tales como ' $2+10$ ' o ' $6+6$ ' o ' $3+9$ ', etc. Y es *a priori* porque no precisamos de la experiencia para verificar que efectivamente ' $5+7$ ' es igual a '12': los simples axiomas de la aritmética que son lógicos y *a priori* es lo que permite que demos cuenta de ese juicio.

Teniendo en cuenta esto, resulta pertinente preguntarnos: ¿Qué rol juega el tiempo en la posibilidad de hacer juicios sintéticos a priori? o bien, de modo más general: *¿qué función juega el tiempo en la justificación trascendental del conocimiento humano?* Para aproximarnos a la respuesta de esta cuestión hay que dar cuenta de lo siguiente. A) Explicar qué se entiende por 'tiempo' en la *estética trascendental*. B). Decir qué se entiende por 'acto de síntesis.' C). Decir qué se entiende por 'esquematismo' y su relación con el tiempo.

1.2.1 Tiempo y espacio como intuiciones puras de la sensibilidad.

En la introducción de la *Estética Trascendental*, Kant lleva a cabo una serie de definiciones que ayudan a comprender los elementos que estructuran este importante apartado. De este modo, Kant inicia diciendo que los *objetos* nos vienen dados por la *sensibilidad*, y que ella es la única que nos suministra *intuiciones*. E inmediatamente hace la indicación de que por medio del *entendimiento*, los *objetos* son pensados, lo cual

indica en última instancia que Kant comprende al conocimiento compuesto por dos grandes facultades, a saber, *Sensibilidad y Entendimiento*.

Ahora bien, por '*sensibilidad*' se entiende la capacidad (*receptividad*) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos. Por '*intuición*' se entiende el modo por medio del cual el conocimiento se refiere única y directamente a dichos objetos; tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Y éste, por su parte, sólo nos puede ser dado si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. Por '*sensación*' se entiende el efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados. La '*intuición empírica*' resulta cuando la intuición se refiere al objeto por medio de una sensación.⁸

Otro concepto importante que define Kant es el de '*fenómeno*', el cual se entiende como *el objeto indeterminado* de una intuición empírica. El *fenómeno* se divide en *materia y forma*. La materia del fenómeno corresponde a la sensación, lo cual quiere decir que en el fenómeno hay una conexión con el objeto. La forma, por su parte, es "*aquello que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones.*"⁹ Y, debido a que las sensaciones pueden ordenarse en cierta forma, y no puede ser al mismo tiempo sensación, es por lo que la materia sólo es dada *a posteriori* y la forma *a priori*.

Dicho esto, cabe preguntarse: *¿cómo es posible conocer lo que obtenemos por la sensibilidad?* Ante esta cuestión, Kant primero hace la acotación de que la *Estética trascendental* en tanto que es una ciencia que busca determinar los principios de la sensibilidad de modo *a priori*. Por ello, Kant nos pide que asilemos primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. Y en segundo lugar, que separemos de esta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos sólo con *la intuición pura* y con la mera *forma* de los fenómenos.¹⁰

⁸ Kant, I, *KrV*, A19. Cursivas mías.

⁹ *Ibid.*, A20.

¹⁰ *Ibid.*, A22.

Las *intuiciones puras* de la sensibilidad que Kant identifica son el *espacio* y el *tiempo*. Ambos fungen como condiciones de posibilidad de toda intuición empírica. Al primero lo entiende como forma del *sentido externo* (*propiedad de nuestro psiquismo*), a través del cual “*nos representamos objetos como exteriores a nosotros y como estando todos en el espacio, dentro del cual son determinadas o determinables su figura, su magnitud y sus relaciones mutuas.*”¹¹ Mientras que al tiempo lo entiende como la forma del *sentido interno*, a través del cual el psiquismo se intuye a sí mismo, y asimismo, determina la relación entre las representaciones existentes en nuestro estado interior.

Cabe precisar que aunque hablemos del espacio como un *sentido externo*, esto no quiere decir que éste sea una propiedad de las cosas fuera de nosotros; sino que aun siendo *externo*, es una propiedad de la mente, gracias a la cual nos representamos los objetos como externos en el espacio. Esto queda claro si consideramos que la división entre sentido interno y sentido externo se entiende en tanto que *forma de la intuición*, y no una división de objetos en cuanto constitución de ellos. Esto quiere decir que ambos *sentidos* son inherentes a la condición subjetiva de nuestro psiquismo, condiciones sin las cuales no podríamos intuir nada ni atribuir predicados a ninguna cosa.

Ahora bien, en cuanto al concepto de *espacio* Kant ofrece una serie de argumentos, los cuales intentan mostrar que el espacio es tridimensional y que principalmente no es un concepto extraído de la experiencia, sino que es una representación *a priori* que sirve de base a todas las *intuiciones externas*. En efecto, según Kant, “*Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él.* El espacio es considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos.”¹²

Respecto al concepto de *tiempo*, Kant argumenta de una manera similar que en el caso del espacio. Kant sostiene que el tiempo no es un concepto empírico extraído de la experiencia, sino que es una representación *a priori* que sirve de base a *todas las intuiciones*, sean externas o internas. “*Con respecto a los fenómenos en general, no se*

¹¹ *Ídem*. Cursivas mías.

¹² *Ibid.*, A24. Cursivas mías.

*puede eliminar el tiempo mismo. Sí se puede eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo. Este viene, pues, dado a priori. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido.”*¹³ De esto modo, la coexistencia así como la sucesión no serían siquiera percibidas sin la condición del tiempo como intuición pura. Sólo presuponiéndolo puede uno representarse que algo existe al mismo tiempo (simultáneamente) o en tiempo diferentes (sucesivamente). Además de que el tiempo es ilimitado y posee sólo una dimensión, pues *tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo*.

Dicho esto, podemos sacar algunas consecuencias importantes. A). Entre el espacio y tiempo hay una importante diferencia: el espacio sólo es condición de posibilidad de los fenómenos externos; mientras que el tiempo es una condición a priori de *todos* los fenómenos en general, *i.e.*, externos e internos, esto en tanto que toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno.

B). El tiempo no es algo que exista por sí mismo, es decir, no es algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. Ni mucho menos es una propiedad inherente a los objetos. Esto último no es otra cosa que lo que Kant llama *Idealidad Trascendental del tiempo*, es decir, que “*el tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible y no puede ser atribuido a los objetos en sí mismos (independiente de su relación con nuestra intuición), ni en calidad de subsistente, ni en la de inherente.*”¹⁴

1.2.2 El acto de síntesis y la apercepción trascendental.

Recordemos que para Kant, *grosso modo*, en el acto de conocer intervienen dos facultades de la mente, a saber: la receptividad de la sensibilidad que posibilita situarnos de modo inmediato ante los objetos y la cual genera intuiciones sensibles; y, la espontaneidad del entendimiento que, a través de conceptos y la formulación de juicios, posibilita pensar y conocer el objeto de manera mediata. La receptividad hace

¹³ *Ibid.*, A31. Cursivas mías.

¹⁴ *Ibid.*, A36, Cursivas mías.

posible que intuyamos los objetos debido a que, a priori en nuestro psiquismo, contamos con las intuiciones puras del espacio y el tiempo. Mientras que la espontaneidad de nuestro entendimiento hace posible que pensemos los objetos, esto gracias a las doce categorías a priori que Kant deduce de los doce modos generales en los que podemos hacer juicios.

A pesar de lo anterior, hasta ahora no queda claro bajo qué principio o condición se vinculan ambas facultades para formar el conocimiento. Dicho de otro modo, el dilema es el siguiente: la sensibilidad nos presenta una multiplicidad de representaciones sensibles, y cada una de éstas es diferente y totalmente heterogénea a las otras: están desconectadas entre sí. No obstante, según Kant:

“Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el *conocimiento*, pues éste constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí... La *receptividad* sólo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la *espontaneidad*. Ésta constituye el fundamento de tres síntesis que necesariamente tienen lugar en todo conocimiento: *aprehensión* de las representaciones, como modificaciones del psiquismo en la intuición; *reproducción* de dichas representaciones en la imaginación y *reconocimiento* de las mismas en el concepto. Tales síntesis suministran una guía para tres fuentes subjetivas de conocimiento, las cuales hacen posible el entendimiento mismo y, a través de él, toda experiencia en cuanto producto empírico del entendimiento.”¹⁵

Con esta cita Kant deja claro que la posibilidad del conocimiento depende de un *acto de síntesis* de la mente que dé *unidad* a la multiplicidad que nos presenta continuamente la sensibilidad; dicho acto lo entiende en tres momentos aun siendo un mismo acto: *aprehensión* de las representaciones en la *intuición*; *reproducción* de dichas representaciones en la *imaginación*, y *reconocimiento* de las mismas en el *concepto*. Pero lo que llama la atención es que la *espontaneidad* de la mente es lo que en última instancia proporciona el fundamento de este acto de síntesis que constituye el conocimiento.

¹⁵ *Ibid.*, A97–A98. *Cursivas mías.*

Esto quiere decir que para que primero podamos *aprehender* en una unidad la multiplicidad de representaciones, y después *reproducirlas* una tras otra hasta lograr una representación completa¹⁶, y por último *reconocer* dichas representaciones como tales, es necesario una *conciencia* o un '*yo pienso*' que fije esa unidad de síntesis. Según Kant, ésta es una condición trascendental sin la cual no puede darse en "nosotros conocimiento alguno, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la *Apercepción Trascendental*."¹⁷

Esta *Apercepción Trascendental* es una condición a priori y necesaria que hace posible el conocimiento, es decir, la unidad del objeto (síntesis de lo múltiple), la unidad de la conciencia, la cual hace posible que 'yo' que ahora pienso sea el mismo 'yo' que estaba pensando antes y que estará pensando más adelante; y en última instancia (aunque no hayamos analizado aquí la teoría del juicio de Kant), el uso de conceptos y la emisión de juicios.¹⁸ En otras palabras, la *Apercepción Trascendental* posibilita que haya un acto de síntesis o de unidad en la intuición, en la imaginación y en el entendimiento.

1.2.3 Esquematismo.

En el apartado anterior nos preguntamos bajo qué condición o principio se vinculan nuestras facultades cognoscitivas, siendo la *Apercepción Trascendental* el fundamento que hace posible la unidad sintética necesaria para que se vinculen nuestras facultades en vista de producir cualquier conocimiento. Ahora bien, en este último apartado la cuestión es más específica, pues radica en preguntarnos cómo se vinculan las intuiciones dadas por la sensibilidad y los conceptos dados por el entendimiento. Según Kant, en todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto la representación de tal objeto tiene que ser *homogénea* con el concepto. En otras palabras, la cuestión es la

¹⁶ "Tal aprehensión es solamente posible si las diferentes impresiones sensibles se combinan o conjuntan. Si no fuera así, las condiciones para hablar de uno y el mismo objeto no se darían. En lugar de ello, solamente podríamos hablar de una sucesión de diferentes impresiones sensibles. Pero, retener una impresión sensible que ya se ha desvanecido, sólo es posible si la imaginación la reproduce." Hartnack, J. (1977). *La teoría del conocimiento de Kant* [Carmen García T. y J. A. Lorente, Trad. 2010], Madrid.: Catedra, p. 60.

¹⁷ *Op cit.*, Kant, I, *KrV*, A107.

¹⁸ *Op cit.*, Hartnack, J. (1977), pp. 68–69.

siguiente: “¿Cómo podemos *subsumir* la intuición bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la casualidad, por ejemplo, puede ser intuita por los sentidos ni hallarse contenida en el fenómeno?”¹⁹

Según Kant, para tender el puente entre intuiciones y conceptos hace falta un tercer elemento, que de alguna manera tenga semejanza tanto con lo que se da en la sensación así como con las categorías que buscan aplicarse a ésta: algo que sea al mismo tiempo sensorial e intelectual. Este tercer elemento es lo que Kant llama ‘*esquema trascendental*’, con éste se busca determinar las reglas que hacen posible que un concepto se corresponda con una intuición; de no ser así, los conceptos serían inútiles y vacíos, y las intuiciones ciegas, como muchas veces repite a lo largo de su obra Kant.

Este *esquema trascendental* son determinaciones temporales realizadas a priori según reglas que, según el orden de las categorías, se refieren a aspectos del *tiempo*: serie, contenido, orden y conjunto, en relación con la totalidad de los objetos posibles.²⁰ Teniendo en cuenta que *tiempo* “guarda *homogeneidad* con la categoría (que constituye la unidad de esa determinación) en la medida en que es universal y en que está basada en una regla a priori. Y es igualmente *homogéneo* con el fenómeno en la medida en que el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad.”²¹ De este modo, el tiempo es la base del tercer elemento (*esquema trascendental*) que posibilita la aplicación de las categorías a aquello que es intuitido.

Dicho todo lo anterior, ahora regresemos a la pregunta que ha guiado este apartado sobre la concepción kantiana del tiempo: *¿qué función juega el tiempo en la justificación trascendental del conocimiento humano?* La respuesta que hemos elaborado se estructura en tres partes. 1). El tiempo es un *principio de conocimiento* en tanto que es una intuición pura de la sensibilidad que posibilita tanto las representaciones externas como las internas de nuestra mente. Aunado a esto, el tiempo no es algo que exista por sí mismo, es decir, no es algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las

¹⁹ *Op cit.*, Kant, I, *KrV*, A137.

²⁰ *Ibid.*, A145.

²¹ *Ibid.*, A138.

condiciones subjetivas de la intuición. 2). Hemos hablado del acto de síntesis y su fundamento en la apercepción trascendental, pues esto nos permite mostrar el importante rol que juega la *razón* en el discurso kantiano en la justificación del conocimiento, siendo esta piedra angular en todo su *Idealismo Trascendental*. 3). Aun cuando la explicación del 'esquematismo' es breve, resulta importante para nuestros objetivos, pues nos ayuda a comprender el peso que Kant le da al tiempo en la determinación del conocimiento, pues éste no sería posible sin el carácter *homogéneo*, *universal* y *a priori* de aquél, lo cual permite aplicar las categorías a aquello que es intuitivo.

De acuerdo con esta respuesta en tres partes, el tiempo juega un rol importante en la empresa kantiana por fundamentar trascendentalmente el conocimiento. Pero también nos deja ver que el tiempo no cumpliría tal rol si no tuviese la carga intelectual que la obra kantiana supone en todo momento. Es en este sentido que el tiempo kantiano tiene algunas características que identificábamos en la CTT.

Esto quiere decir que es una concepción que piensa el tiempo desde la categoría del espacio, como tiempo espacializado: concibe el tiempo exclusivamente desde el horizonte de la razón, y esto queda claro por al menos dos razones. 1). Por la manera en que argumenta en la *Estética Trascendental*: primero argumenta a favor de lo trascendente del espacio y luego solamente transporta la misma estructura del argumento a favor de la trascendentalidad del tiempo. En este sentido, el tiempo funge como una *forma vacía y preexistente*, según la cual se mantiene siempre la *misma* -no cambia como el espacio-, y sin la cual no se da ningún fenómeno: es un tiempo 'general' -tal como el espacio que posibilita los fenómenos exteriores- que posibilita todos los tiempos particulares de los fenómenos. 2). Por la función que cumple el tiempo en el *Esquematismo Trascendental*, siendo él el responsable de que la mente pueda aplicar las categorías a lo diverso de la intuición. De este modo, el carácter *homogéneo* y *a priori* del tiempo -rasgos que comparte pero son propios del espacio- es lo que posibilita que intuiciones y conceptos se fundan en una *unidad homogénea* que da como resultado un conocimiento.

En conclusión, el tiempo kantiano cumple con las características de la CTT, esto por su carácter *trascendental* (lo cual reniega el tiempo eficaz de la *durée pure* y, por tanto, todo conocimiento empírico como fundamento del conocimiento), y en cuanto tal, porque se funda en una concepción abiertamente racionalista, cuantitativa y *homogénea* del tiempo, ofreciéndonos acaso sólo una *durée impure* (duración impura), es decir, un tiempo espacializado. Pero de qué otra manera podría haber sido, pues de lo contrario no habría una fundamentación trascendental del conocimiento y, aún más, la razón hubiese tenido que ir en contra de su tendencia original de pensar el tiempo.

1.3 La intuición como método.

Llegados a este punto del planteamiento del problema, hay una cuestión que surge inevitablemente: si (como se explicó en 1.1) hay una tendencia original de nuestra razón a ocultar o velar el tiempo (*durée pure*), entonces ¿de qué otra manera podemos acceder a él? O bien, ¿si no es a través de la razón, entonces bajo qué método o condiciones podemos aproximarnos a él? Este último apartado tiene como objetivo ofrecer una respuesta a este cuestionamiento sobre el método bergsoniano.

La *intuición* es el método que emplea Bergson para aproximarnos a la *durée pure*. Para este pensador francés la intuición no es un sentimiento ni una inspiración, una simpatía confusa, sino un método elaborado, el cual “tiene sus reglas estrictas, que constituyen aquello que Bergson llama ‘la precisión’ en filosofía. Es verdad que Bergson insiste en esto: la intuición, tal como la entiende metódicamente, supone ya la duración.”²²

Bergson distingue tres reglas del método de la intuición:

1. La primera consiste en dirigir la prueba de lo verdadero y de lo falso hacia los problemas mismos. Y como regla complementaria: dar cuenta de los ‘falsos problemas.’
2. La segunda radica en encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real.
3. La tercera consiste en plantear los problemas, y de resolverlos, en función del tiempo más que del espacio.

²² *Op cit.* Deleuze, G. (1966), p. 9

Ahora pasemos a la explicación de cada una de estas tres reglas del método. Respecto a la primera regla, según Bergson, es un error creer que 'lo verdadero' y 'lo falso' solamente es atribuible a las proposiciones o a las soluciones que hacemos respecto a un problema. Bergson estipula que a los problemas también podemos atribuirles una 'verdad' o una 'falsedad'; de este modo, un *problema* se define por su posibilidad o su imposibilidad de recibir una solución. De lo que se trata es de saber plantear un problema, más que resolverlo, pues un problema especulativo está resuelto desde el momento en que está bien planteado. Pero plantear un problema no consiste simplemente en descubrirlo, sino en inventarlo. Los verdaderos problemas sólo están planteados cuando están resueltos. Sin embargo, el gran mérito de Bergson, por el contrario, es haber determinado un par de condiciones bajo las cuales se indica cuándo hay un 'falso problema.'²³

Los falsos problemas son de dos tipos:

1. *Problemas inexistentes*: que se definen por el hecho de que sus términos mismos implican una confusión de 'más' y del 'menos.' Ejemplos: Problema del no ser, el del desorden, o el de lo posible';
2. *Problemas mal planteados*: se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados. Ejemplos: Problema de la libertad o el de la intensidad.

A cada uno de estos tipos de falsos problemas le corresponde respectivamente una condición bajo la cual podemos decir si algún problema es falso o no. Los *problemas inexistentes* son tales si en su planteamiento suponen una confusión entre el 'más' y el 'menos' en los términos implicados, tal como se explicó en 1.1 de este primer capítulo. Mientras que los *problemas mal planteados* hacen intervenir un mecanismo diferente: esta vez se trata de *mixtos mal analizados*, en los cuales se agrupan de manera arbitraria cosas que difieren en naturaleza, es decir, se toma como una diferencia de grado algo que es en el fondo una diferencia de naturaleza. Así por ejemplo, cuando nos preguntamos "si la felicidad se reduce o no al placer; pero quizás el término placer abarca estados muy diversos irreductibles, al igual que la idea de felicidad. Si los

²³ *Ibid.*, p. 12.

términos no responden a ‘articulaciones naturales’, entonces el problema es falso, en tanto no concierne a la naturaleza misma de las cosas.”²⁴

Por último, respecto a esta primera regla hay que decir que la mayor parte de los falsos problemas se deben a la ilusión del pensamiento que referíamos en 1.1, la cual no es disipada ni disipable. Contra esta tendencia intelectual de pensar el tiempo como espacio y, por tanto de estipular diferencias de grado allí donde hay diferencias de naturaleza así como de ver ‘menos’ donde hay ‘más’, sólo podemos reaccionar suscitando, todavía en la inteligencia, otra tendencia crítica. Según Bergson, sólo la *intuición* puede suscitarla, pues “recobra las diferencias de naturaleza bajo las diferencias de grado, y comunica a la inteligencia los criterios que permiten distinguir los verdaderos problemas y los falsos... Sólo la intuición decide sobre lo verdadero y lo falso en los problemas planteados, a riesgo de empujar a la inteligencia a volverse contra sí misma.”²⁵

Esto último nos conecta con la segunda regla del método bergsoniano. De lo que se trata es de dar cuenta de las diferencias de naturaleza, de dividir un mixto según sus articulaciones naturales, *i.e.*, en elementos que difieren en naturaleza. Esto quiere decir que para Bergson la intuición es un método de división, la cual busca lo puro y lo diferencial de cada término involucrado en un mixto, mostrando así que esta mezcla es arbitraria y se debe en última instancia a esa ilusión fundamental del pensamiento. Es en este sentido que Deleuze nos dice: “Bergson no ignora que, de hecho, las cosas en realidad se mezclan; la experiencia misma no nos entrega más que mixtos. Pero el daño no está ahí... *Medimos las mezclas con una unidad ella misma impura y ya mezclada. Hemos perdido la razón de los mixtos. La obsesión de lo puro en Bergson remite a esta restauración de las diferencias de naturaleza.*”²⁶

Ahora bien, la tercera regla del método es quizá la que ofrece el sentido fundamental del método de la intuición, pues supone la *durée*, lo cual consiste en pensar en términos de duración. En efecto, lo que esta regla quiere decir es que debemos acostumbrarnos a pensar los problemas y las cosas en función de la temporalidad. En otras palabras, hay

²⁴ *Ibid.*, p. 14.

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶ *Ibid.*, p. 18. *Cursivas más.*

que partir del principio del cambio, en vez del principio de la permanencia, que antaño la metafísica nos ha impuesto como único principio legítimo bajo el cual se debe dar cuenta del ser y del conocer. En definitiva, aplicar el método de la intuición implica invertir el sentido habitual del pensamiento, el cual sólo opera sobre lo inmóvil y reduce el objeto a elementos ya conocidos, es decir comunes a dicho objeto y a otros. Usar la intuición en términos bergsonianos consiste en asumir que el principio de la realidad es la movilidad, la diferencia eficaz del tiempo, que no existen cosas hechas, sino solamente cosas que se hacen.

Capítulo II

Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia: teoría de la doble multiplicidad de la conciencia.

Introducción:

El objetivo de este segundo capítulo radica en analizar las partes más importantes de la primera obra de Henri Bergson, titulada: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (en adelante *D.I.*). Esto nos permitirá poner sobre la mesa los primeros elementos que constituyen su teoría del tiempo o *durée*. En esta obra inaugural, Bergson ofrece un primer acercamiento a lo que él entiende por *durée*, esto a través de un análisis de carácter intuitivo de los datos mediatos e inmediatos de la conciencia. Como es común en el inicio de sus libros, el pensador francés inicia su reflexión partiendo de un problema típico de filosofía: en este caso es el problema de la libertad.

Según Bergson, este problema clásico de la filosofía es un ‘falso problema’, pues - como intentará mostrar- toda la discusión entre los deterministas y sus adversarios implica una previa confusión de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad, de la cualidad con la cantidad. De tal manera que una vez disipada esta confusión, veríamos desvanecerse las objeciones propuestas contra la libertad y, en cierto sentido, el problema mismo de la libertad.²⁷

Aunque disolver el problema de la libertad sea el objetivo general de *D.I.*, nuestra atención debe de estar puesta sobre la noción clave de *duración*. De este modo, en este primer libro Bergson sostiene que la *duración* se expresa como conciencia, de tal manera que ésta se entiende como la experiencia de una *multiplicidad* que actúa en dos direcciones diferentes: una *multiplicidad cualitativa* que remite a un ámbito *temporal* que se manifiesta como un flujo de variación constante, puramente cualitativo; y otra *multiplicidad cuantitativa* que remite a un ámbito *espacial*, divisible y puramente cuantitativo.

Este planteamiento resulta de la puesta en escena del método de la intuición, pues, contrario a lo que Kant sostiene en su *Estética Trascendental*, Bergson pone el acento en la *duración (durée pure)*, y no un *Tiempo Espacializado (durée impure)*, desarrollando

²⁷ Cfr. Bergson, H. (1889) *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* [Juan Miguel Palacios, trad. 2006], Salamanca.: Ediciones Sígueme, p.13.

así una teoría en la que los elementos que constituyen la experiencia no son *homogéneos* por igual, siendo el tiempo *homogéneo* y por tanto sólo una calca del espacio, sino que habla de la conciencia poniendo el énfasis en la experiencia efectiva de la realidad temporal, *heterogénea* y múltiple.

Ahora bien, este capítulo se divide en tres apartados. En el primero se explica qué se entiende por *multiplicidad cuantitativa*; en el segundo se explica qué se entiende por *multiplicidad cualitativa*; y por último, en el tercero se enuncia cómo esta comprensión de la conciencia desvanecería de alguno modo el problema de la libertad.

2.1 Multiplicidad cuantitativa.

Si atendemos a la estructura del *D.I.*, en el primer capítulo lo que se explica es lo que se entiende por *multiplicidad cualitativa* o bien lo que Bergson llama *datos inmediatos de la conciencia*. En el segundo se explica lo que se entiende por *multiplicidad cuantitativa* o *datos mediatos de la conciencia*. Enunciando por último en el tercer capítulo las consecuencias y su relación con el problema de la libertad que se menciona en el prólogo del libro. De este modo, parece lógico seguir ese orden de explicación; no obstante, en esta investigación se ha decidido iniciar con el examen del segundo capítulo, para después pasar a explicar el primero. Esto debido a que con esto ganamos potencia en la explicación de la noción clave de *durée* que aquí nos interesa resaltar. De esta manera nos resulta más conveniente primero decir 'lo que no es' la *durée*, para después afirmarla en todo su resplandor.

Hecha esta aclaración metodológica, pasemos al análisis de lo que Bergson entiende por '*multiplicidad cuantitativa*.'

2.1.1 Número.

Cuando Bergson habla de '*multiplicidad cuantitativa*', lo que busca definir es uno de los dos principales aspectos que determinan a la conciencia como una *multiplicidad* que actúa en dos direcciones diferentes. La clave para dar cuenta de esta noción Bergson la encuentra en una doble aclaración de la noción de '*número*', entendiendo por éste una colección de unidades o, para hablar con más precisión, como *la síntesis de lo uno y lo múltiple*. Esta doble aclaración supone el uso del método de la intuición, lo cual implica ya no preguntarnos qué es un número así en abstracto, sino *¿cómo se forma un número?* o *¿cuál es el proceso de su formación?*

En un primer nivel se analiza lo que podríamos llamar una explicación al nivel de la aritmética, es decir, se analiza el proceso mediante el cual sumamos unidades en la formación del número. Este acto implica lo siguiente: primero, dar por semejantes las unidades que la conforman, las cuales resultan de un *acto simple del espíritu*; segundo, que se retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las nuevas unidades de las que evoco la idea. Y tercero, se requiere de signos con los cuales se conserva la unidad y se expresa.²⁸

No obstante, esta descripción del proceso de formación del número se enfrenta con una dificultad, lo cual implica la primera aclaración de la noción de número que nos dará a su vez la primera característica de lo que se entiende por *multiplicidad cuantitativa*: si bien la idea de número implica la intuición simple de una multiplicidad de partes o unidades absolutamente semejantes unas a otras, éstas “se tienen que distinguir en algún aspecto, puesto que no se confunden en una sola.”²⁹

Ahora bien, la pregunta necesaria es: ¿qué es lo que permite todavía distinguir elementos absolutamente idénticos? A lo que Bergson responde que no es otra cosa que el *espacio homogéneo*³⁰, o la diferencia *espacial*. Supongamos a todos los corderos de un rebaño idénticos entre sí; difieren al menos por el lugar que ocupan en el espacio. “Es así como se hace de la yuxtaposición el elemento central a la idea de número, lo cual permite deshacer el hábito contraído de contar en el tiempo, y chocar frontalmente, en el proceso, con Kant, quien sabemos, el concepto aritmético del número es puramente temporal.”³¹

²⁸ Cfr. Bergson, H. (1889), p. 62.

²⁹ *Ídem*.

³⁰ “Toda idea clara del número implica una visión en el espacio.” *Ibid.* p. 64.

³¹ “La objeción a Kant no es exactamente que no haya sucesión en dicha operación de construcción aritmética del concepto de número (“es indiscutible que se habrán contado así momentos en la duración” p. 62 DI) sino que hay espacio *bajo* ella (“mas la cuestión es saber si no es con puntos del espacio con los que se habrán contado los momentos de la duración”, *ídem*). *Se exige así un soporte homogéneo para la adición*. Lo que está en juego no es tanto ‘duración sí’ o ‘duración no’ cuanto qué tipo de multiplicidad, si temporalmente pura o impura. Es decir, si propiamente sucesiva, o más bien sucesiva sobre una base de yuxtaposición, esto es, de separación vía vacío (que recordemos, es un medio ideal y abstracto). Bergson no sólo está, por tanto, definiendo un tipo de multiplicidad, sino más ampliamente describiendo la operación intelectual por la que dicha multiplicidad es formada y el medio ideal en que ello ocurre. Cfr., Dopazo G., Antonio, (2018). *Bergson y el problema de la creación*, España.: Pretextos, pp. 74 – 76. *Cursivas mías*.

En un segundo nivel se analiza el número desde el ámbito de la geometría moderna. La dificultad que aquí enfrenta el pensador francés es la siguiente: de lo que se trata es disipar la ilusión de que al formarnos un número lo que hay son dos tipos de *unidades*: “una *definitiva*, que formará un número añadiéndose a sí mismo, y otra *provisional*, la de ese número que, múltiplo de sí mismo, toma prestada su unidad del acto simple por el que la inteligencia lo percibe.”³² Bergson resuelve esta dificultad sosteniendo que no hay dos tipos de unidad, una definitiva y otra provisional, sino más bien lo que hay es la *diferencia* entre un *acto simple de intuición*, o atención del espíritu por el cual éste forma una unidad y *la posición* de dicha unidad *en el espacio*, momento a partir del cual ésta deviene descomponible a la par que extensa, esto es: *se objetiva*:

Lo que corresponde a la *mente* es el *proceso indivisible* por el que fija su atención sucesivamente en las diversas partes de un *espacio dado*; mas las partes así aisladas se conservan para añadirse a otras y, una vez adicionadas entre sí, se prestan a una descomposición cualquiera: son entonces, por tanto, partes de espacio, *y el espacio es la materia con la que la mente construye el número, el medio en que la mente lo pone*.³³

Con esta segunda aclaración de la formación del número lo que tenemos es una segunda característica de lo que se entiende por *multiplicidad cuantitativa*, a saber: la diferencia entre el acto de la mente que forma la unidad indivisible y la ubicación espacial que nos sitúa frente a un objeto extenso, múltiple y divisible, lo cual nos permite decir que la *multiplicidad cuantitativa* determina la escisión entre sujeto-objeto. De este modo, lo *subjetivo* corresponde a la unidad -síntesis de lo uno- que formamos por el acto simple del espíritu y lo *objetivo* corresponde a la unidad de la multiplicidad -síntesis de lo múltiple- de partes que componen el objeto extenso.

En resumen, las dos resoluciones que solventan las aporías que supone la *formación del número* es lo que permite a Bergson definir lo que entiende por *multiplicidad cuantitativa*: todo proceso de experiencia cuantitativa implica el *espacio homogéneo*, por una parte, y también implica que podamos pensarnos como sujetos que ordenan lo múltiple en unidades que forma la mente, y a su vez, que podamos pensar al objeto

³² *Op cit.*, Bergson, H., (1989), p. 64.

³³ *Ibid.* p. 67. Cursivas mías.

externo como una unidad compuesta de una multiplicidad siempre divisible de partes, por otra.

2.2 Multiplicidad cualitativa.

Hasta ahora nos hemos limitado a decir que para Bergson, en un primer sentido, la conciencia se entiende como la experiencia de una *multiplicidad cuantitativa* que se caracteriza principalmente por ser *homogénea*, es decir, es una tendencia original de la mente a homogeneizar la multiplicidad que presentan los diversos objetos externos dados en el espacio, lo cual permite experimentar la realidad de manera simultánea, divisible y reversible. A la vez que nos pone en condiciones de operar distinciones tajantes, de contar, de abstraer y acaso también de hablar. Y, en última instancia, abre la posibilidad de pensar la realidad como escindida en sujeto-objeto.

No obstante, como hemos anticipado arriba, para Bergson la conciencia en tanto que experiencia de la *duración* actúa en dos direcciones diferentes: “se verá que todas las cosas no se cuentan de la misma manera y que hay dos especies muy diferentes de multiplicidad.”³⁴ Así, además de la experiencia homogénea que caracteriza a la *multiplicidad cuantitativa*, la conciencia experimenta en lo profundo una heterogeneidad o diferencia continua que no es otra cosa que lo que Bergson llama: *multiplicidad cualitativa*. Veamos qué quiere decir con esto nuestro autor.

2.2.1 Sensibilidad.

La estrategia de Bergson para explicar lo que entiende por *multiplicidad cualitativa* se asemeja al modo en que desarrolla lo que entiende por *multiplicidad cuantitativa*. En efecto, para dar cuenta de este tipo de multiplicidad Bergson ofrece un análisis de carácter intuitivo sobre una experiencia clave que brinda rendimientos definitorios de la noción en cuestión. En el apartado anterior fue el análisis de la formación del número lo que permitió que definiéramos la noción de *multiplicidad cuantitativa*. En este caso será el análisis intuitivo de la *sensibilidad* lo que nos arrojará el rasgo determinante de lo que se entiende por *multiplicidad cualitativa*.

Cuando Bergson habla de ‘*sensibilidad*’, lo que quiere indicar principalmente son los estados de la conciencia correspondientes a sensaciones y sentimientos profundos o

³⁴ *Ídem*.

emociones. Los primeros se asocian con la percepción de un movimiento o de un objeto exterior. Los segundos, por su parte, se bastan a sí mismos, es decir, emanan de nosotros y no poseen una causa exterior. Aunque no haya apenas pasión o deseo que no se acompañe de síntomas corporales.

La dificultad que aquí enfrenta Bergson está vinculada con una manera específica de comprender o de estudiar la sensibilidad de la conciencia. Así, Bergson discute con la concepción de la sensibilidad que sostiene la psicofísica, la cual se estaba gestando a finales del s. XIX, cuyo objeto de estudio era la relación entre la estimulación externa y las cualidades que percibe el sujeto. Esta disciplina con pretensión de ciencia concebía a la *sensibilidad* bajo el término de '*intensidad*.'

Fiel a su método de la intuición, Bergson sostiene que el término psicofísico de *intensidad* implica en última instancia un *mixto mal analizado*; y que por tanto, preguntarnos cuánto disminuye o aumenta una sensación o un sentimiento, tal como lo plantea la psicofísica, remite a un *problema mal planteado* (falso problema). Para dar cuenta de esto inicia su análisis bajo la perspectiva del sentido común, para luego, producto de su crítica, volver la atención al hecho mismo a través de la intuición. En este sentido, Bergson nos dice:

Se admite de ordinario que los estados de conciencia, sensación, sentimientos, pasiones, esfuerzos, son susceptibles de crecer y disminuir; algunos aseguran incluso que una sensación puede ser considerada dos, tres o cuatro veces más intensa que otra sensación de la misma naturaleza. [...] El sentido común se pronuncia sin la menor duda sobre este punto; se dice que se tiene más o menos calor, que se está más o menos triste, y esta distinción de más o del menos, incluso cuando se la extiende a la región de los hechos subjetivos y de las cosas inextensas, no le sorprende a nadie.³⁵

El supuesto ilusorio del sentido común y la psicofísica radica en afirmar que una misma sensación es susceptible de crecer o disminuir.³⁶ Por ejemplo, cuando apretamos

³⁵ *Op cit.*, Bergson (1889), p. 15. Cursivas mías.

³⁶ Este supuesto es el pilar de la psicofísica, la cual intenta establecer la relación entre la magnitud física de la sensación con la sensación propiamente psicológica. Bergson se refiere en ocasiones a experimentos hechos por W. Wundt, H. von Helmholtz, E. Weber y, principalmente, los llevados a cabo por G. Fechner. En últimos términos, Bergson considera a la psicofísica como "una interpretación simbólica de la cualidad como cantidad, una evaluación más o menos tosca del número de sensaciones que podrían intercalarse entre dos sensaciones dadas. [Sin embargo], no hay punto de contacto entre lo inextenso y lo extenso, entre la cualidad y la cantidad.

nuestro puño podemos sentir el incremento gradual del esfuerzo al punto de ya no poder más, y, al dejar de hacer presión con la mano, sentimos una clara disminución de la intensidad. No obstante, al poner en práctica la segunda regla del método Bergson constatamos que no es que nuestro esfuerzo de la mano vaya aumentando, sino que, en el esfuerzo, se van involucrando cada vez más sensaciones. Así, cuando apretamos el puño, sentimos cómo se van tensando primero los dedos, luego el antebrazo, luego el brazo, hasta llegar a nuestro hombro, que incluso si seguimos apretando se llega a sentir hasta el pecho y el otro hombro. De este modo, no es una *misma* sensación la que está en juego, sino una mezcla confusa de *múltiples sensaciones* corporales. En consecuencia, lo que se pensaba bajo una diferencia de grado (intensidad), *i.e.*, que es una *misma* sensación que varía gradualmente, ahora se comprende bajo una diferencia de naturaleza, esto es, que están involucrados *múltiples* sensaciones.

Ahora bien, el ejemplo anterior es ilustrativo de un esfuerzo o sensación superficial. Pero la conciencia al experimentar la *sensibilidad* no sólo experimenta este tipo de sensaciones, sino que aún más, vive sentimientos profundos, los cuales nos “parecen bastarse a sí mismos: tales son las alegrías y las tristezas profundas, las pasiones reflexivas, las emociones estéticas.”³⁷

Si la cuantificación de las sensaciones que pretende el psicofísico resulta ya dudoso, pues el supuesto del que parte ha resultado ilusorio, los sentimientos profundos distan mucho más de esta posibilidad de cuantificación, considerando que la mayoría de las emociones están preñadas de mil sensaciones, sentimientos o ideas que las penetran: cada una de ellas es, pues, un estado único en su género, indefinible, y parece que sería preciso revivir la vida del que la experimenta para abarcarla en su compleja originalidad.³⁸ Esta observación psicológica de la complejidad de los sentimientos profundos es lo que permite a Bergson sostener que debido a la estructura puramente temporal, diferencial y heterogénea de éstos, es que no se pueden explicar en términos de *intensidad* tal como pretende el psicofísico.

Se puede interpretar una por otra, erigir a una como equivalente de la otra; pero, tarde o temprano, habrá de reconocer el carácter convencional de esta asimilación.” *Ibid.*, p. 56-7.

³⁷ *Ibid.*, p. 19.

³⁸ *Ibid.*, p. 25.

En definitiva, este análisis intuitivo de la *sensibilidad* que lleva a cabo Bergson -en contraste con la concepción psicofísica de su tiempo- nos proporciona como rendimiento la característica principal de la *multiplicidad cualitativa* de la conciencia, la cual nos presenta esa cara puramente *heterogénea* de ésta: esa experiencia múltiple que no deja de variar respecto a sí misma. Todo lo cual, según Bergson, en últimos términos nos remite a la definición de la *durée pure*, la cual se entiende como una multiplicidad totalmente cualitativa, una heterogeneidad absoluta de elementos que vienen a fundirse unos con otros.³⁹ En efecto, si bien para Bergson *de hecho* la experiencia de la conciencia es una sola multiplicidad, *de derecho*, podemos pensarla como escindida en dos tipos de multiplicidad. No obstante, lo que importa subrayar es que la conciencia es una experiencia esencialmente temporal, pero no temporal en sentido *homogéneo*, al modo kantiano, sino en un sentido principalmente *heterogéneo*.

2.3 La experiencia concreta y el problema de la libertad.

Una manera de pensar lo dicho hasta ahora es que en los dos apartados anteriores Bergson ha explicado lo que entiende por 'conciencia' dividiéndola en dos partes puras, las cuales presentan una clara diferencia de naturaleza. En efecto, en tanto que *multiplicidad cualitativa* encontramos en la conciencia estados que se suceden sin distinguirse; y, en tanto que *multiplicidad cuantitativa* nos presenta simultaneidades, que sin sucederse, se distinguen.

No obstante, esta doble multiplicidad constituye en síntesis la experiencia, pues ésta siempre ofrece un mixto de *duración* y *espacio*. Al respecto, Deleuze nos dice: "entre los dos se produce una mezcla, donde el espacio introduce la forma de sus distinciones extrínsecas o de sus cortes, homogéneos y discontinuos, mientras que la duración aporta su sucesión interna, heterogénea y continua."⁴⁰ De este modo, introducimos la sucesión irreversible que sentimos, en el espacio simultáneo que inteligimos, y viceversa, introducimos las distinciones claras y distintas del espacio, en el cambio continuo e irreversible de nuestros estados internos. Esto no es más que lo que Bergson llama *experiencia concreta*.

³⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁰ *Op. cit.*, Deleuze, G. (1966), p. 34.

Ahora bien, la distinción *de derecho* que Bergson establece entre *multiplicidad cuantitativa y cualitativa* se traduce en el tercer capítulo de *D.I.* como una diferencia interna del yo: uno superficial y otro profundo. El yo superficial no es más que aquel que toca la superficie del mundo exterior, aquel que se percibe como permanente, *i.e.*, aquel que se solidifica cual cosa delimitada del exterior. Mientras que el yo profundo es el resultado de la sucesión cualitativa y siempre distinta de nuestros estados de conciencia.

El yo superficial olvida la diferencia inmediata de su vivencia, para sólo quedarse con la imagen o la impresión que no cambia. Es en este sentido que nuestras acciones cotidianas se inspiran mucho menos en nuestros sentimientos mismos, infinitamente móviles, que en las invariables imágenes a las que esos sentimientos se adhieren.⁴¹ Por el contrario, la acción del yo profundo manifiesta el conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras aspiraciones más íntimas.

Esta distinción interna del yo es lo que permite a Bergson solventar de alguna manera el problema de la libertad.⁴² En efecto, para Bergson en últimos términos el

⁴¹ *Ibid.*, p. 121.

⁴² Este problema de la libertad tendrá más sentido si se tiene en cuenta con quiénes discute Bergson en el desarrollo del capítulo III de *DI*. En este capítulo se discuten los argumentos en contra de la libertad del determinismo físico por una parte, y, psicológico por la otra. Bergson dedica más tiempo a los argumentos en contra del determinismo psicológico, el cual, en su tiempo estaba representado por la teoría asociacionista desarrollada por John Stuart Mill. Este tipo de determinismo psicológico sostiene que el estado de conciencia actual es un hecho necesario por los anteriores: “El determinismo asociacionista se representa el yo como un conjunto de estados psíquicos, el más fuerte de los cuales ejerce una influencia preponderante y arrastra a los otros con él. Esta doctrina distingue, pues, claramente unos de otros los hechos psíquicos coexistentes.” *Ibid.*, p. 115. La crítica de Bergson a este tipo de determinismo psicológico radica en que en su comprensión de la conciencia, el asociacionismo *impersonaliza el acto cualitativo* y particular que vive la conciencia. Respecto al determinismo físico, Bergson al final del capítulo cuestiona la ley de causalidad, la cual implica para Bergson una *preformación* actual del porvenir en el seno del presente, y a su vez, representa el supuesto sobre el cual se funda el asociacionismo: “Se pasará, pues, insensiblemente del primer sentido al segundo, y se representará la relación causal como una especie de preformación del fenómeno por venir en sus condiciones presentes.” *Ibid.*, p. 143. Así pues, lo que cuestiona Bergson -como buen empirista- es el carácter de necesidad de esta ley. Es decir, Bergson no niega que los fenómenos físicos presenten regularidad, tal que se suponga que hay tal relación causal necesaria; sin embargo, contundentemente afirma que en el caso de la actividad de la conciencia, un estado presente no determina de manera necesaria lo que vendrá para esa conciencia: “Pasamos, en efecto, por estados de conciencia sucesivos y, aunque el siguiente no haya estado contenido de ninguna manera en el precedente, nos representábamos la idea de él más o menos confusamente. La realización de esta idea no aparecía, por lo demás, como segura, sino simplemente como posible.” *Ibid.*, p. 147. Así, para Bergson, la ley de causalidad entendida como *‘preformación’* tiene dos sentidos: uno necesario y otro posible. El primero se dice del movimiento y conformación de los fenómenos materiales, mientras que el segundo se dice de los fenómenos o estados de la conciencia.

problema de la libertad es tal porque se funda en una concepción espacial del tiempo. Tanto deterministas físicos como psicológicos, que son quienes argumentan en contra de la libertad, en sus planteamientos asumen implícitamente esta manera de entender el tiempo. Pensando a éste de un modo solamente *homogéneo (tiempo espacializado)*, ignorando por completo su *heterogeneidad* y creación continua. De modo que, Bergson al haber dividido a la conciencia en su explicación como una doble multiplicidad, y por tanto, como compuesta por un yo superficial y un yo profundo, lo que nos ha ofrecido es una nueva manera de pensar el tiempo, y por ende, de pensar el acto libre.

De este modo, según Bergson, la libertad se hace manifiesta principalmente cuando nuestra acción se ha llevado a cabo por el yo profundo. La manifestación exterior de este yo profundo será precisamente lo Bergson llama un *acto libre*, puesto que sólo el yo habrá sido su autor, puesto que expresará el yo por entero. El *acto libre* es el movimiento *espontáneo*, donde el yo y los motivos de la acción están entramados en su propio avance, en el devenir de una *multiplicidad cualitativa*. En este contexto, Miguel Ruiz Stull subraya lo que en *Evolución creadora* se dirá de otra manera: que la libertad emana de la duración de la vida misma: “La libertad pone en evidencia la duración que presenta lo viviente. La libertad es la duración de la vida en su libre despliegue que resiste y hace de ella un esfuerzo completamente nuevo.”⁴³

La experiencia de la conciencia en tanto que cambio, duración y sensibilidad expresa en su incesante diferencia la espontaneidad propia de la libertad. Sin embargo, atender el cambio profundo de nuestro yo pasa muy pocas veces, por eso raramente somos realmente libres. Nuestra vida se desarrolla, pues, más en el *espacio* que en el *tiempo*: vivimos para el mundo exterior, más que para nosotros. Obrar libremente es recobrar la posesión de sí, es situarse de nuevo en la *durée pure*.

⁴³ Ruiz Stull, M. (2013). *Tiempo y experiencia. Variaciones en torno a Henri Bergson*, Chile.: F.C.E, p. 91.

Capítulo III

Materia y memoria: empirismo pragmático y ontología del cambio.

Introducción:

Este último capítulo tiene como objetivo explicar las teorías postuladas por Bergson en *Materia y memoria*. Esto nos permitirá comprender cómo es que el concepto de *durée* cobra un sentido más amplio respecto a lo dicho en *Datos inmediatos de la conciencia*. El capítulo está dividido en tres partes. La primera comprende la explicación de la teoría de la materia-percepción; en la segunda se desarrolla la teoría bergsoniana de la memoria; y en la tercera se señalan algunas consecuencias importantes. Principalmente veremos cómo las teorías de la materia-percepción y de la memoria en su conjunto implican una forma pragmática-empírica de comprender el conocimiento y, al mismo tiempo, una ontología del cambio.

3.1 Teoría de la materia-percepción.

El título '*Materia y memoria*' sugiere de entrada una posición dualista de la realidad. Por una parte existe la materia, el cuerpo físico, y por otra, eso que llamamos lo mental, la mente o espíritu. No obstante, el subtítulo '*Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*' supone que éstas dos formas de ser se relacionan de algún modo. A esta posición, dentro del problema clásico mente-cuerpo, se le conoce como '*interaccionismo dualista*'. De acuerdo con esta postura, aun cuando las dos partes se distinguen, una mente y un cuerpo, las dos partes pueden actuar causalmente una sobre la otra.⁴⁴

Sin embargo, entre quienes sostienen una interacción dualista también hay diferencias. Pues hay quienes afirman un dualismo pero niegan toda o parte de la interacción causal entre cuerpos y mentes. Por ejemplo, el *paralelismo* sostiene que no hay interacción causal de ningún tipo. Cada parte actúa por su lado, paralela pero independientemente de la otra. O bien, como es el caso del *epifenomenalismo*, el cual niega que la mente pueda afectar causalmente al cuerpo, dado que la mente es sólo un subproducto de ciertos procesos físicos complejos.⁴⁵

⁴⁴ Cfr. Cornman, J.W., Pappas, G.S. y Lehrer, K. (1982). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos* [Gabriela Castillo Espejel, Elizabeth Corral Peña y Claudia Martínez Urrea, trad. 1990], México.: UNAM-Instituto de investigaciones filosóficas, p. 240.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 241.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿qué tipo de interacción dualista sostiene Bergson? De manera general, Bergson acepta que hay algo externo y objetivo que no depende de la mente, *i.e.*, la materia. Y al mismo tiempo afirma la existencia de lo mental, *i.e.*, el aspecto interno y subjetivo de la realidad. Hasta aquí no se distinguiría de cualquier otro dualista. Pero se distingue del resto, pues explica la interacción entre ambos aspectos apelando a la acción de la memoria. Así, Bergson desde el inicio del prólogo de MM nos dice: “Este libro afirma la realidad del espíritu y la realidad de la materia, e intenta determinar la relación entre ambas a través de un ejemplo preciso, el de la memoria. Él es, pues, netamente dualista.”⁴⁶

No obstante, Bergson anticipa algo de su respuesta a dicho dualismo cuando dice en la siguiente línea: “Pero, por otra parte, considera [este libro] cuerpo y espíritu de tal manera que espera atenuar mucho, sino suprimir, las dificultades teóricas que el dualismo ha planteado siempre.”⁴⁷ Con esto lo que Bergson quiere decir es que el dualismo debe ser replanteado para superar las dificultades que derivan de él. Bergson piensa que las aporías del dualismo derivan del planteamiento tradicional que se ha hecho de él, en el que se han disputado posturas opuestas e irreconciliables: en un nivel epistemológico entre realismo e idealismo, o bien, en un nivel ontológico entre materialismo y espiritualismo. El común denominador de estos dos niveles de dualismo es la pregunta por la materia. En el primero se cuestiona por cómo se conoce, y el segundo cuál es su esencia.

Dicho esto, en este primer apartado que lleva como título “Teoría de la materia-percepción”, nos abocaremos solamente a explicar qué quiere decir Bergson cuando habla de la ‘materia’, y su estrecha relación con otras nociones clave como los son la de ‘imagen’, ‘cuerpo’, ‘percepción’ y ‘representación.’

3.1.1 La materia como imagen: el papel del cuerpo.

Se ha anticipado *prima facie* que Bergson sostiene un dualismo, pues acepta que hay algo externo y objetivo que llanamente entendemos como materia. Y al mismo tiempo porque acepta que hay algo interno y subjetivo que llamamos mente. Sin embargo, exponer su postura de esta manera no es más que esquemática, y quizá una falsa imagen

⁴⁶ Cfr. Bergson, H., (1896). *Materia y memoria* [Pablo Ires, trad. 2006], Buenos Aires.: Cactus, p. 25.

⁴⁷ *Ídem.*

de lo que el filósofo sostiene. Esto porque como veremos, la dualidad subsiste, pero sobre un monismo que hace posible la relación entre los dos ámbitos. Bergson, desde el primer capítulo de su obra intenta disponer de dicho dualismo de una manera distinta a la tradicional. Según él, “las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y unión, deben plantearse en función del tiempo más que del espacio.”⁴⁸

Esto último no ha de sorprendernos, pues responde de modo preciso al uso del método de la intuición, a esa lógica del matiz que intenta presentar descriptivamente el proceso de variación constante que domina el movimiento de lo real.⁴⁹ De manera que, cuando Bergson explica su noción de materia, ésta cobra un significado específico en el que se acentúa su dinamicidad, su cambio. Veamos qué entiende Bergson por materia.

En el prólogo Bergson nos dice que la materia: “es un conjunto de imágenes. Y por imagen entendemos una cierta existencia que es *más* que lo que el idealismo llama una representación, pero *menos* que lo que el realismo llama una cosa, una existencia situada a medio camino entre la cosa y la representación.”⁵⁰

Esta definición de materia como conjunto de imágenes llama la atención, entre otras razones, porque *prima facie* nos remite a una comprensión tradicional de imagen como representación o apariencia de algo. Tal como una especie de sombra de algo más. No obstante, por eso Bergson inmediatamente aclara que por imagen entiende algo *más* que una representación tal como la comprende el idealismo. Esto quiere decir que, en algún sentido, nuestra representación de la materia, *i.e.*, aquellas cualidades sensibles más relativas a nosotros, como lo son el sonido, el color, el gusto, etc., son partes integrantes de la materia.

Pero también sorprende dicha definición porque Bergson dice que la materia en tanto que imagen es *menos* que lo que el realismo llama una cosa. Esto quiere decir que, si bien hay algo objetivo como la materia, ésta no debe ser pensada con características fijas, estables y objetivas como lo piensa un realista. Con toda esta explicación lo que

⁴⁸ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁹ *Op. cit.*, Ruiz Stull (2013), p. 104.

⁵⁰ *Op. cit.*, Bergson, H., (1896), p. 26.

Bergson intenta es pensar la materia antes de la escisión entre la representación y la cosa, o bien, entre sujeto y objeto.⁵¹

Sin embargo, pensar que la materia sea algo anterior a la cosa y a la representación todavía no queda claro del todo. Entonces, ¿qué quiere decir Bergson cuando define a la materia como conjunto de imágenes? La materia entendida como conjunto de imágenes intenta dar cuenta de una realidad continua y objetiva, una pluralidad funcional. La imagen singularmente opera con relación a otras imágenes. De este modo, lo que Bergson quiere indicar sobre la materia es su rasgo constitutivo, que no es otro que el constante movimiento que se presenta como acciones y reacciones entre sus infinitas partes. Es en este sentido que Bergson nos dice: “todas las imágenes obran y reaccionan unas sobre otras en todas sus partes elementales según leyes constantes, que llamamos leyes de la naturaleza.”⁵²

Ahora bien, entre todas las imágenes del universo, *i.e.*, entre todo el conjunto de cosas materiales que existen e interactúan, “existe una de ellas que contrasta con todas las otras por el hecho de que no se conoce exclusivamente desde afuera por percepciones, sino también desde adentro por afecciones: es mi cuerpo.”⁵³

Con lo anterior, Bergson introduce una distinción importante, pues es con esta explicación que deduce la conciencia. Por una parte, tenemos el conjunto de imágenes que es la materia, cuyas partes inconmensurables se influyen unas a otras de manera determinada. Y, por otra parte, dentro del conjunto de la materia, hay un importante subconjunto que es el de los cuerpos, más específicamente, los cuerpos vivos.

El cuerpo vivo, en tanto que conciencia, se entiende como aquello que tiene afecciones y percepciones. Ambas se producen cuando “vienen a intercalarse conmociones que recibo desde afuera y movimientos que voy a ejecutar. Cada afección

⁵¹ Según la concienzuda interpretación de Antonio Dopazo Gallego, este primer capítulo de MM: “funciona realmente al modo de un exorcismo, de un barrido de toda interpretación y una reducción del pensamiento al mínimo indispensable para observar los hechos. Es una interpretación de grado cero, o más bien de grado uno, a partir de la cual resurgirá, galvanizada, la teoría.” Por lo cual, se ofrece en él una caracterización de la materia de tal manera que “se instituya una suerte de ingenuidad superior, de verdadera experiencia directa de los hechos que refleje, como si fuera la primera vez.” *Cfr.*, Dopazo G., Antonio, (2018). *Bergson y el problema de la creación*, España.: Pretextos, p. 313.

⁵² *Ibid.*, p. 33.

⁵³ *Ídem.*

contiene a su manera una invitación a obrar y, al mismo tiempo, la autorización de esperar e incluso de no hacer nada.”⁵⁴ Pero dadas estas condiciones, la afección, si bien exclusivamente se manifiesta en el cuerpo como sensación y/o sentimiento, *i.e.*, como el aspecto subjetivo e intransferible que continuamente vive el cuerpo, ya presenta un primer retardo respecto al movimiento inicial de la materia con la cual interactúa.

Por su parte, el acto de percibir es ya un segundo retardo más complejo del movimiento de la materia. Bergson nos dice: “Llamo materia al conjunto de imágenes, y *percepción* de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la *acción posible* [de mi cuerpo.]”⁵⁵ Lo que aquí llama la atención es que percibir algo está en estrecha relación con la *acción* posible del cuerpo. Esto quiere decir que al percibir algo, el cuerpo, guiado por su estructura orgánica y su propio interés, continuamente estructura, recorta y selecciona un número determinado de imágenes, y al mismo tiempo, abre un abanico de acciones posibles sobre éstas y otras imágenes.⁵⁶

La percepción de este modo mide nuestra acción posible sobre las cosas, y por eso mismo, inversamente, la acción posible de las cosas sobre nosotros. Mayor es la potencia de obrar del cuerpo, más vasto es el campo que la percepción abarca. Hay que mencionar, además, que esta comprensión de percepción implica una específica concepción de objeto. Bergson nos dice:

Los objetos no harán más que abandonar algo de su acción real para figurar así su acción virtual, es decir, la influencia posible del ser viviente sobre ellos. La percepción se asemeja a esos fenómenos de reflexión que provienen de una refracción impedida; es como un efecto de espejismo.⁵⁷

Esta definición de objeto resulta compleja, entre otras razones porque, por una parte, el objeto es siempre relativo al cuerpo que percibe y es afectado; pero, por otra, no hay

⁵⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 38. Los corchetes son míos.

⁵⁶ Al respecto, Miguel Ruiz Stull nos dice: “Primero, lo que hace la percepción es seleccionar un conjunto de imágenes para luego, en segundo lugar, formar una representación en vista de la acción. O bien, la percepción cierra un foco de interés en un universo pleno y variado de imágenes, de un conjunto de imágenes que reconocemos como materia, recortando el aspecto, *i.e.*, representando aquellos caracteres necesarios y suficientes para emprender un movimiento eficaz en esa misma materia-cosa: se cumple aquella otra condición de la imagen de ser más que una representación, en la medida en que la representación a los ojos de Bergson es el producto más formal de una selección de aquella parte que interesa para el cumplimiento de una acción en la materia.” *Op cit.* Ruiz Stull (2013), p. 112.

⁵⁷ *Op. cit.* Bergson (1896), p. 52.

que olvidar que los objetos, en su sentido más primordial o anterior, son imágenes que presentan recíprocamente todas sus caras, lo que equivale a decir que actúan y reaccionan entre ellas a través de todas sus partes elementales, y que ninguna en consecuencia es percibida ni percibe conscientemente.⁵⁸

De manera que, el *objeto* se define por presentar dos caras: una *acción real* respecto al resto de los objetos que lo circundan y, al mismo tiempo, una *acción virtual*, la cual se entiende como la acción posible del ser viviente en relación con el objeto. Esta acción virtual que presentan los objetos en relación con el cuerpo vivo es lo que Bergson entiende por *representación*: “La representación está propiamente ahí, pero siempre virtual, neutralizada, en el momento en que pasaría al acto, por la obligación de continuarse y perderse en otra cosa.”⁵⁹ Es en este sentido que se comprende el título del primer capítulo de MM: ‘*De la selección de las imágenes para la representación. El papel del cuerpo.*’

Ahora bien, antes de terminar este apartado, hay que decir que esta propuesta teórica bergsoniana de la percepción compromete un grado elevado de pragmatismo, lo cual quedará más claro en el tercer apartado del presente capítulo. Pero antes de terminar esta primera parte de lo que hemos llamado “teoría de la materia-percepción”, no está de más enfatizar lo que creemos la máxima pragmática bergsoniana que dice: “los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la acción posible de mi cuerpo sobre ellos.”⁶⁰

3.1.2 Percepción y cerebro.

Hasta aquí Bergson ha ofrecido una caracterización de la materia apelando a su aspecto funcional y dinámico. En efecto, la materia no se define sólo por tener cierto aspecto objetivo, tal como la extensión en términos cartesianos, sino que se define al menos por dos determinaciones que le son íntimas: “el movimiento, que inicialmente transmiten por entero todas sus partes sin retener nada de él, y su carácter pintoresco, o el hecho de que llevan incorporada una ‘luz inmanente’, y en este sentido están cargadas de conciencia.”⁶¹ Para Bergson la materia es un conjunto de imágenes, las cuales reaccionan y accionan unas sobre otras de modo determinado, *i.e.*, según leyes

⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁹ *Ídem.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁶¹ *Op. cit.* Dopazo G., Antonio, (2018), p. 320.

constantes del universo material. Preguntarse por estas leyes y el tipo de reacciones y acciones específicas que se dan entre el conjunto de la materia corresponde más a la física y a la química, que a la filosofía.

Asimismo, Bergson ha definido al cuerpo vivo como aquello que percibe y sufre afecciones continuamente por su relación recíproca con el conjunto de materia que le circunda en cada situación concreta. Teniendo en cuenta que la relación es recíproca, el cuerpo devuelve lo que recibe de la materia, pero de un modo procesado, ya no de la misma forma. Esto se debe a la estructura orgánica y funcional del cuerpo, el cual dispone de los objetos según sus potencialidades respecto a ellos. Resultando de ello una continua representación del cuerpo: un continuo recorte y selección de una serie continua de imágenes que se le presentan en cada caso. De ahí que, por otra parte, los objetos presenten una acción real y otra acción virtual (representación).

Dicho esto, en este apartado nos abocaremos a explicar, desde un horizonte distinto, ya no desde la mera reflexión sino desde la línea de hechos, cómo es que Bergson justifica, en algún sentido, su comprensión del cuerpo y su correlativo sentido de percepción.

No es un secreto que Bergson al desarrollar sus hipótesis sobre el cuerpo y la percepción lo hace en consonancia con el desarrollo de la fisiología y psicología experimental de su tiempo.⁶² De ahí que, para justificar sus hipótesis disponga a lo largo de su obra de varias observaciones empíricas hechas por el desarrollo de esas ciencias.

Es por eso que para justificar su comprensión de cuerpo como un acto de percibir y actuar, Bergson ingeniosamente apela al funcionamiento del sistema nervioso, y más específicamente, a la función del sistema cerebral del cuerpo. Bergson nos dice: “Mi sistema nervioso, interpuesto entre los objetos que sacuden mi cuerpo y aquellos que yo podría influenciar, juega el papel de un simple conductor que transmite, reparte o inhibe el movimiento. Ese conductor se compone de una multitud enorme de hilos tendidos de la periferia al centro y del centro a la periferia.”⁶³

⁶² Cfr. Santander, Rodolfo. “La memoria ante la relación del espíritu con la materia, en Henri Bergson” en *Sobre la memoria. Tópicos del Seminario*, vol. 12, Julio-diciembre 2004, pp. 37-79.

⁶³ *Op. cit.* Bergson (1896), p. 58.

El sistema nervioso consta de nervios aferentes que transmiten conmociones a los centros nerviosos, y también de nervios eferentes que parten de un centro que no es otro que el cerebro. Éste reconduce conmociones a la periferia, y pone en movimiento las partes del cuerpo o el cuerpo entero. En este sentido, Bergson nos dice:

“El papel del cerebro es tanto el de conducir el movimiento recogido en un órgano de reacción elegido, como el de abrir a ese movimiento la totalidad de las vías motrices para que esboce allí todas las reacciones posibles de las que está preñado. En otros términos, el cerebro nos parece un instrumento de análisis en relación con el movimiento recogido y un instrumento de selección en relación con el movimiento ejecutado”⁶⁴

Estas definiciones de matiz fisiológico del cerebro y sistema nervioso le ayudan a Bergson, de alguna manera, a justificar su forma de entender el cuerpo, y así también el funcionamiento de la percepción. El énfasis está en que el cerebro no sólo *recibe* movimientos materiales gracias a los órganos perceptivos y conducidos por los nervios, sino que también monta sistemas motores que transmiten movimiento al cuerpo parcial o totalmente, afectando así también a su entorno material.

Para Bergson resulta importante resaltar dicho aspecto operacional del cerebro, principalmente porque así amplía el sentido de lo que entiende por percepción. Así, ésta no sólo implica la conmoción sensorial, sino también cierta actividad motriz del cuerpo que percibe. Por eso Bergson insiste en que el sistema nervioso “nada posee de un aparato que serviría para fabricar o aún para preparar representaciones. Él tiene por función recibir excitaciones. Montar aparatos motores y presentar el mayor número posible de esos aparatos a una excitación dada.”⁶⁵

Ahora bien, si el cuerpo en tanto que cerebro implica ser un centro de acciones posibles debe entonces estar de algún modo vinculado con el tiempo, en la medida en que toda acción lo supone en su proceso. A esta cuestión Bergson responde:

“Cuanto más inmediata debe ser la reacción, más necesario que la percepción se asemeje a un simple contacto, y el proceso completo de percepción y de reacción apenas se distingue entonces del impulso mecánico seguido de un movimiento necesario. [...] a medida que la reacción se vuelve más incierta, que ella deja lugar

⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 46.

a la hesitación, también se incrementa la distancia respecto a la cual se hace sentir sobre el animal la acción del objeto interesado. La parte de independencia de la que dispone un ser vivo, o como diremos nosotros, la *zona de indeterminación* que rodea su actividad permite pues evaluar *a priori* el número y la distancia de las cosas con las cuales él está en relación. Cualquiera sea esa relación, cualquiera sea pues la naturaleza íntima de la percepción se puede afirmar que la amplitud de la percepción mide exactamente la indeterminación de la acción consecutiva, y en consecuencia enunciar esta ley: *La percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone del tiempo.*⁶⁶ (cursivas mías)

Aun cuando lo importante de esta cita es la afirmación contundente que se enuncia al final, ésta resulta aún más importante porque plantea una distinción entre lo que es una percepción y lo que no lo es. Además porque se puede inferir que hay grados de percepción en virtud del grado de indeterminación del movimiento de reacción del cuerpo. Si bien todo el proceso de percepción está atravesado por el movimiento de la materia que afecta y alienta al cuerpo a moverse, esto no es suficiente para dar cuenta de lo que es percibir algo. Pues para que haya una percepción es indispensable además que la acción de respuesta del cuerpo disponga de una zona de indeterminación, que no es otra cosa que una especie de *retardo*, o si se prefiere, la acción de la memoria que permite distinguir un momento de otro. Esto último se verá con más detalle en el siguiente apartado dedicado al análisis de la teoría de la memoria.

De no ser así, en vez de haber percepción lo único que habría es un mero movimiento mecánico inconsciente (tal como se presenta en una relación entre puras imágenes), por decirlo de alguna manera.⁶⁷ De este modo, gracias a la acción de la memoria, la percepción, o bien el estado actual del cuerpo, está rodeado por una *zona de indeterminación* de acciones virtuales, lo cual no es otra cosa que la continua

⁶⁶ *Op. cit.* Bergson (1896), p. 47. Las cursivas son mías.

⁶⁷ “Lo que distingue a ella, imagen presente, realidad objetiva, de una imagen representada, es la necesidad que tiene de obrar a través de cada uno de sus puntos sobre todos los puntos de las otras imágenes, de transmitir la totalidad de lo que recibe, de oponer a cada acción una reacción igual y contraria, de no ser finalmente más que un sendero sobre el cual pasan en todos los sentidos las modificaciones que se propagan en la inmensidad del universo.” *Ibid.*, p. 50.

representación de la materia.⁶⁸ Y, al mismo tiempo, esta indeterminación organiza el alcance y grado del acto perceptivo.

Acorde con lo anterior, podemos refinar la distinción y así establecer una diferencia entre lo que es una 'percepción consciente' y lo que Bergson llama una 'percepción pura.' Lo que distingue a la percepción consciente es el hecho de que siempre está impregnada de recuerdos. Esto quiere decir que los datos inmediatos y presentes de nuestros sentidos les mezclamos miles de detalles de nuestra experiencia pasada. Es en este sentido que Bergson nos dice que todo acto de percepción supone una acción en el tiempo: "Por corta que se suponga una percepción, ella ocupa en efecto una cierta duración, y exige en consecuencia un esfuerzo de la memoria que prolongue unos en otros una pluralidad de momentos."⁶⁹

En cambio, por percepción pura Bergson entiende aquella percepción que existe de *derecho* más que de hecho, "la que tendría un ser situado donde soy, viviendo como vivo, pero absorbido en el presente, y capaz de obtener de la materia, a través de la eliminación de la memoria bajo todas sus formas, una visión a la vez inmediata e instantánea."⁷⁰ Con esta distinción hipotética de la percepción pura, Bergson busca dar consistencia a su noción de materia, en cuanto conjunto de imágenes, más allá de una conciencia que le daría realidad. De ahí que, en algún sentido, para Bergson una percepción en su pureza sea equivalente al puro tránsito del movimiento de la materia (en nosotros). Nuestra percepción pues, en estado puro, formaría verdaderamente parte de las cosas.

Por último, para Bergson esta distinción equivale a decir que para las imágenes existe una diferencia de grado, y no de naturaleza, entre *ser* y *ser percibidas conscientemente*. La materia consiste en la realidad de sus elementos y en todas sus acciones de todo género. En contraste, nuestra representación de la materia⁷¹ (nuestra

⁶⁸ "La representación está allí, pero siempre virtual, neutralizada en el instante en que pasaría el acto por la obligación de continuarse y perderse en otra cosa. Lo que hace falta para obtener esta conversión no es iluminar el objeto, sino por el contrario oscurecerle la mayor parte de sí mismo, de manera que el sobrante, en lugar de quedar encajado en el entorno como una cosa, se desprende de él como un cuadro." *Ibid.*, p. 51.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁷⁰ *Ídem*.

⁷¹ "Los psicólogos que han estudiado la infancia saben bien que nuestra representación comienza por ser impersonal. Es poco a poco, y a fuerza de inducciones, que ella adopta nuestro cuerpo por centro y deviene

percepción consciente) es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos. Ésta resulta, como se ha dicho, de la eliminación de aquello que no compromete nuestras necesidades y más generalmente nuestras funciones. En este sentido Bergson nos dice: “La conciencia -en el caso de la percepción exterior- consiste precisamente en esa selección. Pero, en esa pobreza necesaria de nuestra percepción consciente, existe algo positivo y que anuncia ya el espíritu: se trata, en el sentido etimológico del término, del discernimiento.”⁷²

3.2 Teoría de la memoria.

Ahora es momento de explicar el segundo aspecto del ‘dualismo dinámico’ que sostiene Bergson. Para explicar este segundo aspecto hay que dar cuenta de su teoría de la memoria. Esto no es tan sencillo como decir que la memoria equivale a la realidad de lo mental, así sin más. La complejidad de su teoría de la memoria radica en que la hila en conjunto a su teoría de la materia-percepción. En efecto, Bergson retoma la comprensión de la materia como conjunto de imágenes, así como su manera de entender la percepción, esto con el fin de explicar su teoría de la memoria.

La explicación de esta teoría se divide en dos partes. En la primera se desarrolla lo que Bergson entiende por ‘memoria’, y más específicamente por ‘reconocimiento’, concepto clave para la comprensión de esta teoría. En la segunda se ofrece un análisis del concepto de ‘virtualidad’ o ‘lo virtual’, lo cual problematiza el estatus ontológico de la memoria. Sin más pasemos al análisis de esta peculiar teoría de la memoria.

3.2.1 Del reconocimiento de las imágenes.

El análisis de esta teoría de la memoria podría sintetizarse en la explicación de tres hipótesis que Bergson enuncia al comienzo del segundo capítulo de MM:

- I. El pasado *sobrevive* bajo dos formas distintas: en mecanismos (*mécanismes*) motores y en recuerdos (*souvenirs*) independientes.
- II. El reconocimiento de un objeto presente se produce por *movimientos* cuando procede del objeto, por *representaciones* cuando emana del sujeto.

nuestra representación. El mecanismo de esta operación es además fácil de comprender. A medida que mi cuerpo se desplaza en el espacio, todas las imágenes varían; este, por el contrario, permanece invariable. Debo producir pues un centro, al cual ligaré todas las otras imágenes.” *Ibid.*, pp. 60-1.

⁷² *Ibid.*, p. 52.

III. Por medio de grados insensibles, *se da paso* de los *recuerdos* dispuestos a lo largo del tiempo a los *movimientos* que esbozan la acción naciente o posible en el espacio. Las lesiones del cerebro, agrega Bergson a modo de corolario, afectan más a estos movimientos que a la realidad existente de los recuerdos.

Estas tres hipótesis están relacionadas entre sí. Veamos la explicación de cada una. Respecto a la primera, en efecto, para Bergson que 'el pasado *sobrevive*' quiere decir que la memoria se presenta como un acto de reconocimiento, el cual se entiende como la utilización de la experiencia pasada para la acción presente. Ahora bien, el reconocimiento se efectúa de dos maneras: por una parte, a veces se producirá en la *acción* misma por la puesta en juego de un mecanismo automático apropiado a las circunstancias. Estos mecanismos motores los establece el cuerpo. Y por otra, el reconocimiento implicará un trabajo del espíritu, "que irá a buscar en el pasado, para dirigir las sobre el presente, las representaciones más capaces de insertarse en la situación actual."⁷³

Este doble reconocimiento queda aún más claro con el ejemplo de la lección que arguye Bergson. Este consiste en suponer el estudio de un verso, el cual se puede aprender de dos maneras. La primera radicaría en aprenderlo de memoria, lo cual se llevaría a cabo por una constante *repetición* del verso; de modo que con cada lectura las palabras se ligarían cada vez mejor; y ellas acabarían por organizarse conjuntamente deviniendo en un mecanismo motor del cuerpo, o sencillamente, en eso que llamamos un hábito. Y como todo hábito ha exigido primero la descomposición, y luego la recomposición de la acción total. Esta manera de aprender el verso es "como todo ejercicio habitual del cuerpo, es almacenado en un mecanismo que imprime un impulso inicial en un sistema cerrado de movimientos automáticos que se suceden en el mismo orden y ocupan el mismo tiempo."⁷⁴

Pero este verso también lo podemos aprender o reconocer de otra manera. Según Bergson, también llevamos a cabo un reconocimiento instantáneo y completo, en el que cada una de las lecturas sucesivas del verso se distingue de las otras que le preceden y

⁷³ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 93.

de las que le siguen, por el simple hecho del lugar específico que ha ocupado en el tiempo. De este modo, necesariamente cada imagen está impresa por primera y única vez en la memoria, puesto que las otras lecturas constituyen por propia definición, recuerdos diferentes.

Ahora bien, la segunda hipótesis está ligada con la primera, tanto que podríamos decir que es una ampliación del significado de la primera. Con esta segunda hipótesis, Bergson establece una distinción entre los dos tipos de reconocimiento, poniendo el énfasis en el modo en que se llevan a cabo. En este sentido, los mecanismos motores o simplemente hábitos, en tanto que suponen *movimientos* del objeto con el que el cuerpo entra en contacto, así como *movimientos* de éste que se repiten, a través de los cuales organiza el hábito, este tipo de reconocimiento, más que ser imaginado, es *actuado*. Mientras que el segundo reconocimiento el sujeto lo lleva a cabo a través de *representaciones*, que por un acto *sui generis* de la mente, trae del pasado por breves lapsos de tiempo a nuestra conciencia. De este modo, este tipo de reconocimiento más que ser actuado, es *imaginado*.⁷⁵

Con la tercera hipótesis, Bergson establece la relación recíproca entre ambos aspectos de la memoria, *i.e.*, entre los hábitos (*mécanismes*) y los recuerdos-imágenes (*souvenirs*). Para entender esta relación hay que recordar que esta teoría de la memoria está íntimamente relacionada con la teoría de la materia-percepción, expuesta en el apartado anterior. Esto significa que la doble *acción* de reconocimiento de la memoria se da en relación con el *movimiento* del conjunto de imágenes que no es otra cosa que la materia en su dinamicidad, la cual constantemente es delimitada por la percepción del cuerpo.

Dicho de otro modo, debido a que Bergson dispone de los problemas apelando a su duración, se enfrenta con el problema de dar cuenta, en términos temporales, de la

⁷⁵ "Quizás vagas imágenes del pasado desbordan la percepción del propio animal, se concebiría incluso que su pasado completo estuviese virtualmente dibujado en su conciencia; pero ese pasado no lo compromete tanto para liberarlo del presente que lo fascina y cuyo reconocimiento debe ser vivido antes que pensado. Para evocar el pasado bajo la forma de imagen, es preciso poder abstraerse de la acción presente, es preciso saber apreciar lo inútil, es preciso querer soñar. Quizá sólo el hombre es capaz de un esfuerzo de esta clase. Incluso el pasado que remontamos de este modo es él mismo escurridizo, siempre a punto de escapárenos, como si esta memoria regresiva fuera contrariada por la otra memoria, más natural, cuyo movimiento hacia delante nos lleva a obrar y a vivir." *Ibid.*, p. 96.

relación entre los dos tipos de memoria o formas de reconocimiento que acabamos de distinguir. Lo que facilita comprender esta correlación entre ambas memorias es la teoría dinámica de la materia expuesta en el apartado anterior. Es este el sentido de la tercera hipótesis cuando dice: '*se da paso* de los recuerdos dispuestos a lo largo del tiempo *a* los movimientos que esbozan la acción naciente o posible en el espacio.'

De lo que se trata es de explicar el proceso continuo que implica el reconocimiento, el cual dura y se altera consigo mismo, entre la aparición del recuerdo y su aplicación efectiva en el dominio de la materia. Pero antes de explicar este proceso del reconocimiento, Bergson se enfrenta con el problema siguiente: O bien, la percepción es determinante en el mecanismo de la aparición de los recuerdos, o bien, es la realidad de los recuerdos lo que de una manera espontánea se encuentra en una percepción.⁷⁶ Según Bergson, sostener una u otra alternativa supone aceptar una u otra comprensión respecto a la naturaleza de la relación entre la memoria y el cerebro.

Si uno afirma la primera opción, la cual sostiene que el proceso de percepción determina la emergencia de los recuerdos, se estaría sosteniendo que los recuerdos están localizados en cierta parte de la masa cerebral, pues el recuerdo depende de la acción o el movimiento corporal (sistema nervioso-cerebral) que supone percibir la materia. De manera que, el recuerdo dejaría de existir si el sistema cerebral del cual depende la percepción se atrofia.

Mientras que si uno acepta la segunda opción, se estaría sosteniendo que la memoria sobrevive *independientemente* de la percepción que le es contemporánea, y es él quien viene a su encuentro. Ante esta alternativa, Bergson piensa que la segunda es la adecuada, y esto lo piensa en virtud de que, si consideramos una lesión de este circuito:

“en un caso impedirían al cuerpo tomar, de cara a un objeto, la actitud apropiada al recuerdo de la imagen; en el otro caso cortarían de ese recuerdo sus ataduras con la realidad presente, es decir que, suprimiendo la última fase de la realización del recuerdo, suprimiendo la fase de la acción, impedirían por eso también al recuerdo actualizarse. Pero ni un caso ni en el otro, una lesión cerebral destruiría verdaderamente los recuerdos.”⁷⁷

⁷⁶ “¿Es la percepción la que determina mecánicamente la aparición de los recuerdos, o son los recuerdos lo que se presentan espontáneamente al encuentro de la percepción?” *Ibid.*, p. 113.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 114.

De alguna manera este es el sentido del corolario de la tercera hipótesis: 'Las lesiones del cerebro afectan más a estos movimientos que a la realidad existente de los recuerdos.' Las consecuencias de sostener tal postura se verán analizadas en el siguiente apartado. Por el momento, terminemos por explicar el proceso de reconocimiento que enuncia la tercera hipótesis.

Este proceso se da en dos niveles que se relacionan recíprocamente. Por una parte, el reconocimiento es *motor, i.e.*, reconocer un objeto consiste sobre todo en saber servirse de él. Lo cual quiere decir que el cuerpo esboza ya los movimientos que se adaptan al objeto, es de alguna manera tomar una cierta actitud o al menos tender a ella (hábito). En este sentido, el hábito de utilizar el objeto ha acabado por organizar conjuntamente movimientos y percepciones. Este primer nivel de reconocimiento es puramente corporal y automático, de manera que en él no hay ningún recuerdo explícito que intervenga. De este modo, como decíamos arriba, este reconocimiento consiste en una acción, y no en una representación. Ejemplos de este tipo de reconocimiento motor vendrían a ser el acto de caminar, comer, conducir un auto, andar en bicicleta, etc.

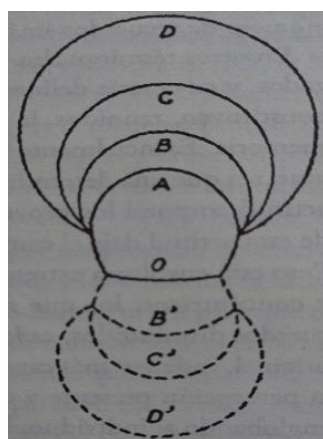
Por otra parte, en un segundo nivel, el reconocimiento es *atento*, el cual, si bien también depende de un movimiento, se da cuando nuestra memoria *dirige* sobre la percepción recibida las viejas imágenes que se le asemejan. La memoria de alguna manera *recrea* la percepción presente, o mejor dicho, *duplica* esta percepción devolviéndole sea su propia imagen, sea algún recuerdo-imagen del mismo género. Esta operación puede proseguirse sin fin, fortaleciendo la memoria y enriqueciendo la percepción. Este trabajo de la memoria en todo momento es *reproductivo*, considerando que con esta operación, la memoria, efectúa una selección que imita la percepción actual continuándola en una acción efectiva sobre el objeto.⁷⁸

Pero en un sentido más estricto, atender algo es un acto de *análisis* como un esfuerzo de *síntesis*, pues su acto depende necesariamente del recorte que opera tanto por la *percepción* presente del cuerpo como por el *recuerdo-imagen* dado por la memoria. En

⁷⁸ "Toda percepción atenta supone verdaderamente, en el sentido etimológico de la palabra, una *reflexión*, es decir la proyección exterior de una imagen activamente creada, idéntica o semejante al objeto, y que viene a moldearse sobre sus contornos." Cursivas mías. *Ibid.*, p. 117.

este sentido, podemos decir que tanto la percepción como la memoria suponen dosis de movimiento: por decirlo de una manera, un movimiento de tensión y otro de distensión. De este modo, ambos movimientos se efectúan en vista de la producción de una percepción distinta, la cual “es verdaderamente comparable a un círculo cerrado, en el que la imagen-percepción dirigida sobre el espíritu y la imagen-recuerdo lanzada en el espacio corren una detrás de la otra.”⁷⁹

Para terminar de entender este proceso complejo de reconocimiento atento, el cual es similar a un circuito eléctrico en el que todos los elementos se encuentran en tensión mutua, Bergson ofrece el siguiente esquema:



Un acto de atención implica tal solidaridad entre el espíritu y su objeto, se trata de un circuito tan bien cerrado, que no se podría pasar a estados de concentración superior sin crear otras tantas piezas con circuitos nuevos que envuelven al primero, y que no tienen en común entre ellos más que el objeto percibido. De esos diferentes círculos de la memoria, el más limitado, llamado A, es el más próximo a la percepción inmediata. No contiene

más que el objeto percibido mismo, llamado O, con la imagen consecutiva que viene a cubrirlo. Detrás de él los círculos B, C, D, cada vez más amplios, responden a esfuerzos crecientes de expansión intelectual. *Es la totalidad de la memoria, la que entra en cada uno de esos circuitos, puesto que la memoria está siempre presente; pero esta memoria, cuya elasticidad le permite dilatarse indefinidamente, refleja sobre el objeto un número creciente de cosas sugeridas, a veces los detalles del objeto mismo, a veces detalles concomitantes que pueden contribuir a iluminarlo. Así, luego de haber reconstituido el objeto percibido a la manera de un todo independiente, reconstituimos con él las condiciones cada vez más lejanas con las cuales forma un sistema. Llamamos B', C', D' a esas causas de profundidad creciente, situadas detrás del objeto, y virtualmente dadas con el objeto mismo. Se ve que el progreso de la atención tiene por efecto el de crear de nuevo no solamente el objeto percibido, sino los sistemas cada vez más vastos a los que puede relacionarse; de suerte que a medida que los círculos B, C, D*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 118.

representen una más alta expansión de la memoria, su reflexión alcanza en B', C', D' capas más profundas de la realidad.⁸⁰ *Cursivas mías.*

Con este esquema, en últimos términos, Bergson busca ilustrar el movimiento complejo de la experiencia. Así, lo que hay que resaltar es, por una parte, el carácter productivo que toma la memoria y la percepción. Y, por otra, que la memoria en todo acto de percepción, incluso la más relajada, se encuentra en todo momento presente. En este sentido, la memoria es una *condición real* para que se efectúe en cuanto tal un acto de percepción.⁸¹

De este modo se hace comprensible que el progreso de la atención tiene por efecto el de crear de nuevo no solamente el objeto percibido, sino los sistemas o circuitos cada vez más vastos a los que puede relacionarse, y esto significa ante todo el ejercicio de una constante *borradura y creación* de las condiciones que afectan realmente las diversas situaciones en que está comprometida la experiencia.⁸²

Por último, hay que decir que la empresa de esta propuesta bergsoniana es reconfigurar el modo habitual en el que se nos es presentada la interacción de la percepción y la memoria; de este modo, se ofrece una perspectiva distinta a una suma de partes, de adiciones consecutivas y yuxtapuestas de percepciones que vendrían a ser guardadas en algún lugar del cerebro: en suma, se opone a una comprensión *estática* de la relación entre sujeto y objeto, en la que, o bien las condiciones del objeto determinan lo que el sujeto percibe, o bien, en la que el sujeto pone exclusivamente las condiciones de posibilidad de la experiencia de cualquier objeto. Su empresa, por el contrario, es describir dicha relación tal como se nos presenta, *i.e.*, en la temporalidad misma de la realidad, que al fin de cuentas no es otra cosa que el movimiento mismo de la *durée*.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 119-120.

⁸¹ Al respecto, Deleuze en el capítulo de su libro dedicado a analizar MM, nos dice: "El pasado y el presente no designan dos momentos sucesivos, sino dos momentos que *coexisten*, uno que es el presente, y que no cesa de pasar, el otro que es el pasado, y que no cesa de ser, pero por el cual pasan todos los presentes." *Cursivas mías. Op. cit.* Deleuze (1966), p. 55.

⁸² "En una palabra, la memoria presentada a través de este primer esquema opera de modo efectivo bajo una especie de doble movimiento que afirmará las diversas dimensiones que compromete tanto a la realidad del espíritu como la realidad física." Ruiz Stull (2013), p. 141.

3.2.2 Virtualidad y actualidad.

El análisis de esta teoría de la memoria implica una cuestión que no podemos ignorar. Esta pregunta es de carácter ontológico, pues inquiere sobre el ser del pasado. Comúnmente se acepta que el pasado ya no es, y que lo único que existe es el presente; confundiendo así el ser con el ser-presente. Decimos cosas como: “ya no te mortifiques por lo que pasó, eso ya fue, el pasado ya no existe.” De esta manera, el presente es quien cobra protagonismo ontológico, y el pasado resulta un mero accidente que depende de él. Entre el pasado y el presente sólo hay una diferencia de grado, *i.e.*, el pasado es un *presente* que ha ocurrido. Consideramos que el tiempo es un movimiento lineal entre pasado, presente y futuro, teniendo el peso ontológico únicamente el presente. Tanto el pasado como el futuro se definen en relación con el presente; sin el transcurrir de este no hay manera de entender la realidad de lo que ha pasado ni de lo que vendrá.

La razón por la cual comúnmente se sostiene que el pasado ya no existe, es debido, según Bergson, a que sólo se concibe como real lo que pasa en la percepción que en todo momento es presente. Dejando así en segundo término al pasado, el cual se expresa como recuerdo. Este se entiende como una percepción diluida o menos vivaz, que, de alguna manera, se almacena en alguna parte de la masa cerebral. De ahí que, lo que se supone real es sólo lo que se hace presente en nuestra percepción, que principalmente no es otra cosa que el movimiento de la materia; de modo que, lo que comúnmente se acepta con esto es un monismo de corte materialista, el cual reduce el ser a una mera interacción entre los distintos componentes y sistemas materiales.

Sin embargo, con espíritu anti reduccionista Bergson se cuestiona si esto es realmente así. La pregunta urgente es: ¿El pasado existe? Y si es así, ¿existe de igual modo, y de manera horizontal, que el presente material? O bien, como se sostiene comúnmente, ¿entre pasado y presente en efecto sólo hay una diferencia de grado, reduciéndose el pasado a un presente menos vivaz?

Ante estas interrogantes, Bergson sostiene que el pasado *coexiste* con el presente. Lo que equivale a decir que el pasado es *virtual* al presente que en todo momento es *actual*. El presente es simplemente *lo que se hace*.⁸³ Y, por el contrario, el pasado es *lo que no*

⁸³ “Ustedes definen arbitrariamente el presente como lo que es, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*. Nada es menos que el momento presente si por ello entienden ese límite indivisible que separa el

actúa más. De este modo, para Bergson no hay razón para decir que el pasado se borra una vez percibido, del mismo modo en que no la hay para suponer que los objetos materiales dejan de existir cuando dejamos de percibirlos.

La posición de Bergson es clara: el pasado tiene un *status* ontológico al mismo nivel que el presente. El modo de ser del pasado consiste en eso que Bergson llama *lo virtual* o *virtualidad*. Esta categoría se entiende como lo que es totalmente ideal, en la medida en que *no actúa*. Para Bergson lo virtual posee un modo de ser independiente al presente que en todo momento es *actual*. Dicho de otra manera, entre pasado y presente hay una diferencia de naturaleza, y no de grado, como lo supone el pensamiento tradicional.⁸⁴

La perspectiva ontológica bergsoniana nos presenta una imagen compleja de la realidad. Su propuesta se opone a la reducción ontológica de la física materialista propia de su tiempo, y quizá también del nuestro. Desde este enfoque no reduccionista, la realidad se presenta como una tendencia en movimiento, cuyos constituyentes son lo virtual del pasado y lo actual del presente. Dicho de otra manera, lo que siempre es *actual* es el movimiento repetitivo de la materia (percepción pura), y lo que en todo momento es *virtual* es la memoria en estado puro (recuerdo puro), movimiento que hace que haya diferencia en todo momento, y el cual tiende a ajustarse a la percepción actual del presente.⁸⁵

pasado del porvenir. Cuando pensamos este presente como debiendo ser, todavía no es; y cuando lo pensamos como existiendo, ya ha pasado.” *Cursivas mías. Op. cit. Bergson (1896), p. 163.*

⁸⁴ En MM. Bergson engloba su crítica a la tradición en sus observaciones al asociacionismo psicológico: “Es interesante notar hasta qué punto *el asociacionismo reposa completamente en prejuicios metafísicos que tocan la realidad del tiempo*. El asociacionismo retiene lo estable dejando escapar lo inestable, *i.e.*, la *percepción* desplazará siempre al *recuerdo-imagen* y el *recuerdo-imagen* al *recuerdo puro*, hasta el punto de que este último desaparece totalmente. El asociacionismo termina olvidando toda la parte inicial del progreso y reduce el proceso entero a sensación e imagen, es decir, al estado donde desemboca, en último término, el recuerdo puro. Como consecuencia no se verá entre esos estados sino una diferencia de grado, de intensidad. Se dirá, entonces, que los estados fuertes son percepciones del presente: los estados débiles, representaciones del pasado.” *Cursivas mías. Ibid., p. 150.*

⁸⁵ “En todo momento pues la conciencia alumbrada con su resplandor esta parte inmediata del pasado que, inclinada sobre el porvenir, trabaja en realizarlo y en unírsele. Preocupada así únicamente por determinar un porvenir indeterminado, ella podrá esparcir un poco de su luz sobre aquellos de nuestros estados más rezagados en el pasado que se compondrían útilmente con nuestro estado presente, es decir con nuestro pasado inmediato; el resto permanece oscuro. Es en esta parte iluminada de nuestra historia que terminamos situados, en virtud de la ley fundamental de la vida, que es una ley de acción: de ahí la dificultad que experimentamos para concebir recuerdos que se conservarían en la sombra. *Nuestra repugnancia en admitir la supervivencia integral del pasado se sostiene pues en la orientación misma de nuestra vida psicológica,*

Para justificar esta postura, Bergson ingeniosamente apela a observaciones empíricas cerebrales de su tiempo, específicamente observa el caso de las afasias. Estas corresponden a lesiones en el cerebro que tienen como consecuencia la pérdida parcial o total de los recuerdos, impidiendo así la comunicación a través del lenguaje. Bergson concibe la lesión psicológica no como una abolición de recuerdos (como si estuvieran depositados en las células cerebrales afectadas) sino como una *imposibilidad de evocarlos o actualizarlos*. La prueba de esto es que en varios pacientes que sufren algún tipo de afasia, espontáneamente cierto esfuerzo o una emoción pueden bruscamente recordarle a su conciencia palabras que creía perdidas.

De este modo, el cerebro no contiene 'cajas de recuerdos' en las que serían conservados fragmentos del pasado. Por el contrario, Bergson concibe que la función del cerebro radica en *suspender* la memoria, en protegernos de su aflujo vertiginoso: el cerebro no sirve para almacenar, para archivar recuerdos, sino para suspenderlos, para mantenerlos en su *condición virtual*, impidiendo su afluencia masiva y permitiéndonos así actuar.

En tanto enlace con la acción presente (percepción), el cerebro opera entonces como un mediador entre los recuerdos que se actualizan (recuerdo-imagen) y la totalidad de la memoria (recuerdo puro), que se mantiene de manera completa, pero suspendida en la *virtualidad*. Lejos de ser un sitio de almacenamiento o un archivo de recuerdos, el cerebro puede estar también asociado a la inhibición de los recuerdos, al olvido, remitido a la atención de la vida y al mecanismo de la suspensión de la memoria en el plano virtual.⁸⁶

En definitiva, *lo que hay* para Bergson es el presente y el pasado en sí mismos, pero tales modos de ser debemos pensarlos como independientes de *derecho*, es decir, como una distinción meramente conceptual. Esto en virtud de que, de *hecho*, tanto uno como el otro están atravesados por el tiempo, o si se prefiere, por el movimiento de la *durée*. De tal manera que, en vez de haber un dualismo ontológico, como *prima facie* se ha

verdadero despliegue de estados en el que tenemos interés de observar lo que se despliega, y no lo que está completamente desplegado." *Cursivas mías. Ibid., p. 163.*

⁸⁶ Cfr. Ferraz, María Cristina., "Bergson, hoy: virtualidad y memoria" en Horacio González (Ed.). *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Buenos Aires.: Ediciones Colihue, pp. 205 - 217.

sostenido hasta ahora, lo que hay es un monismo peculiar, no reduccionista, en donde dos atributos distintos se expresan en la misma tendencia temporal del ser.⁸⁷

3.3 Implicación epistemológica y ontológica de MM.

El conjunto de las teorías sostenidas por Bergson en MM tiene tres implicaciones importantes: una de carácter epistemológico y dos de matiz ontológico. La primera de éstas la hemos desarrollado en el apartado anterior; la cual, como hemos visto, consiste en el cuestionamiento por el modo de ser del pasado, que si bien no es actual, no por eso deja de ser real, *i.e.*, es virtual. Ahora corresponde esbozar las otras dos. Primero nos abocaremos a explicar la cuestión epistemológica, *i.e.*, la manera en que Bergson comprende el conocimiento. Para después terminar con el análisis del *status* ontológico que presenta el movimiento, el cual está supuesto en todo el pensamiento bergsoniano.

3.3.1 Esquematismo bergsoniano.

Una manera de plantear una cuestión epistemológica es preguntándose qué hace posible que algo sea conocimiento. Para intentar solventar esta cuestión, los filósofos han establecido una serie de condiciones, las cuales darían razón de eso que llamamos conocimiento. Sobre este asunto, el caso paradigmático de la filosofía moderna occidental es sin duda Immanuel Kant. Su primera *Crítica* es el intento por responder a una cuestión epistemológica: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de todo conocimiento? Es sabido que su empresa al escribir esta importante obra fue fundamentar el conocimiento, pero específicamente el científico. A grandes rasgos, las condiciones que estableció fueron las intuiciones puras en el caso de la sensibilidad, por una parte, y los conceptos puros del entendimiento, por otra.

En este contexto, Bergson no es la excepción, pues podríamos decir que sus teorías de la percepción y de la memoria cumplen la función de ser las condiciones básicas que constituyen todo acto de conocimiento. Sin embargo, no es preciso decir que MM tenga el objetivo de fundamentar el conocimiento como tal. Más bien, ofrece una respuesta al problema mente-cuerpo, área de estudio que corresponde más a la filosofía de la mente

⁸⁷ "El proceso complejo de *lo virtual* y *lo actual* señala el doble carácter que define tanto el dinamismo material como el espiritual, insinuando que la dualidad es solo aparente en la medida en que los formantes provenientes tanto de la materia como del espíritu, y específicamente de la memoria, *son parte de un mismo proceso que podemos llamar resueltamente como experiencia del tiempo.*" *Cursivas mías. Op. cit.* Ruiz Stull (2013), p. 142.

que a la epistemología. Pero, de alguna manera, al tratar con este tópico Bergson se ve inmiscuido en asuntos que bien podrían responder a qué entiende por conocimiento.

Ahora bien, el título del apartado anticipa el modo en que se explica esta cuestión. “Esquematismo bergsoniano” alude sin duda a una parte importante de la teoría que Kant sostiene en esa primera *Crítica*. El esquematismo en la teoría kantiana no es otra cosa que el intento por establecer el puente entre lo que él llama intuiciones y las categorías o conceptos. El esquematismo así busca determinar las reglas que hacen posible que un concepto se corresponda con una intuición; de no ser así, los conceptos serían inútiles y vacíos, y las intuiciones ciegas, como muchas veces repite a lo largo de su obra Kant.

Dicho de otro modo, Kant busca hacer compatibles en homogeneidad, vía esquematismo, la heterogeneidad inherente tanto a la intuición como al concepto. De esto Kant da razón cuando habla de una síntesis que busca la unidad conceptual de la multiplicidad sensible, en donde un yo transcendental impone sus formas conceptuales a la multiplicidad que provee a la experiencia la materia sensible. Esta síntesis que lleva a cabo la mente es posible en gran medida a la comprensión de temporalidad que Kant sostiene, la cual tiene un carácter homogéneo, *sine qua non* se podría desarrollar ni conocer cualquier objeto heterogéneo de la experiencia.

Pero precisamente esa comprensión homogénea del tiempo que sostiene Kant es lo que Bergson critica. Esto en virtud de que el carácter de la relación entre intuiciones y conceptos resulta *unilateral*, pues la temporalidad, entendida de esta forma, sigue teniendo un fuerte compromiso matemático, basado en una escala numérica que remite a una realidad referencial del espacio. Y además, porque el tiempo es concebido sólo como una estructura del sujeto y no del objeto. En consecuencia, esto remite a una manera racionalista y en un sentido reduccionista de concebir el tiempo.

Dicho brevemente, para Bergson todo el problema con Kant radica en la naturaleza en que éste presenta el tiempo bajo un carácter homogéneo y matemático, pero es consciente de que si es así, se debe a las necesidades propias del desarrollo de su proyecto crítico. Con todo, “este orden homogéneo del tiempo implica que las

relaciones que éste efectúa a través del esquematismo no podrían ser finalmente anticipadas sin esta esencial condición de homogeneidad que la supone siempre.”⁸⁸

Por el contrario, el enfoque del esquematismo bergsoniano da un carácter situacional o provisional al sujeto como al objeto, *i.e.*, concibe la relación entre ambas condiciones de forma dinámica y totalmente bilateral. Para Bergson, ambas partes están sujetas a la relación compleja dada por la realidad de la *durée* que exige cada vez un nuevo esfuerzo para cada objeto dado a esa experiencia. Bergson abre así la posibilidad de una nueva forma de pensar el trabajo de la experiencia, que no es otra que pensarla en relación con el tiempo en su heterogeneidad radical, atendiendo a su carácter complejo y concreto, yendo así más allá del ámbito limitativo y homogéneo, que define el uso inteligente del entendimiento que supone en todo momento la teoría kantiana.⁸⁹

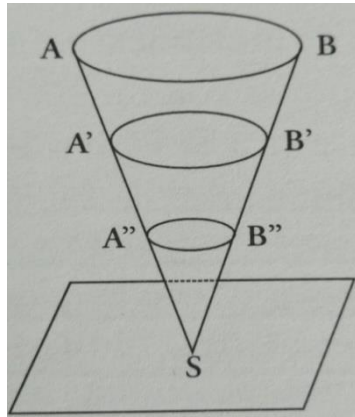
Al estipularlo de esta manera, es claro que Bergson ya no está buscando fundamentar el conocimiento, por el contrario, su fin es ampliar el sentido de la experiencia que está en la base del conocimiento. Las dos condiciones reales que constituyen la experiencia son, en términos bergsonianos, la sensación-motora del cuerpo, que en todo momento está en contacto con el movimiento de la materia en continuo cambio, por una parte, y el movimiento de la mente que se expresa a través de la acción de la memoria, por otra. Ambas condiciones se amalgaman en el acto del reconocimiento, sea motor o atento, que lleva a cabo la memoria.⁹⁰ En el tercer capítulo de MM, Bergson explica este esquema de la experiencia de la siguiente manera:

“En S está la percepción actual que tengo de mi cuerpo, es decir de un cierto equilibrio senso-motor. Sobre la superficie de la base AB estarán dispuestos, si

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 154-5.

⁸⁹ “La doctrina del esquematismo, que es parte relevante de toda teoría del juicio, es radicalizada cambiando la noción de temporalidad que subyace y le otorga una mayor consistencia; ya no es un tiempo homogéneo que establece la compatibilidad o correspondencia entre heterogéneos, intuición y concepto, sino más bien es la afirmación de una *heterogeneidad radical* con que se presenta toda la experiencia que obliga cada vez a hacer un esfuerzo nuevo para cada objeto, enfatizando así el carácter de infinita novedad del complejo fluctuante de duración y materia que toda vez constituye una experiencia” *Cursivas mías. Ibid.*, pp. 157.

⁹⁰ Esta explicación además de justificar la manera de entender el despliegue de la experiencia ofrece una respuesta al problema mente-cuerpo que está en la base del planteamiento general de MM. Pero este tópico quizá sea oportunidad de una investigación futura.



se quiere, mis recuerdos en su totalidad. [...]

Entre los mecanismos senso-motores representados por el punto S y la totalidad de los recuerdos dispuestos en AB hay sitio para miles y miles de repeticiones de nuestra vida psicológica, representadas por otras tantas secciones del mismo cono, A'B', A''B'', etc. Tendemos a dispersarnos en AB a medida que nos apartamos más de nuestro estado sensorial

y motor para vivir la vida del ensueño; tendemos a concentrarnos en S a medida que nos ligamos más firmemente con la realidad presente, respondiendo a través de reacciones motrices a excitaciones sensoriales. De hecho, el yo normal no se fija jamás a una de estas posiciones extremas; se mueve entre ellas, adopta una por vez las posiciones representadas justo lo suficiente de imagen y justo lo suficiente de idea para que ellas puedan concurrir útilmente a la acción presente."⁹¹

Este esquema ilustra el plano moviente de la experiencia, en donde ambas condiciones se prestan un mutuo apoyo. Esto quiere decir que la memoria del pasado presenta a los mecanismos sensorio-motores todos los recuerdos capaces de guiarlos en su tarea y de dirigir la reacción motriz en el sentido sugerido por la experiencia. Pero por otro lado, los aparatos sensorio-motores proporcionan a los recuerdos impotentes, es decir inconscientes, el medio de tomar cuerpo, de materializarse, en fin de devenir presentes. En efecto, para que un recuerdo reaparezca a la conciencia es necesario que descienda de las alturas de la memoria pura hasta el punto preciso en que se ejecuta la acción. Es en este sentido que Bergson dice: "es del presente que parte el llamado al cual responde el recuerdo y es de los elementos sensorio-motores de la acción presente que el recuerdo toma el calor que irradia la vida."⁹²

Este esquema, digamos, flexible de la experiencia, tiene como base una comprensión del tiempo distinta a la kantiana, considerando que el tiempo para Bergson siempre tendrá el carácter de un fluir donde presente, pasado y futuro efectivamente acontecen en cuanto movimiento. Para Bergson, la triple dimensión del tiempo se halla bajo el

⁹¹ *Op. cit.*, Bergson (1986), pp. 174-5.

⁹² *Ibid.*, p. 170.

carácter de *coexistencia*: el tiempo no se caracterizará por rasgos estáticos nominales o bien de rasgos extáticos, que constituirán por decirlo así nuestra imagen del mundo. Es en este sentido que “pasado, presente y futuro se vincularán siempre con la realidad de la experiencia, pero de una noción de esta que se afirma en la realidad del movimiento.”⁹³

De este modo, el planteamiento bergsoniano se distingue del kantiano en al menos dos sentidos. Primero, para Bergson no hay algo tal como reglas fijas de nuestra mente que condicionen *a priori* la diversidad sensible; por el contrario, lo que hay es una situación concreta y distinta en la que siempre se desenvuelve la experiencia. Estas reglas transcendentales que dicta la mente se sustituyen por el ejercicio plástico de nuestra memoria, que ofrece, digamos, esquemas motores que ayudan al cuerpo a guiar su percepción y acción concreta. Pero, al mismo tiempo, la memoria, a través de conceptos, también posibilita a la mente llevar a cabo acciones más complejas, como hablar o pensar, que implica tener un significado o sentido de las cosas, lo cual facilita nuestro actuar en el mundo. En otras palabras, para Bergson, la memoria lleva a cabo un doble acto de reconocimiento, como se explicó en el apartado 3.2.1., que permite por una parte guiar al cuerpo a través de esquemas motores o hábitos; y a la vez hace posible que a través de esa capacidad *sui generis* de la mente de traer el pasado al presente, podamos tener una semántica del mundo.

Segundo, a la base de esta forma plástica y flexible de plantear su esquematismo, Bergson marca su diferendo con Kant por su comprensión del tiempo. Para Bergson el tiempo ya no tiene la característica de homogeneidad que supone el tiempo kantiano, sino que tiene un carácter completamente heterogéneo. Lo cual quiere decir que el tiempo es un movimiento que se diferencia en todo momento de su despliegue, por lo cual es irreversible; o de lo contrario no es tiempo, y de lo que se habla es de un tiempo espacializado y homogéneo: una cuarta dimensión del espacio.

En definitiva, como se ha dicho, esta comprensión heterogénea del tiempo subyace a la manera en que Bergson comprende el ejercicio de la experiencia, y en últimos términos, el conocimiento. Para él, antes que experimentar para conocer y fijar nuestro

⁹³ *Op. cit.*, Ruiz Stull (2013), p. 162.

sentido e imagen del mundo, lo hacemos para actuar e intervenir en la materia: en fin, para Bergson, el conocimiento en el mayor de los casos tiene una función pragmática y vital, antes que un fin puramente especulativo.

3.3.2 Cuatro tesis sobre el movimiento.

En el último capítulo de MM Bergson ensaya una interesante reflexión ontológica sobre el movimiento de la materia. Recordemos que al final de DI, el filósofo francés dejó abierta la pregunta por la *durée* de la materia: “no hay, pues, que decir que las cosas exteriores duran, sino más bien que hay en ellas alguna *inexpresable razón* en virtud de la cual no podríamos considerarlas en momentos sucesivos de nuestra duración sin registrar que han cambiado.”⁹⁴

Ahora bien, pensándolo desde un horizonte kantiano, Bergson se pregunta si la ‘diversidad de los fenómenos’, *i.e.*, esa masa confusa de tendencia extensiva podría ser captada más acá del espacio homogéneo. Dicho de otra manera, lo que Bergson se interroga es si lo *extenso* entendido como un *espacio*, el que podemos dividir indefinidamente al infinito, y en el que el movimiento mismo no puede aparecer más que como una multiplicidad de posiciones instantáneas, se distingue de la *extensión concreta*, continua, diversificada y al mismo tiempo organizada que presenta la *materia* en tanto que conjunto de imágenes, tal como se presentó en el primer apartado.⁹⁵

Para establecer esa distinción entre lo extenso entendido como el espacio homogéneo, y la extensión concreta, que no sería más que la materia entendida como ese plano o conjunto de imágenes, que se caracteriza principalmente por su movimiento ininterrumpido e interacción constante de todas sus partes, Bergson plantea cuatro tesis sobre el movimiento:

1. Todo movimiento, en tanto que tránsito de un reposo a un reposo, es absolutamente indivisible.
2. Hay movimientos reales.
3. Toda división de la materia en cuerpos independientes de contornos absolutamente determinados es una división artificial.
4. El movimiento real es más el vínculo de un estado que el de una cosa.

⁹⁴ *Op. cit.* Bergson (1889), p. 158.

⁹⁵ *Op. cit.* Bergson (1896), p. 196.

Ahora veamos la explicación de cada una de estas cuatro tesis. Respecto a la primera que habla del hecho de que todo movimiento es absolutamente indivisible, la estrategia de Bergson para explicar esto radica en señalar que la razón de que no lo consideremos así, se debe a un error metodológico al pensar el movimiento, de lo cual implicamos la tesis contraria como una de sus características esenciales: que el movimiento es absolutamente divisible.

El error cuando pensamos el movimiento radica en que lo representamos sólo con categorías de carácter espacial, lo cual oscurece la naturaleza misma del movimiento, representándonos así un falso movimiento. De nuevo aquí Bergson nos recuerda que los problemas deben plantearse desde la intuición: ese retorno a un momento anterior al engarce con la utilidad, al momento previo a su toma por la lógica del espacio y por el lenguaje.

De este modo, Bergson arguye que el falso movimiento se produce cuando nos representamos el movimiento como un pasar de un punto a otro a lo largo de una línea que él recorre dentro de un espacio homogéneo, pues de este modo se suele confundir el *movimiento* con el *espacio recorrido*, cuyo rasgo esencial es ser divisible al infinito. Pero aún cabe preguntarse si el movimiento:

¿No ha atravesado, uno tras otro, sus puntos sucesivos y yuxtapuestos? Sin dudas sí, pero esos puntos sólo poseen realidad en una línea trazada, es decir inmóvil; y por el sólo hecho de que ustedes representen el movimiento en esos diferentes puntos sucesivos, lo *fijan necesariamente* a ella; sus posiciones sucesivas no son en el fondo más que *paradas imaginarias*. *Ustedes sustituyen el trayecto por la trayectoria*, y debido a que el trayecto está subtendido en la trayectoria, creen que él coincide con ella. Pero ¿cómo un *progreso* coincidiría con una *cosa*, un movimiento con una inmovilidad? *La indivisibilidad del movimiento implica pues la imposibilidad del instante.*⁹⁶

Es interesante notar que Bergson nunca deja de dar razón de que esta ilusión respecto al movimiento se debe a un interés de la vida práctica, pues teniendo el movimiento por divisible como su trayectoria, facilita su acción en la materia, es decir, en el mundo que le circunda. De este modo, el sentido común en conjunción con el lenguaje proyecta el

⁹⁶ *Ibid.*, p. 199. *Cursivas más.*

devenir como una *cosa* utilizable, y así, ya no tiene que inquietarse por la organización interior del movimiento. Es así como la comprensión respecto de las cosas materiales cambia, pues de éstas ahora sólo nos interesan por su identidad consigo mismas, y ya no por su tendencia a ser, es decir, por su duración o diferencia, que está en la base de la materia misma.

Ahora bien, esto nos conecta con la segunda tesis, la cual de manera impersonal y simple nos dice: 'Hay movimientos reales'. Siguiendo el arte de hacer distinciones, Bergson muestra esto estableciendo una diferencia entre el movimiento matemático y el movimiento físico de la materia. El primero define la posición a través de la distancia respecto a puntos de referencia o ejes, y al mismo tiempo entiende el movimiento por la variación de la distancia; de modo que, no se conoce pues del movimiento más que por sus cambios de longitud. Y como los valores expresan tanto el desplazamiento del eje en relación con el punto como el punto en relación con el eje, se atribuye indiferentemente al mismo punto el reposo o la movilidad. En consecuencia, "el mismo objeto deviene móvil o inmóvil según los puntos de referencia a los cuales se lo relaciona."⁹⁷

Por el contrario, cuando pasamos al movimiento físico de la materia, caemos en la cuenta de que presenta el cambio de tal forma que la configuración interior de cualquier sistema real varía, y que aquí ya no tenemos elección entre la movilidad y el reposo: "el movimiento, cualquiera que sea su naturaleza íntima, se vuelve una realidad incontestable."⁹⁸ De manera que, con esto Bergson afirma una realidad inimaginablemente plural de movimientos materiales, unos más tensos que otros, e incluso, con infinitud de ritmos distintos: Hay movimientos reales, hay múltiples duraciones.

Si bien hay una pluralidad enorme de movimientos materiales, por aquí y por allá en múltiples direcciones, Bergson se cuestiona: "¿Cómo fragmentamos la continuidad primitivamente percibida de la extensión material en otros tantos cuerpos, de los que cada uno tendría su sustancia y su movilidad?, [en fin], ¿por qué no constatamos pura y simplemente que el conjunto ha cambiado, como si se hubiera girado un

⁹⁷ *Ibid.*, p. 203.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 205.

caleidoscopio?”⁹⁹ La respuesta a ambas preguntas supone explicar la tercera tesis que nos dice: ‘Toda división de la materia en cuerpos independientes de contornos absolutamente determinados es una división artificial’.

La estrategia argumental de Bergson en este punto radica en advertir que la división artificial de la materia en cuerpos idénticos e independientes es en virtud de una escisión o corte hecho por la estructura orgánica de la vida:

“Cualquiera que sea la naturaleza de la materia, se puede decir que la vida establecerá ya en ella una primera *discontinuidad*, que expresa la dualidad de la necesidad y de lo que debe servir para satisfacerla. Nuestras necesidades son pues como destellos luminosos que, fijados en la continuidad de las cualidades sensibles, dibujan en ella cuerpos distintos. No pueden satisfacerse más que a condición de tallarse un cuerpo en esa continuidad, luego delimitar en ella otros cuerpos con los cuales aquel entrará en relación como con personas. Establecer esas relaciones tan particulares entre porciones así recortadas de la realidad sensible es justamente lo que llamamos vivir.”¹⁰⁰

Hay que notar que esta explicación está en función del tiempo, y no del espacio, pues lo que la vida introduce en el reino moviente de la materia no es otra cosa que una *discontinuidad*, un retardo o aletargamiento de los movimientos de la materia; todo lo cual se traduce en acciones, digamos, semi-determinadas: el germen de la libertad que veíamos ya en DI. No obstante, aún queda por dar cuenta de la cuarta tesis que se vincula con ésta última: ‘El movimiento real es más el vehículo de un estado que el de una cosa’.

La cuestión que subyace a esta cuarta y última tesis es justamente saber si los *movimientos reales* sólo presentan entre sí diferencias de cantidad, o si no serían la misma cualidad vibrando por así decirlo interiormente y escandiendo su propia existencia en un número de momentos a menudo incalculable. Ante esto, Bergson nos invita a seguir pensando en duración, es decir, bajo la mirada de la intuición; de tal modo que demos cuenta, bajo la escisión original en cosas por parte de la vida, de esos

⁹⁹ *Ibid.*, p. 206.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 208.

detalles sospechados e inadvertidos: “Esa inmensa multiplicidad de movimientos que ejecuta [la materia], de cierta manera, en el interior de su crisálida.”¹⁰¹

Esto último Bergson lo explica desde un preciso, y a mí juicio, impresionante ejemplo de óptica:

La duración vivida por nuestra conciencia es una duración a un ritmo determinado, bien diferente de ese tiempo del que habla el físico y que puede almacenar, en un intervalo dado, un número tan grande como se quiera de fenómenos. En el espacio de un segundo, la luz roja -la cual posee la mayor longitud de onda y cuyas vibraciones son en consecuencia las menos frecuentes- produce 400 trillones de vibraciones sucesivas. ¿Queremos hacernos una idea de ese número? Se deberán apartar las vibraciones unas de otras lo suficiente para que nuestra conciencia pueda contarlas o al menos registrar explícitamente que su sucesión. [...] Ahora bien, el más pequeño intervalo de tiempo vacío del que tenemos conciencia es igual a 2 milésimas de segundo; aún es dudoso que podamos percibir varios intervalos seguidos tan cortos. Admitamos sin embargo que somos capaces de ello indefinidamente. Imaginemos, en una palabra, una conciencia que asistiera al desfile de 400 trillones de vibraciones, todas instantáneas, y solamente separadas unas de otras por las 2 milésimas de segundo necesarias para distinguirlas. Un cálculo muy simple muestra que harán falta más de 25,000 años para acabar la operación.

Así esta sensación de luz roja experimentada por nosotros durante un segundo corresponde, en sí misma, a una sucesión de fenómenos que desplegados en nuestra duración con la mayor economía de tiempo posible ocuparían más de 250 siglos de nuestra historia. ¿Es esto concebible? Es necesario distinguir aquí entre nuestra propia duración y el tiempo en general.”¹⁰²

Esta última cita extensa aclara la imagen compleja de la realidad que Bergson tiene. Digamos que estamos ante la afirmación contundente de que el rasgo esencialmente constitutivo de la realidad material no es otro que la *durée*, pero una duración que se expresa en una inmensa e incalculable multiplicidad de movimientos, unos más rápidos que otros, moviéndose en ritmos, tensiones y distenciones distintas, y siempre volcados

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 212.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 214 – 215.

hacia la variación. En definitiva, “el cambio está en todas partes, pero en profundidad; nosotros lo localizamos aquí y allá, pero en superficie; y así constituimos cuerpos a la vez estables en cuanto a sus cualidades y móviles en cuanto a sus posiciones, contrayéndose a nuestros ojos la transformación universal en un simple cambio de lugar.”¹⁰³

En conclusión, para Bergson en efecto hay una clara y tajante diferencia entre la temporalidad de la materia concreta, siempre pensada desde la intuición que afirma el movimiento heterogéneo y siempre productivo de la vida; y una temporalidad pensada desde la razón, que no hace otra cosa que pensarla como una suma de momentos, como un movimiento de momentos yuxtapuestos, tal como el avance que registra nuestros relojes: en suma, como *tiempo espacializado*.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 218.

Conclusión.

Esta investigación nació con una inquietud ontológica-semántica sobre el tiempo. ¿Qué es el tiempo? ¿Qué queremos decir cuando hablamos del 'tiempo'? Así, en el mayor de los casos, sabemos que lo complicado al plantear una investigación es casi siempre delimitar el tema. En este caso, hemos decidido delimitar nuestra investigación planteando como objetivo estudiar la propuesta teórica sobre el tiempo de un filósofo poco estudiado, a saber: *Henri Bergson*. De este modo, la cuestión que ha regido esta investigación es: *¿Qué quiere decir Bergson cuando habla del 'tiempo'?*

La justificación principal de estudiar a este filósofo francés se divide en dos razones: 1. Por lo complicado que a veces resulta la comprensión de sus textos, pero no porque no sean claros, sino porque implican una forma distinta y fina de pensar el tiempo, lo cual supone modificar el modo habitual de pensarlo (como hemos visto en el primer capítulo). 2. Porque siempre me pareció curioso que el asunto del tiempo para este pensador nunca fue secundario, sino todo lo contrario, representó el eje mismo de su pensamiento, a tal punto que podríamos decir que fue algo que le interesó toda su vida. De modo que, la finalidad de esta investigación no es otra que buscar ofrecer una introducción o guía de estudio que aproxime al estudiante a algunos de los problemas y tesis más importantes que este interesante pensador sostuvo.

A modo de problema se ha dicho que dicha teoría del tiempo sostenida por Bergson fue foco de crítica del lógico y filósofo Bertrand Russell, que como hemos dicho, lo que principalmente criticó de Bergson fue la manera poco lógica, vaga e incluso imaginativa de plantear sus hipótesis sobre el tiempo.

A modo de hipótesis, afirmamos que hay buenas razones para creer que su teoría del tiempo es coherente. Esto en un sentido empírico-pragmático, todo lo cual implica un cambio radical de la manera tradicional de entender el conocimiento y el ser. Y cuando digo 'tradicional' me refiero a la filosofía occidental tal como la estudiamos aquí en México.

Así pues, con el propósito de cumplir el objetivo de esta investigación, y así defender nuestra hipótesis, se ha propuesto cumplir con tres objetivos específicos. 1. Plantear el problema del tiempo. 2. Explicar y analizar su teoría del tiempo a luz del *Ensayo sobre*

los datos inmediatos de la conciencia. 3. Explicar y analizar su teoría del tiempo a luz de *Materia y memoria.*

I

Primero, la teoría del tiempo de Bergson resulta casi incomprensible si no se tiene antes en cuenta lo que este pensador discute respecto al tiempo. Es por eso por lo que hemos desarrollado la crítica a la 'concepción tradicional del tiempo' (CTT), lo cual nos ha mostrado que ésta no es otra cosa que pensar el tiempo desde las categorías del espacio, es decir, desde categorías de carácter *homogéneo*. Esta manera de pensar el tiempo es connatural a la inteligencia humana, y esto se debe a dos razones, una de carácter lógico y otra psicológico. La primera radica en que cuando pensamos el tiempo o el cambio lo que hacemos es pensarlo bajo los principios lógicos de identidad y de no-contradicción, lo cual nos condiciona a pensar el tiempo en función de un cambio de lugar de 'cosas' o 'entidades' idénticas a sí mismas. De ahí que, lo que interesa a la mente ya no es el cambio *per se*, sino la entidad que *permanece* en el cambio. La segunda radica en un efecto retrospectivo natural de la mente respecto al tiempo, lo cual implica que ésta no pueda no pensar el tiempo como algo dado o un hecho ya concluido.

El problema con esta manera connatural a la razón de pensar el tiempo es que nos presenta a éste como algo compuesto de partes que aparecen como puntos inmóviles y fijos en el espacio. ¡Cómo esperamos reconstruir el movimiento con partes inmóviles! Ni el tiempo ni el movimiento se pueden reconstruir con inmovilidades o puntos que no cambian. De tal manera que las características propiamente temporales como la *heterogeneidad* y lo *cualitativo* la razón las oculta o enmascara, pues así le es mucho más práctico y fácil intervenir en el espacio que le circunda. Todo lo cual ha devenido en la manera tradicional (al menos desde los griegos) de hacer metafísica: me refiero a esa búsqueda de los primeros principios que den soporte al conjunto de la realidad. Con lo cual se ha relegado al tiempo a un segundo orden, pues para la razón el tiempo presenta contradicciones y sin sentidos que impiden su avance hacia la verdad, cuyo fundamento debe ser inmóvil, fijo y eterno.

Asimismo, se ha elaborado un breve esbozo de la concepción kantiana del tiempo que sostiene en su *Crítica de la razón pura*. Resaltando su función en la empresa kantiana de fundamentar trascendentalmente el conocimiento. Esto nos ha permitido

tener un ejemplo moderno de la CTT y, al mismo tiempo, tener un punto de contraste teórico que ha servido para dimensionar la teoría bergsoniana del tiempo. La oposición radica en que el tiempo kantiano tiene un sentido *homogéneo*, principalmente por su carácter *trascendental*, mientras que el tiempo para Bergson tiene un sentido puramente *heterogéneo*, eficaz e inmanente.

Por último, en el tercer apartado del primer capítulo se ha ofrecido una explicación de lo que Bergson entiende por el método de la intuición. Este procedimiento metodológico nos ha mostrado una alternativa para concebir el tiempo. Este método de la intuición contiene tres reglas. La primera consiste en dirigir la prueba de lo verdadero y de lo falso hacia los problemas mismos. Y como regla complementaria: dar cuenta de los ‘falsos problemas.’ La segunda radica en encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real. La tercera consiste en plantear los problemas, y de resolverlos, en función del tiempo más que del espacio.

Con estos tres apartados hemos mostrado algunos conocimientos previos que se deben de tener en cuenta para comprender la teoría del tiempo de Bergson. El primer apartado responde a la pregunta ¿qué problema implica pensar el tiempo, y cuáles son sus consecuencias? El segundo apartado responde a la pregunta ¿cuál sería una manera de ejemplificar una teoría basada en una concepción tradicional del tiempo? Mientras que el tercero responde a la pregunta ¿cómo aproximarnos al tiempo si no es a través del uso de la razón?

II

Segundo, al analizar la primera obra de Bergson *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* lo que hemos mostrado es un primer esbozo de lo que se entiende por tiempo o *durée*. En esta obra breve pero condensada Bergson nos ofrece una caracterización de qué entiende por ‘conciencia.’ Su propósito es reconducir a la conciencia a su auténtica inmediatez; lo que busca es desenmascarar los falsos datos inmediatos de la conciencia, señalando su mediatez. Esto al final pretende desvanecer el problema de la libertad afirmando para ello la *durée pure* como dato inmediato de la conciencia.

Para Bergson la conciencia se entiende como la experiencia de una de *multiplicidad* que actúa en dos direcciones diferentes, a saber: una *multiplicidad cuantitativa* y una *multiplicidad cualitativa*. Para dar cuenta de la primera Bergson lleva a cabo una doble aclaración de lo que se entiende por 'número'. Mientras que el rasgo definitorio de la segunda lo extrae de una disputa directa con la psicofísica de su tiempo sobre cómo ésta comprende la sensibilidad. Esta diferencia entre multiplicidades es *de derecho*, porque recordemos que *de hecho* la experiencia es un mixto de ambas, en el que introducimos la sucesión irreversible que sentimos en el espacio simultáneo que entendemos, y viceversa, introducimos las distinciones claras y distintas del espacio, en el cambio continuo e irreversible de nuestros estados internos. Esto no es más que lo que Bergson llama *experiencia concreta*.

Lo importante de toda esta caracterización de la conciencia está en que con esto Bergson revela lo que entiende por *duración* en un primer nivel. Este nivel es netamente psicológico, es decir, para Bergson en un primer momento de su formulación, el tiempo se hace manifiesto solamente en la experiencia temporal de la conciencia, y auténticamente en la *multiplicidad cualitativa*. Siendo así la *multiplicidad cuantitativa* una expresión de *durée impure*, es decir, de tiempo espacializado (tal como Kant concibe el tiempo). No obstante, recordemos que al final de esta primera obra Bergson deja abierta la cuestión que apunta a un segundo nivel de explicación de la noción clave de *duración*, pues Bergson supone que no hay, pues, que decir que las *cosas exteriores duran*, sino más bien que hay en ellas alguna *inexpresable razón* en virtud de la cual no podríamos considerarlas en momentos sucesivos de nuestra duración sin registrar que han cambiado.

III

Tercero, al analizar la segunda obra de Bergson titulada *Materia y memoria* lo que hemos mostrado es que la noción clave de *duración* cobra un sentido más amplio respecto a *D.I.* En este nivel, la *duración* ya no sólo se explica en tanto que experiencia psicológica, sino que Bergson extiende el significado de *duración* a lo que llena el espacio, es decir, a la materia. Esto a la vez lo orilló a refinar su manera de entender la subjetividad, desarrollando para ello una original teoría de la memoria.

Este capítulo se dividió en tres partes, en la primera se explicó la teoría de la materia-percepción; en el segundo se desarrolló la teoría de la memoria; y por último se mencionaron algunas consecuencias de asumir ambas teorías en el campo de la epistemología y la ontología.

Respecto a la teoría de la materia-percepción lo que hay que rescatar es que la *materia* es pensada por Bergson bajo el matiz del tiempo, es decir, utilizando el método de la intuición. La *materia* en cuanto conjunto de imágenes es puro movimiento y cambio entre sus incontables partes y las partes de otras imágenes. Dentro del conjunto inconmensurable del juego dinámico de la materia existen conjuntos de materia que *perciben* y tienen la facultad de *ser afectados*, esto es lo que Bergson identifica como *cuerpos vivos*. Estos últimos se encuentran en una relación recíproca con el conjunto de materia que le circunda en cada situación concreta. Teniendo en cuenta que la relación es recíproca, el cuerpo devuelve lo que recibe de la materia, pero de un modo procesado, ya no de la misma forma. Esto se debe a la estructura orgánica y funcional del cuerpo, el cual dispone de los objetos según sus potencialidades respecto a ellos. Resultando de ello una continua *representación* del cuerpo: un continuo recorte y selección de una serie continua de imágenes que se le presentan en cada caso. De ahí que, por otra parte, los *objetos* presenten una *acción real* y otra *acción virtual* (representación).

Ahora bien, en relación con la teoría de la memoria lo que hay que subrayar es la original comprensión de su función. La memoria se hace manifiesta de dos maneras distintas: una mecánica y otra deliberada. Con la primera *reconocemos* a través del cuerpo y la repetición, con la segunda *reconocemos* a través de la mente y la diferencia. Esta teoría no puede ser comprendida sin su relación con la teoría de la materia-percepción, pues es la materia con lo que continuamente trabaja la memoria. Gracias a la primera experiencia de reconocimiento lo que se establece en el cuerpo son *hábitos*, mientras que con el otro sentido de reconocimiento lo que hacemos es traer a voluntad por breves momentos a nuestra representación imágenes como recuerdos, como cuando nos preguntan qué hicimos ayer.

Ambas teorías en su conjunto implican cambios en la comprensión del conocimiento y del ser. Por una parte, el conocimiento deviene pragmático, esto principalmente por

dos razones. 1. La relación dinámica y recíproca de la materia con el cuerpo vivo, lo cual demanda de éste una acción o reacción continua, es decir, que la percepción implica naturalmente siempre una acción o respuesta del cuerpo (a través del sistema nervioso y cerebral), montando para ello respuestas motoras automáticas o deliberadas. 2. Por su teoría de la memoria que ayuda a flexibilizar, en contraste con Kant, la forma en que nuestra mente sintetiza los objetos materiales. Y esto gracias a esa inversión en la manera de concebir la *durée* como *multiplicidad cualitativa y heterogeneidad* absoluta de elementos que vienen a fundirse unos con otros.

Por otra parte, ambas teorías devienen en una concepción pluralista de la realidad. Digamos que estamos ante la afirmación contundente de que el rasgo esencialmente constitutivo de la realidad es el tiempo, la *durée*, pero una *duración* que se expresa tanto en el movimiento incesante de nuestro espíritu (memoria), pero aún más, se expresa en una inmensa e incalculable multiplicidad de movimientos materiales, unos más rápidos que otros, moviéndose en ritmos, tensiones y distenciones distintas, y siempre volcados hacia la variación. Lo que Bergson enseña con todo esto es que el ser no está dado, sino que continuamente se está creando, diferenciándose, en fin: está aconteciendo.

Bibliografía.

- Barlow, M. (1966). *El pensamiento de Bergson* [María Martínez Peñaloza, trad. 1968]. México.: F.C.E.
- Bergson, H. (1934). *El pensamiento y lo moviente* [Pablo Ires, trad. 2013], Buenos Aires.: Cactus.
- Bergson, H. (1889) *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* [Juan Miguel Palacios, trad. 2006], Salamanca.: Ediciones Sígueme.
- Bergson, H., (1896). *Materia y memoria* [Pablo Ires, trad. 2006], Buenos Aires.: Cactus.
- Cornman, J.W., Pappas, G.S. y Lehrer, K. (1982). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos* [Gabriela Castillo Espejel, Elizabeth Corral Peña y Claudia Martínez Urrea, trad. 1990], México.: UNAM-Instituto de investigaciones filosóficas.
- Deleuze, G. (1966) *El bergsonismo* [Pablo Ires, trad. 2017], Buenos Aires.: Cactus.
- Dopazo G., Antonio, (2018). *Bergson y el problema de la creación*, España.: Pretextos.
- Hartnack, J. (1977). *La teoría del conocimiento de Kant* [Carmen García T. y J. A. Lorente, Trad. 2010], Madrid.: Catedra.
- Horacio González (Ed.). *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Buenos Aires.: Ediciones Colihue.
- José Ezcurdia (2015) “Bergson. La crítica al racionalismo filosófico y la metáfora del cinematógrafo” en *Revista de filosofía y cotidianidad. Vol. 1 No. 1* pp. 52 – 76.
- Kant, I, *Crítica de la razón pura* [Pedro Ribas, trad. 2010], Madrid.: Editorial Gredos.
- Ruiz Stull, M. (2013). *Tiempo y experiencia. Variaciones en torno a Henri Bergson*, Chile.: F.C.E.
- Santander, Rodolfo. “La memoria ante la relación del espíritu con la materia, en Henri Bergson” en *Sobre la memoria. Tópicos del Seminario*, vol. 12, Julio-diciembre 2004, pp. 37-79.