

41

La concepción bergsoniana del tiempo

Un acercamiento a la duración interior

José Luis Solís Ruiz



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MÉXICO, 2002

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: José Luis Solís

Ruiz

FECHA: 19 - NOV - 2002

FIRMA: [Firma manuscrita]

ACQUANT
MENDO IG AJIAE

ESTADO LIBRE ASOCIADO DE QUERÉTARO

**Tesis que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía
Presenta
José Luis Solís Ruiz**

El espíritu humano es de tal índole que sólo comienza a comprender lo nuevo cuando ha procurado referirlo a lo antiguo.

Bergson

¿En qué tiempo están inmersos?
¿En el de la especie, sustraído al curso de las horas que se precipitan del nacimiento a la muerte del individuo?
¿O en el tiempo de las eras geológicas que desplaza los continentes y consolida la costra de las tierras emergidas?
¿O en el lento enfriarse de los rayos del sol?
El pensamiento de un tiempo fuera de nuestra experiencia es insostenible.

Calvino

El adulto siente afinidad con el niño que fue, porque es el mismo y porque (siendo el mismo) sin embargo ya no es el mismo.

De Quincey

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	
Fundamentos del sistema bergsoniano	5
1. La preocupación temporal.	6
2. La idealidad del tiempo y la prefiguración romántica.	10
3. Berkeley y Kant. Perspectivas del bergsonismo.	15
4. Método y metafísica. Presencia de la intuición.	21
CAPÍTULO 2	
La demarcación de la temporalidad	35
1. La confrontación temporal.	36
2. La proximidad del absoluto.	40
3. La evolución subjetiva.	44
4. La perspectiva interior.	47
CAPÍTULO 3	
Tiempo y sujeto. La vinculación concreta	53
1. La intuición filosófica o la vía de conocimiento interior.	54
2. El carácter intelectual.	58
3. La renovación espiritual y la actividad filosófica.	65
4. La naturaleza de la duración.	72
5. La reafirmación espiritual y la integridad temporal.	79
CONSIDERACIONES FINALES	90
BIBLIOGRAFÍA	94

Introducción

La pretensión del actual estudio es analizar la idea que Henri Bergson suscita acerca del tiempo, en tanto duración interior de la persona. Se destaca, en este sentido, su función cognoscente para captar el propio tiempo. La personalidad humana es de tal naturaleza que al margen de la misma no podría entenderse cualquier aspecto que le concierna, incluido el tiempo. Más aún, en el sistema bergsoniano la persona consciente posee una singularidad que la conducirá a identificarse con el entorno del cual forma parte. La relación, entonces, entre individuo y mundo resulta indispensable para entenderlos, o para establecer acaso una mínima aproximación sobre sus determinaciones causales y siempre recíprocas.

Ante los pocos estudios en español que hay sobre la duración bergsoniana, además de lo que normalmente se presenta en diversas historias de la filosofía, nos parece una exigencia personal ofrecer una investigación mayormente completa en torno a la teoría del tiempo de Bergson. Nuestra labor se asemeja a lo que Frédéric Worms señala respecto del tránsito de lo temporal y de su confrontación ante la filosofía bergsoniana:

La radicalidad de este encuentro (con la filosofía aludida) nos prohíbe entonces presuponer cualquier cosa concerniente a la historia de este problema o a la interpretación de esta doctrina, y nos reserva una tarea no menos difícil: comprender cómo una entera filosofía puede fundarse sobre este hecho simple (el tiempo), y probar por el contrario su capacidad de explicar la uniformidad que esta experiencia tiene de modo irreductible.¹

La duración bergsoniana, en tanto percepción interior del paso del tiempo, se halla sustentada en la experiencia más pronta e inmediata. La dificultad de su exposición reside, sin embargo, en que la entera obra bergsoniana constituye una totalidad orgánica, como la llamaría Vladimir Yankélevitch, o una plenitud orgánica, diría Joaquín Xirau. Intentar por lo menos apresar

¹ Worms, Frédéric. "La conception bergsonienne du temps", en *Philosophie*, Les éditions de minuit, num. 54, juin, 1997, p. 73 (la traducción es mía).

esta filosofía de la movilidad y el cambio pareciera empresa difícil. Lo que no es un impedimento para intentar siquiera una aproximación e interpretación, dada la tarea y función del filósofo de aventurar preguntas e ideas, al igual que presentar probables soluciones. Comprender, además, el fundamento de la filosofía de Bergson en este hecho simple —el tiempo que pasa— presenta una dificultad que nos obliga, como a Worms, a comprender de manera expedita el fundamento de una filosofía sobre el propio tiempo.

El pensamiento de Bergson acerca del tiempo se encuentra diseminado en cada uno de sus libros, desde el *Ensayo de los datos inmediatos de la conciencia* hasta *Las dos fuentes de la moral y la religión*, apreciándose una línea continua de reflexión y evolución filosófica. La inicial tarea de presentar la duración reparada en la totalidad de su obra nos condujo a un callejón sin salida: los constantes vericuetos y vías de discusión se multiplicaban y ofrecían un panorama que se extendía de manera interminable. De aquí la necesidad de limitar el campo de estudio, básicamente a los siguientes textos: *Ensayo de los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *Introducción a la metafísica* (1903), *El pensamiento y lo moriente* (1934), y algunos capítulos de *La energía espiritual* (1913).

A partir de estos cuatro libros se puede tener una idea determinada sobre la temporalidad bergsoniana. Además, nos permiten también un acercamiento definido a su metafísica sutil y sugerente. El tratamiento del tiempo aquí presentado se vale indistintamente de tales obras, yendo de un texto al otro sin respetar demasiado el orden cronológico de su publicación. De hecho, el pensamiento bergsoniano posee una sólida estructura interna que permite este avance poco ortodoxo pero igualmente válido.

Nuestro acercamiento al sistema bergsoniano expone la importancia de la persona en tanto posee un nivel de comprensión y aprehensión cognoscitiva que la conduce hacia el terreno de la espiritualidad, de la adquisición interior, subjetiva y por entero cambiante. Propiedad esta última que se torna característica del ser humano en pleno proceso de expresión y manifestación exploratoria. La idea de la temporalidad desde la perspectiva bergsoniana nos lleva, pues, por el largo camino de la experiencia humana para conocerse y reconocerse a sí misma, e igualmente para comprender el entorno y el medio de donde surge y se desarrolla.

Nuestro particular interés consiste en realizar un presentar el concepto de lo real desde la perspectiva bergsoniana, en tanto inseparable de la persona poseedora de conciencia, que piensa, reflexiona y actúa dentro de

su entorno determinado. Distinto a lo que se pudiera suponer, que lo más inmediato es lo más sencillo de percibir, resulta al contrario. Lo más inmediato requiere un completo proceso de redescubrimiento interior que nos revele la sencilla armonía subyacente a todas las cosas. Es tarea personal esta mirada hacia el fondo de nosotros mismos, en tanto capacidad que nos permita atisbar hacia un nivel de realidad más profundo y espiritual.

La estructura del trabajo se divide en tres capítulos. El capítulo primero, "Fundamentos del sistema bergsoniano", ubica la filosofía de Bergson en su desarrollo histórico, en donde se observan las posibles y probables influencias y se presentan, además, algunas concepciones relevantes acerca de la temporalidad. El recuento histórico se torna indispensable sobre todo porque la preocupación de Bergson acerca de la temporalidad surgió al enfrentar la inmovilidad de lo real y la imposibilidad del movimiento que postulaban Parménides y Zenón de Elea. En esta parte nos interesa precisar y situar históricamente el pensamiento bergsoniano, además de resaltar las similitudes con algunos otros autores como Plotino, San Agustín, Berkeley, Novalis o Troxler. La referencia a la filosofía kantiana es obligada en tanto Bergson establece la separación y mínima aceptación de aquélla.

Expuesto lo anterior, el método filosófico bergsoniano puede ser mostrado con mayor amplitud. El método se apoya en la intuición y se presenta como una actividad o un accionar que acostumbra dividir los problemas, esto es, analizarlos para llegar hasta el límite o hasta tener una concreta idea de los mismos, sea mediante su designación como falsos problemas o ya sea mediante su integración en la unidad más indivisa. En este punto queda expuesta la metafísica bergsoniana y su filosofar depurado. Si por metafísica se entiende una teoría acerca de la sustancia del mundo, la metafísica bergsoniana halla soporte en la duración pura.

El segundo capítulo, "La demarcación de la temporalidad", es un breve recuento de la interpretación bergsoniana del tiempo, la cual habría de superar el entrampamiento del propio Bergson ante las exigencias del conocimiento científico. Una atención penetrante a su entorno y al interior de sí mismo lo lleva a percatarse de una serie de divisiones en la naturaleza, lo que a su vez le permite valorar mejor las posiciones antagónicas, para posteriormente poder decidir acerca de la naturaleza de lo real. De aquí, pues, la diferencia entre nociones contrapuestas como cantidad y cualidad,

homogéneo y heterogéneo, extensión y contracción, conocimiento relativo y conocimiento absoluto, espacio y tiempo, inteligencia e intuición.

Aunque en el sistema bergsoniano no sólo hay la distinción sino también la integración. Si bien es cierto que la concepción bergsoniana del tiempo en un inicio parece completamente subjetiva (en tanto existe una conciencia individual que percibe y comprende la naturaleza de lo real), conforme el trabajo se desarrolle y avance, se podrá observar la superación de la mera subjetividad. La distinción tradicional entre sujeto y objeto ya no tiene aquí cabida, y surge por el contrario una enorme semejanza e identificación entre conceptos que no lo son tanto, entre ideas que han dejado de serlo, para constituirse una sola realidad que se torna palpable y evidente.

“Tiempo y sujeto. La vinculación concreta” es el capítulo final, en donde la concepción bergsoniana de la temporalidad es desarrollada. En esta parte queda explícito el nexo entre intuición y duración, consideradas ambas como indisociables y necesarias a la persona. Aquí nos interesa destacar la duración entendida como el sustrato último de las cosas, esto es, como identificación con la realidad última y verdadera.

El análisis sobre la memoria se remite sólo a su relación con la conciencia. Incluir *Materia y memoria*, debido a la complejidad de la obra, nos hubiera conducido a aumentar considerablemente la temática acerca de la memoria y el recuerdo, aunque sólo se consideraron algunas ideas de Gilles Deleuze, cuyo libro, *El bergsonismo*, revisa básicamente *Materia y memoria*, así como *Duración y simultaneidad*.

De igual forma, la noción de inteligencia no incluye lo expresado en *La evolución creadora* respecto de su enlace con el instinto. Sin embargo, nos concretamos a evaluar la perspectiva bergsoniana alrededor de la intuición y a considerar lo sustentado en *La energía espiritual* sobre el impulso intelectual.

La concepción bergsoniana del tiempo se erige, entonces, como una de las más personales y sugerentes filosofías del pensamiento contemporáneo. La reflexión de su enseñanza todavía llega hasta nosotros. Sorprende su perdurabilidad, así como su capacidad de contener un sistema único, abierto y con miras no sólo hacia el pasado sino al futuro en pleno desenvolvimiento. La vinculación del tiempo con la conciencia o la persona exhibe una singular manera de formulación filosófica, de creación metafísica, pero también de exploración interior, en donde la espiritualidad no puede descartarse sino, por el contrario, reafirmarse.

Capítulo 1

Fundamentos del sistema bergsoniano

La preocupación temporal

Bergson mantiene, en *El pensamiento y lo moviente*, que el tiempo real escapa a las matemáticas y a la precisión. Mientras la duración se mide por la trayectoria de un móvil, el tiempo matemático se mide por una línea. El tiempo real no se puede escindir ni ver por separado, pues su esencia consiste en pasar y ninguna de sus partes permanece cuando ya la otra se presenta. Generalmente no se piensa en la duración misma, sino en la medida de ella cuando se habla del tiempo. A pesar de que Bergson reconoce la validez de la ciencia al yuxtaponer espacio y tiempo, esto es, aplicar al tiempo la medida del espacio, piensa sin embargo que esto no es posible en la metafísica. Y la metafísica surge, al menos para Bergson, a partir de las contradicciones del movimiento señaladas por Zenón de Elea. Aunque antes de postular su propio sistema debía de señalar la insuficiencia de la metafísica tradicional ante la problemática surgida a partir del movimiento. En el texto referido, anota:

La metafísica quería superar la experiencia; en realidad sustituía la experiencia movediza y plena, susceptible de una penetración creciente, preñada de revelaciones, por un extracto fijo, desecado, vacío, un sistema de ideas generales abstractas, extraídas de esta misma experiencia o más bien de sus capas más superficiales.²

Considera que esta concepción metafísica predominante no apreciaba el valor de la experiencia en relación con el movimiento o el cambio. En lugar de la interconexión de los momentos de experiencia hay solamente una concepción limitada y por entero abstracta. Bergson presenta un abierto reproche a todos aquellos filósofos que no han tratado de hallar atributos positivos en el tiempo. La preocupación por la temporalidad no es nueva y a lo largo de la historia de la filosofía se han presentado diversas teorías para tratar de capturar la esencia del tiempo, o al menos para comprender su naturaleza. El concepto de tiempo ha tenido una importancia capital que todavía en la actualidad se torna evidente. Desde la antigüedad, con los griegos, el problema del tiempo era ya considerado como tal y se pretendía asignarle una definición que resolviera su aparente inestabilidad. Por ejemplo, de acuerdo con Homero, Hesíodo y Heráclito, el tiempo constituía la esencia misma de las

² Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, La Pléyade, Bs. As., 1972, p. 15.

realidad. Como contraparte, Parménides y Zenón postulan la inmutabilidad de real en contra del cambio y del movimiento, negando la realidad del propio tiempo. Son dos explicaciones contrapuestas que remiten a una definición de la realidad apoyada tanto en el movimiento como en la inmovilidad.

No obstante, y retornando a Bergson, él descubre la duración enfrentado a los argumentos de Zenón sobre el movimiento, a los cuales no reconoce ninguna validez concreta, lo mismo que no reconoce su consecuencia aparentemente inexorable, a saber, la imposibilidad del movimiento. De igual manera, Bergson se coloca en contra de las matemáticas y señala su impotencia para demostrar el movimiento. De hecho, Barlow opina que sus dos tesis de doctorado, *La idea de lugar en Aristóteles* y el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, fueron realizadas como respuesta a las aporías de Zenón.

Los argumentos de Zenón de Elea sobre la imposibilidad del movimiento se han vuelto clásicos, aludiendo a la imposibilidad e irrealidad del movimiento. Sus argumentos, en mayor o menor medida, poseen grandes similitudes unos con otros y pocas variaciones, aunque resultan ilustrativos. Por ejemplo, en el primero se afirma que un móvil debe recorrer la mitad de su trayecto antes de poder llegar al final, y así continuarse hasta el infinito sin alcanzar nunca el término. El segundo, una variante del anterior, sostiene que el más lento en una carrera —la tortuga— no será nunca alcanzado por el más rápido —Aquiles—, porque éste debe siempre alcanzar el punto que ya ha recorrido aquél, de tal manera que el más lento siempre lleva alguna ventaja.³

Bergson opina, por su parte, que cada uno de los pasos de Aquiles constituye un acto simple e indivisible, y después de cierto número de estos actos habrá rebasado a la tortuga. En este sentido, Zenón confunde los actos indivisibles con el espacio homogéneo donde se presentan.⁴

Los juicios de Zenón presentan al tiempo en intervalos, de manera tal que puede dividirse en partes, se puede tomar cada una y olvidarse de las demás o de la totalidad. A pesar de las contradicciones que en ocasiones el movimiento y el tiempo representan, existe para Bergson el movimiento,

³ Respecto al mismo dice Aristóteles: "En cuanto a pensar que quien va adelante no será nunca alcanzado, es falso; en efecto, mientras él va adelante, no es alcanzado; sin embargo, él es alcanzado, por mínimo que se convenga que es una línea finita la que es recorrida" (Voilquin, Jean. *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, p. 106).

⁴ El tercer argumento de Zenón afirma que la flecha, en pleno movimiento, permanece en estado fijo, debido a la suposición de que el tiempo está compuesto de instantes.

negado, en este sentido, por la ciencia, pero atestiguado y verificado por la propia conciencia. Al respecto, Jacques Chevalier menciona que ante la elección entre lo señalado por la ciencia y lo que establecía la propia conciencia hubo de decidirse por esta última, en detrimento de la primera: "Mi conciencia dice verdad; por tanto, la ciencia se equivoca".⁵

¿En qué consistía el error de la ciencia (entendida, en este caso, como una opinión que tiene a la idea de infinito como incontrovertible y que conduce a la abstracción más evidente) y el error de Zenón al querer demostrar la imposibilidad del movimiento? Si Zenón afirmaba con sus razonamientos que el infinito existe y el movimiento resulta imposible, se debía sobre todo a la idea que tenía del tiempo como conformado por instantes separables y divisibles. De inmediato surge la intuición como una expresión consciente que conduce a la verdad y a la reafirmación individual una vez que la comprensión se torna palpable y accesible.

La intuición surgió en ese instante, deslumbradora: si Zenón niega el movimiento, es porque reduce el movimiento verdadero, que es duración, a su trayectoria en el espacio, que es una serie indefinida de detenciones... Entonces, tras el mundo del espacio, de la cantidad, de la materia, que conoce solamente el matemático, tras este mundo, y más alto o más profundo que él, altius, se le descubrió el mundo de la duración, de la cualidad, del espíritu, ese mundo en el que vive nuestra alma, el que ella encuentra cuando alcanza a liberarse de las representaciones espaciales en que nuestra inteligencia trata de encerrarla.⁶

La conclusión bergsoniana se manifiesta en contra de los así llamados sofismas eleáticos y, por ende, en contra de la división que el matemático o el hombre de ciencia de su época pudiera sostener respecto del movimiento. Las miras del filósofo parecen abarcar un horizonte más vasto y apuntan hacia una inmersión en la conciencia que permita descifrar los artificios matemáticos y el vacío juego de la lógica.

Si no se piensa más que en el intervalo y en los puntos que en un número infinito habrá que atravesar, uno por uno, se perderá el deseo de partir, como la flecha de Zenón... Pero si se salva el intervalo, no considerando más que el extremo, y hasta mirando más lejos, se realizará fácilmente un acto simple

⁵ Chevalier, Jacques. *Bergson y el padre Pouget*. Aguilar, Madrid, 1960, p. 30.

⁶ *Ibid.*, pp. 30-31.

y al mismo tiempo se triunfará de la multiplicidad infinita de que esta simplicidad es equivalente.⁷

Bergson reconoce que el movimiento implica ya la inmovilidad, puesto que cada posición por la que pasa el móvil se concibe y percibe como pausa virtual, pero ello no significa que la inmovilidad se presente como algo completamente real, al margen de la propia realidad, inmediatez y simplicidad del movimiento. La distinción entre lo virtual y lo real queda así expresada. La apariencia, lo ilusorio, vano e incluso posible, dista mucho de lo que se presenta como auténtico, dado, inmediato, efectivo y concreto. La mencionada simplicidad ayuda a lograr una mejor apreciación de aquello que puede volverse confuso, complicado o excesivamente elaborado. La operación es una acción única, simple y al parecer irrepitable. El movimiento es, en este sentido, un ejemplo de acción única, simple e irrepitable.

El movimiento indiviso de la flecha triunfa de una sola vez de los mil y mil obstáculos que nuestra percepción, ayudada por el razonamiento de Zenón, cree captar en las inmovilidades de los puntos sucesivos de la línea recorrida.⁸

El movimiento resulta externo al sujeto, pero es el propio individuo quien otorga sentido y significado a este movimiento. El sujeto define así su posición respecto al mismo, donde no puede perderse ya en la infinitud de intervalos que Zenón hubo inaugurado en torno al movimiento. La divisibilidad en el movimiento se presenta como parte de la adaptación que el sujeto realiza con su entorno. Concebir el movimiento como indivisible, dado de una buena y concreta vez, obliga al sujeto a entenderlo como totalidad, como un estado continuo que si llega a detenerse es debido a la incapacidad y limitación del individuo para abarcarlo en su unidad o totalidad.

Pero, si es pues necesario purificar las nociones de duración y de movimiento, sucede lo mismo con la vida psíquica toda entera, a menudo desfigurada por el lenguaje y ciertas presentaciones científicas. Más allá de la multiplicidad numérica de los estados de conciencia netamente delimitados, etiquetados, que

⁷ Bergson, Henri. *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Sudamericana, Bs.As., 1946, p. 91.

⁸ *Ibid.*, p. 259.

nos presentan desarrollándose en una duración homogénea, descubramos a la obra en un 'yo profundo', que es cualidad pura, duración pura, sinfonía de estados de conciencia.⁹

Una vez superados los famosos sofismas eleáticos, el sistema bergsoniano habrá de reafirmarse y asentarse sin demasiados contratiempos. Y aunque Henri Bergson pareciera estar en contra de tomar partido por alguna escuela filosófica en particular, no puede evitar que su sistema se encuentre impregnado de ecos y resonancias que remiten a Platón y a Plotino, a los románticos alemanes, al obispo Berkeley o igualmente a San Agustín.¹⁰

La idealidad del tiempo y la prefiguración romántica

En una posición diferente a la de Zenón de Elea, Platón establece la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, asignando el tiempo al mundo sensible y la intemporalidad al mundo inteligible, para señalar luego que el tiempo es una suerte de imagen móvil de lo inteligible en lo sensible. Vincula estrechamente el tiempo con el alma, pues el comienzo del alma es el comienzo del tiempo. Contrariamente, Aristóteles, como buen físico y hombre asentado en los hechos, relaciona al tiempo con el movimiento, no para definirlo como imagen de la eternidad o como movimiento del alma, sino en tanto cantidad de movimiento de acuerdo con lo anterior y posterior.¹¹

Semejante a la teoría de las ideas del propio Platón (el mundo sensible no es sino producto del mundo inteligible; las ideas son la esencia misma de las cosas), Plotino aceptaba una doctrina de la emanación, la cual supone la transmisión de poderes de lo Uno al *nous* o a la inteligencia pura, lugar donde reside el alma del mundo. Es decir, de lo Uno procede el intelecto, quien a su vez engendra el alma universal. El intelecto también es ente, dado que piensa y es pensado, es sujeto y objeto. La identidad es posible entre

⁹ Barlow, Michel. *El pensamiento de Bergson*, FCE, México, 1968, p. 41.

¹⁰ Incluso la metafísica de la energía luminosa de Robert Grosseteste recuerda tanto a Bergson como a Einstein (Eco, Umberto. "Elogio de santo Tomás", en *La estrategia de la ilusión*). La luz es la primera forma corpórea. Al unirse con la materia forma una sustancia simple, sin dimensiones, aunque por la propiedad que tiene de difundirse a sí misma, la luz puede lograr la tridimensionalidad. Abarca el mundo espiritual y constituye el principio del movimiento. (Véase Copleston, Frederick. *A history of philosophy*, vol. II, Image books, New York, 1962, pp. 258-261).

¹¹ Más tarde Descartes dirá que el tiempo existe separado del movimiento y que en tanto duración no debe separarse de las cosas.

intelecto (sujeto) e inteligibles (objetos). De igual forma, lo diverso permanece idéntico, el movimiento en reposo. Todo radica en el intelecto, es decir, en sí mismo, incluso la verdad. Plotino completa la máxima socrática del "conócete a ti mismo" al decir: "Quien se conoce a sí mismo como objeto pero no como sujeto... no se conocerá a sí mismo por completo".¹²

El alma es verbo y acto del intelecto, tal como lo es el intelecto de lo Uno. La naturaleza del alma es intelectiva y sensitiva, pues requiere de lo corpóreo para proceder y actuar. En este sentido, produce el cosmos sensible, semejante al cosmos inteligible. De aquí una nueva afirmación con visos claramente idealistas: "El mundo está en el alma, no el alma en el mundo".¹³ La naturaleza mundana y corpórea se ubicará en el alma porque de ahí habrá de proceder. En este sentido, el alma hubo de hacerse temporal, produciendo el tiempo para luego encargar al cuerpo servirlo y existir por completo en el mismo. El alma es el principio ordenador del mundo, es una en sí misma y divisible en los demás cuerpos. El objeto de la vida consiste en escapar del mundo de los sentidos para alcanzar gradualmente, por medio de la meditación intelectual, la purificación y el ejercicio del pensamiento, una intuición del *noús* o intelecto y, finalmente, poder acceder a la unión máxima con lo Uno. Éste es el principio más seguro sugerido por el alma: "Dios está en cada uno de nosotros, de modo que es uno e idéntico en todos".¹⁴

Con Plotino, el alma habrá de crear al mundo y a su vez al tiempo. La materia será la imagen y el fantasma de la extensión y habrá de depender del sujeto, imagen también pero de orden inferior.¹⁵ La condición del conocimiento radicará en la identificación del sujeto con el objeto. La inteligencia, por su parte, habrá de pensar la cosas conforme a la Unidad, fuera del espacio y del tiempo; no discurre ni se halla en movimiento, es acto de acuerdo con la Unidad; es, por tanto, el ser eterno en la unidad o la eternidad. El alma, que es una inteligencia de otra especie, tendrá por esencia el tiempo.

¹² Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Losada, Bs. As., 1942, p. 246.

¹³ *Ibid.*, p. 248.

¹⁴ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵ En el parágrafo X de *Las Enéadas*, "La imposibilidad de la materia", no se explica por qué el sujeto es imagen inferior. Se dice que la materia es incorpórea y sin vida, y en este sentido es el no-ser. El sujeto aprehende a la materia como imagen, en tanto "espejo en el cual los objetos presentan diversas apariencias". El cuerpo, además, se entiende como imagen producida por la imagen del alma.

Los estoicos, a su vez, ligan íntimamente al tiempo con el espíritu o pensamiento, del mismo modo como Platón, Plotino y los neoplatónicos lo unían con el alma. Incluyen al tiempo entre las cuatro especies de incorpóreos, siendo lo expresable, el vacío y el lugar las otras especies. Consideran al tiempo como incorpóreo porque constituye el intervalo entre los movimientos cósmicos. El tiempo, en este sentido, es pensado. Reconocen un constante e interminable inicio y finitud de las cosas, con lo que el eterno retorno o regreso universal de las cosas se hará posible.¹⁶

Para San Agustín el tiempo habrá de formar parte del alma, dado que se tiene la idea del mismo en nosotros aún antes de medirlo en el movimiento de algún cuerpo. El tiempo queda dividido en pasado, presente y futuro, y establece que el pasado y el porvenir sólo se piensan desde el presente, desde la atención de vida del individuo que se sabe en el presente. El pasado se identifica con la memoria y el porvenir con la previsión. El examen de San Agustín se muestra íntimo y perfectamente clarificador, centrándose sobre todo en esta división interior de la temporalidad.

¿Quién podría detenerle y fijarle, para que se detenga un poco y capte por un momento el resplandor de la eternidad, que siempre permanece, y la compare con los tiempos, que nunca permanecen, y vea que es incomparable, y que el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada, sino que todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo el presente; y vea, finalmente, que todo pretérito es empujado por el futuro, y que todo futuro está precedido de un pretérito, y todo lo pretérito y lo futuro es creado, y transcurre por lo que es siempre presente?¹⁷

Sin embargo, la medición del tiempo habrá de darse por el mismo sujeto mediante la memoria, pues sólo aquí puede fijarse y tener la existencia de la cual carece. De aquí resulta que es en el alma donde reside el tiempo. Mientras que la concepción, y con ello la comprensión, del tiempo se presenta en San

¹⁶ Dicen los estoicos que cuando los astros en su movimiento hayan tornado al mismo signo y a la propia longitud y latitud en que se encontraba cada uno al principio, cuando por primera vez se constituyó el universo, en esos cielos de los tiempos se cumple una conflagración y destrucción de los seres; y de nuevo, desde el principio, se retorna al mismo orden cósmico; y de nuevo, moviéndose igualmente los astros, cada suceso acaecido en el cielo precedente, vuelve a cumplirse sin ninguna diferencia... Y este retorno universal se cumplirá no una sola, sino muchas veces; más bien las mismas cosas retomarán al infinito y sin término. (Mondolfo, Rodolfo, *Op. cit.*, p. 126).

¹⁷ San Agustín, "Las Confesiones", en *Obras de San Agustín*, Tomo II, BAC, Madrid, 1946, p. 811.

Agustín a partir del concepto de eternidad, dado que la existencia de Dios es eterna y necesaria, tiene que haber, entonces, un estudio de la no-eternidad, esto es, de la temporalidad que afecta al ser humano. Sin embargo, el punto común entre San Agustín y Bergson consiste en que el tiempo humano no ha de ser de ningún modo conceptualizable sino más bien *sentido, vivido* en su más plena expresión. Ya lo dice Ramón Xirau de modo concreto:

Sn. Agustín, en relación al alma de cada persona, al tiempo-vivencia, el tiempo-sentimiento —¡y en cuántos siglos se adelanta aquí a Bergson!— dice que el pasado está en nosotros, imagen móvil de lo eterno, en la *memoria*, y que somos el presente en nuestra constante *visión* y que el futuro existe en la conciencia bajo la forma de *previsión* (teológicamente, exegéticamente, de la profecía).¹⁸

Por otra parte, el romanticismo alemán anticipó, de manera similar, al bergsonismo. El propio Bergson reconoce esta influencia, aunque lo hace desde su muy peculiar forma de pensar, es decir, como creador de sus predecesores. Refiriéndose al romanticismo, sostiene que retroactivamente crea su propia prefiguración en el pasado (en este caso, respecto del clasicismo) así como la explicación de sí mismo por los antecedentes.

Los signos precursores no son pues a nuestros ojos signos sino porque conocemos ahora el aviso, porque éste ha sido efectuado. Ni el curso ni su dirección, ni por consiguiente su término, estaban dados cuando los hechos se producían: estos hechos no eran aún signos.¹⁹

Lo anterior establece el juego entre el pasado y el presente. En efecto, lo que una vez sucedió en pasado (por ejemplo, el romanticismo) no tenía relevancia (los hechos no eran signos), sino que se halla su vinculación con el suceso presente (por ejemplo, el bergsonismo), una vez que a partir del presente se observa el nexo y se puede uno remitir hacia el momento ocurrido (porque conocemos el aviso).

Novalis es un autor de indudable valor cuya influencia también es notoria en el sistema bergsoniano. Fundaba su experiencia y entero conocimiento en el espíritu. La subjetividad se impone a toda costa para luego alcanzar la conjunción de lo externo con lo interno, la amalgama de

¹⁸ Xirau, Ramón. *El tiempo vivido*, Siglo XXI, México, 1985, p. 18.

¹⁹ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo motiente*, p. 22.

contrarios que encuentra en la experiencia mística su máxima meta. Es suficiente con leer sus *Fragmentos* para que su verdad quede mostrada y se observe dicha influencia:

El espíritu está haciendo, eternamente, una demostración de sí mismo.
 El hombre no vive ni actúa sino en la idea, por el recuerdo de su existencia.
 De un modo o de otro, el mundo es el resultado de un efecto recíproco entre nosotros y la divinidad. Todo cuanto es o nace, nace de un contacto con el espíritu.
 Todo recuerdo es presente. En un medio más puro, todo recuerdo aparecería como una anterior poesía necesaria.
 El hombre empezó por el instinto y ha de terminar por él.
 El tiempo es espacio interior; el espacio, tiempo exterior.
 Espacio y tiempo nacen simultáneamente y son, tal vez, una sola cosa, lo mismo que sujeto y objeto.

El espíritu, la memoria, lo divino, el instinto, tiempo y espacio, sujeto y objeto, son temas que Novalis maneja con suma atención, consciente del significado relevante para quienes indaguen y recorran los caminos de la vida interior.

En el mismo sentido, Troxler, de nombre Ignatz Paul Vitalis, apunta que el puro conocimiento intelectual no aprehende sino lo carente de vida, y no representa sino un conocimiento limitado, dependiente de aquel conocimiento total que se puede llegar a tener de la naturaleza. De esta manera, el pensamiento no correspondería al ser de los objetos sino más bien a su devenir en la naturaleza.

El sistema y el proceso de nuestro pensamiento no es sólo una copia o un reflejo del mundo exterior tal como es, inanimado, en el término de su devenir; puesto que corresponde a la esencia y a la vida del mundo exterior, es un devenir en sí y fuera de sí mismo. Todas las formas y todos los movimientos que están dentro del devenir de las cosas dejan caer sus velos en el conocimiento humano y, de modo inverso, todo lo que se revela en éste se realiza en el mundo. Para Troxler, la naturaleza es un objeto exterior impenetrable sólo para quien no ha llegado a sí mismo, o para quien no ha reconocido en sí mismo al espíritu creador.

Nuevamente con Troxler se muestra la necesaria inmersión en la complejidad de la conciencia humana para lograr la final comprensión, o lo que también se conoce como el entendimiento último. Desde su punto de vista, mediante el sueño y la imaginación es posible alcanzar lo que

considera como la auténtica realidad de las cosas, no dada de modo inmediato y que además se halla sustentada en Dios.²⁰

Berkeley y Kant. Perspectivas del bergsonismo

Al margen del romanticismo, aunque no demasiado, Jean Wahl afirma que el idealismo de Berkeley surgió de una meditación sobre el tiempo y sostiene, además, que el filósofo irlandés anticipó con su *Common Place Book* algunas de las ideas bergsonianas. Lo cierto es que entre ambos filósofos existen semejanzas palpables y evidentes. De las reflexiones de Berkeley compatibles con el sistema bergsoniano se encuentra lo siguiente:

El tiempo. Una serie de ideas sucediéndose unas a otras. (4)

La duración no se distingue de la existencia. (5)

¿Por qué el tiempo de sufrimiento es más largo que el tiempo de placer? (7)

Se piensa que el tiempo es infinitamente divisible debido a su medida. (10)

El tiempo, una sensación: por tanto, sólo en la mente. (13)

En mi doctrina cesan todos los absurdos del espacio infinito. (90)²¹

Berkeley especulaba, por ejemplo, que todos los aspectos de las cosas podían ser reducibles a las ideas presentes en la mente ("La existencia misma de las Ideas constituye el alma"). Sostenía que nada era perceptible sino sólo las ideas y que la idea no podía existir sin que se le perciba. La justificación de la existencia la atribuía a Dios. Las verdaderas ideas de los objetos eran causadas en la mente humana por Dios. ("Los hombres creen corrientemente que Dios conoce o percibe todas las cosas porque creen en la existencia de Dios, mientras que yo, en cambio, llego inmediata y necesariamente a la conclusión de la existencia de Dios porque él tiene que percibir todas las cosas sensibles", afirmaba Berkeley un tanto falazmente).

A pesar de que la postura de Berkeley parece ser del todo contraria a la posición bergsoniana, existen las semejanzas que disminuyen tal separación. Más aún, Bergson tiene en alta estima el sistema filosófico de Berkeley, sobre todo por que su filosofía —dice— se asemeja más a un organismo que a un

²⁰ Béguin, Albert. *El alma romántica y el sueño*, FCE, México, 1954, pp. 122-133.

²¹ Berkeley, George. *Comentarios filosóficos*, trad. José Antonio Robles, s/e, p. 3 y ss.

conjunto. En "La intuición filosófica", incluida en la *Introducción a la metafísica*, Bergson realiza un pormenorizado análisis de la filosofía de Berkeley.

Ahí Bergson sostiene que la originalidad de Berkeley es su teoría de la visión, pero reconoce el valor de su filosofía al saber interconectar las cuatro tesis principales que la sustentan: materia es un conjunto de ideas (idealismo); ideas abstractas y generales se reducen a palabras (nominalismo); afirma la realidad de los espíritus y los caracteriza por la voluntad (espiritualismo, voluntarismo); establece la existencia de Dios, fundándose en la consideración de la materia (teísmo). Teorías todas ellas provenientes de sus predecesores (Duns Scoto, Descartes, Hobbes, Malebranche). El resultado, dice Bergson, es un sistema profundo en donde la doctrina aparece de manera orgánica, no como mera agrupación de ideas. Además, la postura de Berkeley significa que la materia es coextensiva a nuestra representación, y no que la materia deja de existir cuando la conciencia ya no existe. Para Berkeley —continúa Bergson— la idea designa una existencia completamente realizada, cuyo ser es idéntico con el parecer, y la cosa nos hace pensar en una realidad que sería a la vez un depósito de posibilidades. Por tal razón Berkeley prefiere llamar a los cuerpos ideas y no cosas.

La posición de Berkeley es sólo un aspecto de la teoría que pone a Dios sobre todas las manifestaciones de la materia. Aquí, espíritu humano, materia y espíritu divino se unen de manera orgánica: si Dios imprime en nosotros percepciones o ideas, quien los recoge es un ser distinto de una idea, es una voluntad, limitada por la voluntad divina. El punto de encuentro de ambas voluntades es la materia. Sin embargo, el alma aún no queda establecida. El alma se presenta como una imagen mediatriz, casi materia en lo que se deja ver, casi espíritu en lo que se deja tocar.

El error de Berkeley —acota Bergson— es considerar el alma tanto parcialmente unida como de manera parcial independiente a Dios, con conciencia de sí misma, semejante a una actividad imperfecta que se reuniría con una actividad más elevada si no mediara algo como la pasividad absoluta (*perípsi*, o el ser percibido). Al pensar así, Berkeley traduce en conceptos su intuición original. Bergson cree que podría revitalizar el sistema berkeleyano al remontar las ideas a la imagen de donde proceden, al simplificar y observar el impulso inicial, que no es sino la intuición misma.²²

Bergson observa cada sistema desde su posición filosófica ya establecida, toma y aprende de los mismos aquello que le interesa y no se sorprende por

²² Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, Ediciones Siglo Veinte, Bs. As., 1973, pp. 101 y ss.

“crear a sus precursores”. Sabe que la rememoración se conserva en la memoria y se vale del interés práctico, el cual toma los recuerdos útiles y no considera aquellos que no le sirven, tal como hace la percepción, en tanto auxiliar de la acción, al aislar sólo lo que le interesa del conjunto de la realidad. Su interés se dirige sobre todo a crear una filosofía única, de mutua y total colaboración.

Jean Wahl expone, por su parte, el desarrollo que la idea de tiempo ha tenido a lo largo del pensamiento filosófico y destaca un enfoque, con Kant, centrado principalmente en la persona.

Si lanzamos una mirada a la historia de las teorías del tiempo, veremos que poco a poco el tiempo deja de ocupar ese segundo plano que ocupaba en el primero. Para Platón, se trataba de salir de la esfera del tiempo; y lo más que le concede a éste es ser una representación móvil, y por eso mismo inferior, de la eternidad. Descartes trata igualmente de salir del tiempo mediante la consideración de las certidumbres instantáneas y de las acciones instantáneas. Por lo demás, el tiempo no se considera un atributo como el espacio, es tan sólo un modo. Sin embargo, hemos visto que ya desde Leibniz el tiempo se torna esencial en la definición de la mónada. Kant limitará la filosofía a la consideración del hombre. Y parece que a medida que la filosofía se limita al hombre el papel del tiempo aumenta en importancia.²³

La filosofía kantiana es uno de los puntos de referencia que tomará Bergson para reafirmar su propio pensamiento. La idea de tiempo adquiriría relevancia, después de su larga trayectoria en la historia de las ideas, acercándose más a la experiencia humana. Sin embargo, la explicación del tiempo dada por Kant no satisface las expectativas de Bergson, en tanto espera un apego fiel a los sentidos y a la experiencia, y no como sucede con Kant, una operación conceptual que carece de vida y concreción.

Desde que los filósofos de la escuela de Elca, criticando la idea de transformación, mostraron o creyeron mostrar la imposibilidad de mantenerse tan cerca de los datos de los sentidos, la filosofía se comprometió en la vía en que ha marchado después, aquella que conduce a un mundo “suprasensible”: en adelante se debían explicar las cosas con puras “ideas”.²⁴

²³ Wahl, Jean. *Tratado de metafísica*, FCE, México, 1960, pp. 213-214.

²⁴ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, p. 107.

Bergson rechaza la posición eleática que sostenía que el movimiento no puede fundarse en lo sensible. Apunta ya su crítica hacia Kant en este sentido, es decir, remitirse únicamente a las ideas en detrimento de lo sensible y de la experiencia.

El problema, desde la perspectiva kantiana, estriba en la dificultad de arribar a lo particular o individual a partir de lo general o universal, dado que el concepto como tal (en tanto representación general o de aquello común a varios objetos) no nos permite acceder a la existencia. Kant mostrará —a manera de inversión copernicana, al desplazar la dirección del pensar filosófico del objeto hacia el sujeto— que a partir de lo particular se puede llegar a los conceptos más generales y abstractos.

Para Kant resulta claro afirmar la realidad empírica tanto del tiempo como del espacio, aunque referidos a la forma de la intuición interna. Los objetos son sólo presencias fenoménicas y no cosas en sí. La intuición kantiana (una representación anterior a todo acto de pensar cualquier otra cosa, y que suele ser la forma en que el espíritu es afectado por su propia actividad) se diferencia de la intuición bergsoniana en que no puede alcanzar lo auténtico y verdadero, aquello que la conciencia percibe como innegable.

Kant reconoce la importancia de nuestra representación de la cosas en la conciencia, además de dotarla de sensibilidad, entendimiento y razón, facultades que le permitirán tener una concreta idea de la realidad. Sin embargo, esta última no podrá ser aprehendida en su verdadera esencia. Por el contrario, para Bergson la intuición pertenece a la conciencia, que es lo más real e inmediato, y que nos ayudará a conocer la duración como tal, la auténtica realidad. Tiempo y espacio no son medidas homogéneas, sino heterogéneas y cualitativas que desembocan en la duración.

Lo que Bergson afirma, frente a Kant, es que el espacio y el tiempo no son “dos representaciones necesarias de magnitudes infinitas *cladus*”, sino que son dos conceptos producidos por un esfuerzo de la inteligencia. Y que lo dado inmediatamente en la conciencia es la percepción de lo extenso como algo cualitativo, y la percepción de la duración como algo asimismo cualitativo.²⁵

En Kant espacio y tiempo se representan como magnitudes infinitas, únicas e indiferenciadas, lo que para Bergson sería un medio homogéneo y

²⁵ Nicol, Eduardo, “La marcha hacia lo concreto”, en *Homraje a Bergson*, UNAM, México, 1941, pp. 66-67.

cuantitativo. Todo aquello que puede ser conocido (lo fenoménico) se reduce a estas formas a priori, aunque más allá de este plano no es posible conocer cualquier otra cosa (lo nouménico o los objetos concebidos por el entendimiento). Kant establece dos planos de conocimiento y renuncia a conocer el plano esencial y profundo. La reconversión de Bergson hacia Kant radica en que no se inmiscuyó en el conocimiento interior de la persona o de las cosas.

Decíase que Kant había establecido que nuestro pensamiento se ejerce sobre una materia esparcida de antemano en el Espacio y en el Tiempo, y preparada así especialmente para el hombre: no podemos apresar la "cosa en sí"; para alcanzarla sería necesaria una facultad intuitiva que no poseemos. Por el contrario, resultaba de nuestro análisis que por lo menos una parte de la realidad, nuestra persona, puede ser asida en su pureza natural.²⁶

Kant sostiene que todo lo que puede ser conocido de las cosas es la manera en que aparecen a la experiencia, y subraya la imposibilidad de conocerlas sustancialmente en sí mismas. Afirma que los principios fundamentales de la ciencia se hallan en la construcción de la mente más que en la posibilidad de ser derivados del mundo externo. Bergson, por su parte, señala que es posible conocer esencialmente a las cosas y, por consiguiente, a la realidad en que se encuentran. Observa a la ciencia con recelo, en tanto le parece restringida e incapaz de conducir al reconocimiento íntimo de la persona.

La perspectiva bergsoniana sugiere que la filosofía kantiana se encuentra atrapada en su propia sistematización, en esta fijación de relaciones o condiciones espacio-temporales que posibilitan el conocimiento, así éste sea limitado.

Eduardo Nicol apunta, a su vez, que el pensamiento kantiano habría de ser superado por las filosofías de Bergson y Husserl, quienes desarrollaron sistemas que allanaron las limitaciones impuestas por la filosofía kantiana. Bergson hubo de restituirlo cualitativo al dominio del conocimiento y Husserl hubo de reinstaurar, a su vez, la posibilidad de una intuición intelectual.²⁷

Para Bergson, la exigencia de autenticidad y pureza para la filosofía no ha sido del todo cumplida. Piensa que la filosofía no ha logrado hasta el

²⁶ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, p. 25.

²⁷ "Bergson ha acentuado aun los límites de la razón, y no sólo en cuanto a la extensión de su dominio, sino además en el aspecto funcional mismo. Pero ha descubierto otra vía de conocimiento, a la que, en algún modo, podemos llamar mística". Nicol, Eduardo. "La marcha hacia lo concreto", p. 70).

momento establecer sus condiciones de autenticidad y pureza porque no se sustenta en la experiencia inmediata, en la identificación con el objeto mismo y, por el contrario, ignora el cambio y el tiempo en aras de la realidad que resulta de cualquier forma incognoscible. Sustenta que la experiencia es fundamental para el desarrollo de la filosofía o de toda metafísica que aspire a tener el mismo nivel que la ciencia; su crítica a la filosofía, principalmente a la filosofía kantiana, va en este sentido.

Mérito del kantismo ha sido desarrollar en todas sus consecuencias, y presentar bajo la forma más sistemática, una ilusión natural. Pero la ha conservado, y hasta reposa sobre ella. Disipemos la ilusión y restituimos en seguida al espíritu humano, por la ciencia y por la metafísica, el conocimiento de lo absoluto.²⁸

Según Kant —opina Bergson— el razonamiento no permite ir más allá de lo percibido. Kant hubo de establecer, además, que la metafísica, en caso de ser posible, ocurre a partir de un esfuerzo de intuición. El problema —de acuerdo con Bergson— es que Kant, una vez probada la determinación de la metafísica por la intuición, añadirá después que la intuición es limitada. Los metafísicos y Kant —arguye— concluyeron que la contradicción era inherente al cambio al creer que los sentidos y la conciencia apresan directamente el movimiento, dado que los sentidos conducen a una serie de contradicciones. De ahí que la exigencia consistía en salir del cambio y elevarse por encima del tiempo.

Puesto que Zenón de Elea fue el causante de llevar a los filósofos a buscar la realidad coherente y verdadera en lo que no cambia, en la inmutabilidad de las cosas, Kant creyó que los sentidos y la conciencia se ejercen sobre un tiempo verdadero, pero sin capturar la esencia de la realidad. Bergson habrá de puntualizar que hubo una alteración en el concepto inicial del tiempo, o bien que lo tomaron de manera fragmentaria e incompleto.

Pero si pudiésemos establecer que aquello que ha sido considerado como cambio y movimiento por Zenón primero y luego por los metafísicos en general, no es ni cambio ni movimiento, que consideraron cambio lo que no cambia y movimiento lo que no se mueve, que tomaron por una percepción inmediata y completa del movimiento y del cambio una cristalización de esta percepción, una solidificación en vista de la práctica; y si pudiéramos mostrar,

²⁸ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, p. 65.

por otra parte, que aquello que fue tomado por Kant por el tiempo mismo es un tiempo que no fluye ni cambia ni dura; entonces, para sustraerse a contradicciones como aquellas que señaló a Zenón y para desasir nuestro conocimiento diario de la relatividad de que Kant lo creyó afectado, no habría que salir del tiempo (¡ya hemos salido de él!), no habría que desasirse del cambio (¡ya estamos demasiado desprendidos de él!); habría, por el contrario, que volver a asir el cambio y la duración en su movilidad original.²⁹

El tiempo considerado por Kant es homogéneo y sin cambio cualitativo. Como se ha visto, la idea de tiempo de Bergson difiere mucho de la concepción kantiana. Resultan posiciones contrarias y es comprensible la réplica de Bergson. Este último valora el tiempo en tanto duración y en tanto el espacio se halla subsumido al tiempo. El espacio-tiempo como relación hallará un mejor sitio en la ciencia moderna, lo que aquí no se pretende discutir. La argumentación bergsoniana consiste en establecer una concreta definición de los conceptos, en apuntalar la experiencia como parte esencial de nuestra relación con el mundo, y en sostener una simplicidad que facilita en gran medida lo que una filosofía debería ser.

La filosofía de Bergson no acepta ni la conceptualización ni la inteligencia sino, por el contrario, la intuición y lo sensible. Sin embargo, una vez que los elementos contrapuestos entran en conjunción e interrelación, constituyen una franca unidad que difícilmente ha de ser dividida. La aspiración de lo absoluto, la unidad o la totalidad parece ser el impulso que lo lleva a superar cualquier contradicción.

Lo abstracto y lo sensible, lo posible y lo imposible se unifican y confunden en lo real, punto de partida y llegada del pensamiento, de la conciencia, del alma o del completo espíritu. Nada escapa a este movimiento interno iniciado y completado por el mismo sujeto, pero referido en instancia última a una entidad superior y sumamente necesaria. El paso de una visión subjetiva y concentrada hacia un plano genuinamente ontológico proyectaba los recursos suficientes para realizarlo.

Método y metafísica. Presencia de la intuición

²⁹ *Ibid.*, pp. 115-116.

Bergson trata de aprehender una idea que le sirva de motivo incidental, o que represente la razón de su estudio filosófico. En efecto, esta idea no puede surgir de la nada, sino más bien habrá de contar con una serie de antecedentes que la expliquen y sustenten. La preocupación en torno al tiempo parece haber estado siempre presente. En el caso de Bergson, reconoce que hubo de percibir la duración o el tiempo real desde el momento de confrontar el pensamiento de Zenón de Elea, referente a la imposibilidad del movimiento. En esto consiste su primera intuición, la que habrá de defender y postular. La referencia histórica funciona en dos sentidos, por un lado como ubicación del problema y, por otro lado, como explicación del actuar del pensamiento bergsoniano.

La intuición radica en darse cuenta de que el tiempo no consiste en meros instantes o intervalos separados, sino en un constante flujo y unidad que no puede escindirse. Y esta duración descubre lo cualitativo de los estados de conciencia, el acto simple del espíritu, la actividad de un yo profundo que se afirma en la continuidad de lo real. La intuición remite también a una atención de la interioridad humana. Al disipar la supuesta ilusión kantiana de que la sustancialidad de la cosa o de la realidad no puede ser aprehendida, Bergson cree que al menos hay una parte de la realidad de la que no tiene duda, la propia persona y su característica individuación. El conocimiento absoluto es posible gracias a la metafísica que ahora puede ser fundada, mediante la experiencia y la intuición.

La filosofía bergsoniana, en tanto sistema filosófico concreto que conlleva sus propias leyes y postulados internos, representa una de las más originales visiones y acercamientos que se hayan dado en torno al tiempo. Si bien es cierto que anterior a la concepción temporal propuesta por Bergson se habían presentado ya algunas posiciones particulares, el punto extremo al que arriba la teoría bergsoniana merece especial atención, pues surge en un determinado momento de pleno auge y rompimiento científico y racional, donde el desarrollo y logros de la ciencia minimizan o reducen las propuestas y consideraciones de marcada índole filosófica o metafísica.

Bergson estima la noción temporal a partir del sujeto que percibe y conoce. En este sentido, la temporalidad quedaría determinada y expresada en el momento mismo que existe una personalidad crítica y creadora, capaz de interactuar y volver tangible una realidad apenas entrevista. Dentro del pensamiento bergsoniano se suceden una serie de supuestos que le sirven de

apoyo y fundamento, sin los cuales prácticamente no tendría la firmeza para considerarse como tal.

La filosofía bergsoniana supone que es posible conocer la esencia de la realidad mediante el acceso a la duración. Ésta es su idea directriz, la presente y continua innovación en torno a la cuestión temporal que ha encontrado su propio cauce y razón de ser, constituyendo de esta manera la particular expresión de una filosofía que aboga por el constante fluir de las cosas y de todo aquello que conforma al universo. Sin embargo, antes de arribar a esta idea básica, el pensamiento bergsoniano hubo de realizar un largo recorrido, un determinado camino que no es otro sino el método propiamente dicho. Y el método reviste para cualquier filosofía una enorme importancia.

José Gaos valora, en el *Homenaje a Bergson*, el sentido primordial de toda metodología, equiparando el trabajo de Bergson al *Discurso del método* cartesiano, con la diferencia que, mientras Descartes lo refiere a sí mismo, Bergson lo remite a la totalidad de los filósofos, en tanto la filosofía se halla en formación y debe ser una labor colectiva.³⁰ En *La energía espiritual*, Bergson alude al común esfuerzo de la buena voluntad asociada, en donde la filosofía no será ya obra sistemática de un solo pensador. Por el contrario, constantemente se estará haciendo, corrigiendo y retocando, progresando como la ciencia positiva, construida en colaboración. Hay también en este sentido de asociación creadora la conciencia de que el trabajo realizado redundará en un mensaje para quienes después recorran el mismo camino.

Transmitimos a las generaciones futuras lo que nos interesa, lo que nuestra atención considera y aun diseña a la luz de nuestra evolución pasada, pero no aquello que el porvenir habría hecho para ellos interesante por la creación de un interés nuevo, por una dirección nueva impresa en su atención.³¹

Este pasaje parece algo contradictorio al establecer la distinción entre las bondades del pasado y lo conflictivo de la novedad, una vez que la filosofía bergsoniana aboga por la creación y renovación constante. Sin embargo, no hay que olvidar que la filosofía de Bergson está anclada firmemente en el pasado y en la memoria, a semejanza de San Agustín. Gaos lo llama el antihelenismo de Bergson, doctrina que sostiene la creación retroactiva de los posibles, de lo ideal, de las verdades eternas y valores a partir de lo real que se

³⁰ Gaos, José. "Bergson, según su autobiografía filosófica", en *Homenaje a Bergson*, p. 9 y ss.

³¹ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo mecánico*, p. 22.

crea continuamente, con la consiguiente idea de una filosofía asistemática, que renuncia a tener virtualmente en un principio la ciencia universal. ¿Hasta qué punto es aplicable esta asignación al bergsonismo? ¿Es completamente asistemática la filosofía bergsoniana?

Tal es el riesgo que a veces entraña el acercamiento al sistema bergsoniano, es decir, tener una interpretación equivocada del mismo. Ciertamente, Bergson habla de una creación retroactiva, pero no de lo posible, ideal y verdadero, sino más bien de los precursores, a partir de un presente que en cuanto se da, mirando hacia atrás, inmediatamente encuentra los signos que ya lo prefiguraban. Hay una creación retroactiva de lo propiamente real, de lo dado, quizá aún no identificado, pero poseedor ya de un valor determinado, que posteriormente habrá de mostrarse. Bergson afirma también que nuestra lógica común es una lógica de retrospectión, la que transporta al pasado, como posibilidades o virtualidades, la realidad actual, puesto que lo actualmente compuesto ha de haber existido desde siempre.

Esta lógica no admite el paso de lo simple a lo compuesto, ni que algo surja o sea creado, ni que el tiempo sea eficaz; no observa lo nuevo sino sólo la recomposición de lo antiguo; tampoco acepta la existencia de los elementos como posibilidades, sino a partir de su realidad, pues la posibilidad de una cosa es un espejismo, en el indefinido pasado, de la realidad una vez aparecida. La multiplicidad se resuelve en un número definido de unidades, sin tener cabida una multiplicidad indistinta, indivisible, intensiva o cualitativa que comprendería un número indefinidamente creciente de elementos, conforme se presentaran nuevos puntos de vista desde donde observarlos. Bergson está en contra de este tipo de lógica, la cual no obstante se vería ampliada y enriquecida al introducir la duración.

No hay, pues, el antihelenismo mencionado por Gaos, ni tampoco existe la identificación con filosofías asistemáticas. Ciertamente que Gaos también reconoce un helenismo no expresado en la obra de Bergson. La confusión parece presentarse una vez que se identifica al helenismo como una afirmación y primacía del ser, mientras que el antihelenismo se iguala con el temporalismo, creacionismo o movilismo del ser. En este sentido, resulta fácil decir que la filosofía de Bergson remite a la movilidad del ser y, por ende, al antihelenismo mencionado.

La filosofía bergsoniana es más compleja. Desde el momento mismo que la filosofía de Bergson establece un método propio, con una dirección y argumentación definidas, instituye una sistematización característica y clara. El

método bergsoniano queda plenamente identificado con la intuición y su principio metódico consiste en estudiar uno tras otro cada problema de un área cualquiera de la filosofía (por ejemplo, el ser, la nada, lo posible, etcétera), hasta quedar satisfecho con la resolución del mismo.

Bergson siguió en su filosofía un método que él mismo expone con la claridad y sencillez que acostumbra. Este método consiste en ocuparse de un problema, un solo problema limitado y analizarlo hasta sacar todas las consecuencias que de él se derivan. Llama Bergson a este método el método de las *líneas de hechos*. Todos los libros de Bergson comienzan con un problema aparentemente muy especializado y terminan por tratar cuestiones fundamentales de la vida y el pensamiento.³²

Este método de las líneas de hechos es posible apreciarlo de manera ejemplar en *La energía espiritual*. Ahí, en “La conciencia y la vida”, expresa que cuando se trata el problema del origen, naturaleza y destino del hombre, se llega a especular acerca de la existencia en general, de lo posible y lo real, del tiempo y del espacio, de la espiritualidad y la materialidad, hasta llegar a la conciencia y la vida, en donde el filósofo o el metafísico quisiera penetrar la esencia. Bergson considera en este punto que el filósofo puede arribar a un método bastante complejo y extraño, incluso a una teoría o doctrina demasiado general, abstracta y rígida. Pero —dice— nada es más fácil que razonar geoméricamente sobre ideas abstractas, y la doctrina se apoya sobre una idea esquemática y rigurosa, en lugar de seguir los contornos móviles y sinuosos de la realidad. En este sentido, Bergson aboga por una filosofía más modesta, que no revele principios únicos ni que deduzca la solución de los grandes problemas de manera matemática. Así, cree hallar en la experiencia grupos diferentes de hechos, los cuales, sin ofrecer el conocimiento deseado, muestran la dirección para descubrirlo. Y de tener varias direcciones convergerán en un solo punto, que es lo buscado, la verdad o la certeza final.

Por tanto, poseemos en un presente cierto número de líneas de hechos, que no van más lejos de lo necesario, pero que nosotros podemos prolongar hipotéticamente... Cada una, tomada aisladamente, nos conducirá a una conclusión simplemente probable; pero en conjunto, por su convergencia, nos

³² Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM, México, 1957, p. 365.

colocará en presencia de una acumulación de probabilidades que sentiremos, así lo espero, estar en el camino de la certeza.³³

En el caso de Bergson, la metafísica posee un lugar especial, diferente y muy por encima de la ciencia. ¿En qué consiste su labor y cómo se aplica su método de conocimiento? Si bien Bergson afirma que la metafísica nace con Zenón, y su tarea consiste en superar los sofismas establecidos por el "cruel Zenón", la metafísica, en Bergson, habrá de dar la verdadera respuesta a cuestiones de vital importancia dentro de la filosofía. La distingue por completo de la ciencia y asigna a cada disciplina su objeto de conocimiento. A la ciencia le asignará la materia como objeto de estudio, y la metafísica habrá de estudiar el espíritu. De manera similar, la inteligencia y el análisis es característico de la ciencia y la intuición es propio de la metafísica. Tales son las distinciones tajantes que Bergson acostumbra establecer. Su método funciona de este modo, mediante diferenciaciones que más tarde habrá de integrar en una completa unidad, libre de disociaciones y contraposiciones.

Como se vio con anterioridad, para Bergson la metafísica consiste en el medio de poseer una realidad absolutamente, de tener su intuición y aprehenderla fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica. Cosa que no puede hacer la ciencia, la cual tiene como sustento el análisis y la racionalización.

Bergson parte de la idea de que todo lo relativo a la conceptualización de las cosas conlleva cierto margen de error, ¿por qué? Porque los conceptos son meros símbolos que no exigen ningún esfuerzo, dado que sólo expresan una comparación entre el objeto y otros semejantes, por cuya semejanza conducen al error, al creer que por la sola yuxtaposición de conceptos se accede a la totalidad del objeto. El supuesto bergsoniano radica aquí en atribuir a la intuición la única y verdadera forma de conocer el objeto, en tanto los conceptos resultan limitados para efectuar esta función.

En la *Introducción a la metafísica* dice que la generalización y abstracción, característico de la ciencia, no puede simbolizar una propiedad sin hacerla común a una infinidad de cosas, deformando así sus propiedades. De acuerdo con Bergson, los conceptos simples no sólo dividen la unidad concreta del objeto en expresiones simbólicas, sino que también dividen a la filosofía en escuelas distintas. Por el contrario, la investigación metafísica adopta los mismos contornos del objeto, al adentrarse en el mismo y coincidir con sus

³³ Bergson, Henri. *L'énergie spirituelle*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1930, p. 4. (La traducción es mía).

propiedades. Es necesario para la metafísica, pues, trascender los conceptos para llegar a la intuición. Bergson reconoce, no obstante, el uso y manejo de los conceptos en su argumentación y reflexión filosófica. Espera, más bien, superar los conceptos rígidos y ya hechos, y crear otros distintos, esto es, representaciones flexibles y móviles, fluidas, dispuestas a moldearse sobre las huidizas formas de la intuición.

La duración es representada directamente por la intuición, es sugerida indirectamente por imágenes y no puede ser contenida por la representación conceptual. Esta idea de duración ya había sido planteada con anterioridad. Así, por ejemplo, el análisis presentado acerca del movimiento, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, se plantea inicialmente como lo que es, un hecho de conciencia, es decir, como un acto donde el sujeto consciente dura y tiene conciencia de su propia duración. Aquí, sin embargo, se confunde la duración con la experiencia psicológica. Aunque se trasciende este plano cuando Bergson toma necesaria la participación de las cosas o de la materia en la propia duración, pues el movimiento afecta por igual tanto a las cosas como a la conciencia.

Bergson nos dice que el universo dura. Y este paso de la conciencia-duración al universo-duración ha sido comparado al paso cartesiano del *cogito* al argumento ontológico. Podríamos decir, resumiendo a Bergson, que mi duración revela la duración del universo y que si yo duro es porque el universo dura.³⁴

La conciencia, entonces, parece expandir sus contornos en todas direcciones, sin que haya un límite claro, excepto el impuesto por ella misma, para así establecer las condiciones de posibilidad de la duración. La presencia del sujeto resulta destacable, pues a partir de la experiencia primordial que logra tener de la realidad es capaz de formular la posterior teoría epistemológica, la que poco a poco habrá de adquirir un marcado carácter ontológico. La división inicial del sujeto confrontado al mundo, al objeto en cuanto tal, deviene una profunda introyección que borra cualquier frontera, pues el objeto de estudio pierde esta característica de conocimiento primario para tomarse integración y mezcla, unidad inconfundible donde sujeto y objeto (como sucede con espacio y tiempo) forman una totalidad concreta. Deleuze no puede evitar observar este hecho y lo confirma sin ambages.

³⁴ Xirau, Ramón. *Op. cit.*, p. 372.

Desde el principio al fin de su obra Bergson ha evolucionado de una determinada forma. Los dos puntos principales de su evolución son los siguientes: la duración le pareció cada vez menos reductible a una experiencia psicológica, para convertirse en la esencia variable de las cosas y aportar el tema de una ontología compleja. Pero por otra parte, al mismo tiempo, el espacio le parecía cada vez menos reductible a una ficción que nos separase de esa realidad psicológica, para estar también fundado en el ser y expresar una de sus dos vertientes, una de sus dos direcciones. El absoluto, dirá Bergson, tiene dos lados: el espíritu penetrado por la metafísica, la materia conocida por la ciencia.³⁵

La confluencia de contrarios suscita, por ende, una posición tan similar a doctrinas donde cierto monismo parece prevalecer, esto es, filosofías que consideran a la sustancia de las cosas compuesta de espiritualidad, donde la materia viene a constituir sólo una de sus propiedades.³⁶ Aunque posee diferencias respecto del monismo neutral, en donde la sustancia primera no se compone ni por el espíritu ni por la materia, sino se establece a partir de elementos primitivos que conforman al mundo de la experiencia. Lo relevante, sin embargo, es esta apreciación de la filosofía que aspira a mayores logros, a tener un alcance mucho más amplio del que había inicialmente. Una vez que la duración no se limita a la experiencia psicológica, y abarca a los objetos en su totalidad, queda abierto el camino para una filosofía más completa y total.

Si hay cualidades en las cosas no menos que en la conciencia, si hay un movimiento de cualidades fuera de mí, es preciso que las cosas duren a su manera. Es preciso que la duración psicológica sea solamente un caso bien determinado, una apertura a una duración ontológica. Es preciso que la ontología sea posible.³⁷

Y al ser posible la ontología, el espacio deja de ser una forma externa para integrarse al absoluto representado por la duración. De acuerdo con el propio Deleuze, al haber la confusión entre espacio y tiempo o la asimilación de uno

³⁵ Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987, p. 33.

³⁶ Algunos filósofos monistas sostienen que la sustancia última del mundo es exclusivamente el espíritu, y que la materia es sólo una de sus propiedades. Otros sostienen que es la materia, y el espíritu constituye sólo una de sus propiedades. (Trejo, Wofnilfo. *Ensayos epistemológicos*, UNAM, México, 1976, p. 201).

³⁷ Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 45.

en el otro, parece natural que el sistema de Bergson identifique el absoluto con la duración.

Para pasar de la intelección a la visión, de lo relativo a lo absoluto, no es posible salir del tiempo (ya hemos salido de él); es preciso, por el contrario, volver a situarse en la duración y recobrar la realidad en la movilidad, que es su esencia.³⁸

Se trata de establecer la unidad del mundo, de las cosas, como el resultado o término de una búsqueda, y no al principio, como si aún no existiera. Y esta unidad sólo puede lograrse valiéndose de la experiencia, esto es, de asumir los datos inmediatos que ofrecen los sentidos, como percepción inmediata y aprendizaje de esa percepción. Hay, pues, la certidumbre de que se parte de lo existente, de una realidad concreta que viene a ser el propio tiempo o la duración. La búsqueda, que no es sino una especie de revelación, ocurre a partir del conocimiento interior, de la propia interiorización que el sujeto es capaz de realizar.

Poco a poco, y a medida que el estado emocional pierda su violencia para ganar en profundidad, las sensaciones periféricas cederán el lugar a movimientos internos: y ya no serán nuestros movimientos exteriores, sino nuestras ideas, nuestros recuerdos, nuestros estados de conciencia en general los que se orientarán, en mayor o menor número, en una dirección determinada.³⁹

En esto consiste el esfuerzo bergsoniano, en una tendencia que no es sino la recién expresada duración, totalidad que fundamenta el movimiento y lo cambiante, el origen de la acción y el impulso de la vida. Así, el pensamiento bergsoniano logra asumir su condición de una filosofía fincada en el movimiento y lo renovado.

(El movimiento) hace que la duración, al cambiar de naturaleza, se divida en los objetos, y que los objetos, al profundizarse, al perder sus contornos, se reúnan en la duración... Por el movimiento, el todo se divide en los objetos, y los objetos se reúnen en el todo: y, entre ambos justamente, *todo cambia*.⁴⁰

³⁸ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, p. 30.

³⁹ Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1959, p. 70.

⁴⁰ Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento*, Paidós, España, 1984, p. 26.

La totalidad se presenta, entonces, no como algo cerrado o acabado sino abierto, lo que continuamente se renueva y crea. La conciencia, al igual que los objetos, se halla inmersa en esta totalidad caracterizada por la duración. Sin embargo, aunque la conciencia se encuentra determinada por la duración, ésta no se muestra como tal si la conciencia no la percibe y le da algún sentido. Al no ser ya observado o percibido el objeto, Bergson supone que retorna a la realidad única representada por la duración, aquella que abarca todas las cosas. Al ser percibido, el objeto es arrancado de su realidad única y pasa a formar parte de la realidad del sujeto. La pretensión de la filosofía bergsoniana consiste en establecer un verdadero sistema en donde la duración tiene el rol principal, elemento de cohesión y desarrollo en el que aparentemente todo ya está dado y en donde la determinación del sujeto consciente se haya igualmente prefijada.

El filósofo está forzado a comprobar que los estados de nuestro mundo material son contemporáneos de la historia de nuestra conciencia. Como ésta dura, es preciso que aquellos se ligen de algún modo a la duración real.⁴¹

La materialidad de las cosas o del mundo será determinada por la propia conciencia, la cual posee indudablemente características que tienen que ver con la duración y, por consiguiente, nada podría escapar a esta imponderable realidad última.

Este carácter de unicidad es lo que lleva a Bachelard, en su libro *La intuición del instante*, a confrontar la duración bergsoniana con la filosofía del instante de Roupnel, resaltando esta última desde su comparación con la teoría del tiempo expresada por Bergson. Bachelard cree poder elaborar la duración a partir de instantes sin duración, y demostrar el consiguiente carácter indirecto y mediato de la duración. Ahí expresa su desilusión al considerar a la duración bergsoniana como un mero postulado, y no como un concepto más concreto y casi axiomático, que pueda deducirse.

Cabría preguntar a Bachelard el porqué de la decepción, de la sensación de desamparo ante lo que se creía indudable y cierto. Posiblemente la duración bergsoniana no deja de ser un postulado, más que la efectiva realidad. Pero ¿importa que sea un postulado o la realidad? ¿acaso el valor de la duración no queda establecido por el sujeto que percibe y conoce, que cree en la duración

⁴¹ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, pp. 17-18.

como la constitución última? y de ser así, se puede esperar una demostración fehaciente de este hecho? La filosofía no es una ciencia como la física o la matemática. Si hay una metafísica en el pensamiento bergsoniano, y así lo creemos, no es la única, como lo exhibe la historia de las ideas. Que esta metafísica sea convincente o no, que sea concluyente, sólida, congruente con su aparato conceptual, es algo que depende únicamente del pensamiento de donde surge, el cual, por supuesto, no puede evitar el hecho de ser falible. Es una respuesta, amplia o reducida, fundamentada o con poco sustento argumentativo, pero finalmente no deja de ser una respuesta válida y con un sentido definido.

Respecto al carácter indirecto y mediato de la duración, Eduardo Nicol opina sobre “el vigoroso esfuerzo de análisis” que exige la duración. Éste sentido mediato de la duración no escapa tampoco a Bergson. En una carta a Harald Høffding le reitera que la intuición de la duración sigue siendo el centro mismo de su doctrina. La representación de una multiplicidad recíproca (diferente de la multiplicidad numérica), la representación de una duración heterogénea, cualitativa y creadora, —opina Bergson— no es fácil de aprehender, dado que exige un gran esfuerzo para el espíritu superar sus esquemas conceptuales preestablecidos. Lo inmediato —entendido como la intuición en el sentido bergsoniano, de identificación con el objeto sin que medie concepto alguno— no es fácil de percibir. ¿Por qué? Porque se requiere profundizar en la propia persona y hacerlo implica un esfuerzo propio de auscultación y revisión o reflexión interior. Pero —dice Bergson— “una vez que se obtiene esta representación y se la posee bajo su forma simple (lo que no debe confundirse con una recomposición de conceptos), está uno obligado a deponer su punto de vista sobre la realidad”.⁴²

Aunque Maritain opina que no hay una metafísica en Bergson, sino más bien una filosofía de la moral y de la religión, reconoce que aquélla existe implícitamente. Para Maritain la experiencia bergsoniana de la duración desemboca en la noción de tiempo como sustituto del ser, del tiempo como constituyente de la realidad y objeto específico de la metafísica. Ante esto, es claro que una metafísica ha sido así establecida, formulada y sostenida, en tanto se afirma la constitución de la realidad a partir del tiempo.

La metafísica bergsoniana se lleva a cabo por un esfuerzo intuitivo a través del cual se coloca uno en la duración, y se percibe tanto su unidad

⁴² Maritain, Jacques. *De Bergson a Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale*. Paul Hartmann Éditeur, Paris, 1947, p. 18. (La traducción es mía).

como su multiplicidad, lo que no es posible lograr mediante conceptos. "En este sentido es posible un conocimiento interior, absoluto, de la duración del yo por el yo mismo".⁴³

Bergson se muestra en contra de definir y recomponer la persona sólo mediante símbolos, estados psicológicos o puntos de vista parciales, propio más bien del análisis que de la intuición, de la ciencia que de la metafísica. Tanto empiristas como racionalistas cometen esta falta, esto es, querer alcanzar una intuición mediante el análisis, y en donde unos apuestan por la multiplicidad de los estados psicológicos (empiristas) y los otros afirman la unidad de la persona (racionalistas). Bergson cree que el pensar por medio de conceptos conlleva a una filosofía errónea y equivocada. El filosofar consiste en colocarse en el objeto mismo por un esfuerzo de intuición. Pero para entender la intuición se requiere comprender la duración. El círculo queda cerrado. Una conlleva a la otra y viceversa. Y la duración no es sino la continuación de un estado psicológico en donde se agrega el recuerdo de los momentos pasados al sentimiento presente.

Dice Bergson que si la metafísica procede por intuición, cuyo objeto es la movilidad de la duración, la cual es esencialmente psicológica, se podría arribar a la mera contemplación del filósofo en sí mismo. Pero aceptar esto último conduciría a desconocer la naturaleza singular de la duración, el carácter básicamente activo de la intuición metafísica y el método utilizado, que sobrepasa al idealismo y al realismo. El intento de Bergson consiste en superar las limitaciones que lo psicológico pudiera imponer. Valora, entonces, el carácter de la duración, apegada por entero a la naturaleza intuitiva del sujeto y concentrada en la formulación de una metafísica propia.

Bergson cree que si la metafísica consiste en un arreglo de ideas preexistentes, como sostenía Kant, si es algo distinto de la constante dilatación del espíritu, esto es, el esfuerzo renovado por trascender las ideas actuales y la lógica, la metafísica, en este sentido, se torna completamente artificial. Además, si la ciencia es producto del análisis o de la representación conceptual, y si la experiencia sólo verifica ideas claras, y en lugar de partir de intuiciones simples pretende constituir una inmensa obra matemática, un sistema único de relaciones que aprese la totalidad de lo real en algo preestablecido, entonces se vuelve un conocimiento relativo únicamente al propio entendimiento. Se concluye entonces que es el entendimiento quien determina a la experiencia, lo cual resulta del todo inaceptable para Bergson, al

⁴³ Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, p. 32.

no creer válido el postulado de que el pensamiento sea capaz de verter toda experiencia posible en moldes establecidos de antemano.

La ciencia moderna no es una ni simple. Estriba, lo admito sin reticencias, en ideas que concluimos por hallar claras: pero esas ideas, cuando son profundas, se han aclarado progresivamente por el uso que se ha hecho de ellas... Las ideas profundas y fecundas son otras tantas tomas de contacto con corrientes de realidad que no convergen necesariamente en un mismo punto.⁴⁴

Bergson se sitúa, como siempre lo ha hecho, en la movilidad más inmediata, aceptando la importancia del entendimiento en su relación con la experiencia, pero sin supeditar esta última al mismo, por el contrario, revalorando esta experiencia que es una con la vida, y es esta vida, por supuesto, la que habrá de conformar y caracterizar al entendimiento.

La función del filósofo no radica —dice— en elevarse por encima de la ciencia en la generalización de los mismos hechos. Bergson vuelve su atención hacia la propia experiencia, a la cual caracteriza como hechos que se juxtaponen entre sí, casi repitiéndose o midiéndose en el sentido de la multiplicidad y la espacialidad. Además de que es una forma de penetración recíproca que es pura duración, refractaria a la ley y a determinada medida. En ambos sentidos, la experiencia habrá de significar conciencia. Primero, la conciencia se expande hacia fuera y se exterioriza conforme percibe con la experiencia cosas exteriores unas a otras. Segundo, la conciencia se recobra y profundiza al tener su propia experiencia. De este modo, la conciencia no se añade a la materia como simple accidente, por el contrario, materia y vida se hallan en nosotros. Sentimos en nosotros —anota Bergson— las fuerzas que obran en la totalidad de las cosas.

La idea que logra aplicar exactamente a los hechos y a las leyes esa dispersión de sí misma, no ha sido obtenida por una unificación de la experiencia exterior; pues el filósofo no ha llegado a la unidad, ha partido de ella.⁴⁵

Así termina por cumplirse el círculo explicativo bergsoniano. La unidad o la totalidad de las cosas existe de antemano, no clarificada posiblemente, pero revelada una vez que se parte de la experiencia y se logra la completa

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 134.

interioridad, la profunda inmersión en la conciencia que permite descubrir, por la intuición, la realidad subyacente de las cosas.

La conclusión parece ser entonces inevitable. De un problema de conocimiento, es decir, del planteamiento de lo que podemos conocer (tal y como aparece en el *Ensayo de los datos inmediatos de la conciencia*), se llega al sustento no sólo de este mismo conocimiento, sino se arriba también al fundamento de la entera realidad, a una compleja metafísica que sirve de punto de partida y comienzo para todo sistema filosófico que intente entender, comprender siquiera, las estrechas conexiones de lo real en su dimensión más clara y profunda.

El desenvolvimiento de la intuición descubierta, esto es, la percepción del tiempo real o de la duración, habrá de ser establecido por el método de trabajo. Una vez que finca la intuición en el conocimiento de la realidad mediante la duración, presenta su método de separación de problemas y de seguimiento de determinadas líneas de hechos. Este método lo conducirá a postular una metafísica fundada en el espíritu y en la intuición, distinta de la ciencia, abocada esta última a la materia, la inteligencia y el análisis. Ciertamente que Bergson no desdeña el análisis y la inteligencia, puesto que hace uso de tales conceptos. Más bien señala las dificultades que acarrearán tales nociones en cuanto no permiten apreciar de modo inmediato la duración y la intuición, fundamentales para la creación de la nueva metafísica.

Si únicamente se limita el sujeto a tener conciencia de su propia duración, la experiencia es completamente psicológica. Pero este plano es superado al hacer partícipes a las cosas de la duración. La epistemología apunta hacia una ontología. La relación entre sujeto y mundo se torna más compleja. El resultado es también un amplio conocimiento interior, "del yo por el yo mismo".

Este conocimiento interior tiene que ver con un conocimiento intuitivo de la realidad, sin traducción o representación simbólica, lo que a su vez constituye la metafísica que Bergson pretende instaurar. La intuición deviene el impulso primario que conduce a la unidad, o que ayuda a percibir la unidad de la cual se parte, y en donde la tajante separación de conciencia y realidad ya no puede ser mantenida. Por el contrario, entre ambos se establece una íntima conexión que difícilmente habrá de romperse. Ya no se presentará, entonces, una vinculación de tipo epistemológico, sino que se llegará a una clara explicación de orden metafísico y ontológico.

Capítulo 2

La demarcación de la temporalidad

La confrontación temporal

El pensamiento filosófico de Henri Bergson muestra que la experiencia elemental consciente del tiempo, en tanto flujo del movimiento presente, no sólo es posible sino absolutamente real y verdadera.

La anterior aseveración es el punto de partida de la filosofía bergsoniana. Después de no hallar pleno convencimiento en sistemas como el empirismo inglés, el positivismo o el evolucionismo spenceriano, teorías con las cuales simpatizaba y hasta cierto punto asumía, Bergson hubo de volver la atención hacia el espíritu o la propia interioridad, al parecer diferente de la precisión postulada por la ciencia.

Esta atención centrada en el espíritu se tornará evidente en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, donde hay una marcada preferencia por la simplicidad y sencillez de las cosas, por aceptar los estados de conciencia como reales e inmediatos, al margen de la complejidad que la ciencia, con sus teorías y leyes, pretende edificar. Bergson supone que los estados simples del alma son capaces de definir la intensidad más pura, en tanto sencilla unidad que no exige mayor explicación o concepción.

La sencillez y simplicidad exigen, no obstante, un acercamiento con lo real que permita mostrar lo que es. Más que un sistema sumamente elaborado, la filosofía bergsoniana constituye una fehaciente contraposición a determinados postulados que la ciencia suele asumir, esto es, la rigidez y el encajamiento de lo real en estructuras fijas e inalterables. La sencillez y simplicidad de juicio, entonces, remiten a una concisa manera de entender lo real, sin que esta exigencia conduzca a la predeterminación en esquemas inmóviles y faltos de libertad.

Para Bergson, "la confrontación directa con la realidad"⁴⁶ dio como resultado un clara respuesta a sus inquietudes acerca de aquello que debiera constituirla:

Mientras que yo atacaba al mundo como matemático, como mecanicista — no me atrevo a decir como materialista, porque el materialismo es una metafísica y yo no quería ninguna metafísica—la realidad me resistió: la

⁴⁶ Hablar de una "fenomenología bergsoniana" parecería comprensible, dadas las similitudes entre el bergsonismo y la fenomenología de Husserl.

realidad o, más bien, una realidad, el tiempo, la duración verdadera, que no llegué a reducir.⁴⁷

Bergson rememora su percepción del tiempo después de notar que la evolución postulada por Spencer poseía fisuras, meros fragmentos de lo evolucionado y no la evolución como tal. Se hablaba de cierto cambio y transformación, pero no del auténtico cambio, del cambio en sí mismo. De ahí también que la noción de tiempo le resultara insuficiente, al hallarse infiltrada del espacio. El tiempo se entendía como algo homogéneo, cuantificable, capaz de ser diseccionado, medido y controlado. En este sentido el tiempo —tal como era concebido por el evolucionismo spenceriano, de transformación y cambio impostergables, ajenos a la naturaleza humana— no podía representar el movimiento verdadero y la duración real.⁴⁸

Habitados como estamos —afirma Bergson— a movernos y pensar en el espacio, nuestra conciencia acepta esta ilusión como un hecho efectivo y resulta imposible asumir la duración real en tanto tiempo relacionado con espacio. Del mismo modo, resulta que lo cualitativo no siempre es fácil de percibir, dado que es el entendimiento quien se encarga de traducir las impresiones que el sujeto recibe del mundo; somos nosotros y no los objetos quienes sufren alteración al ser percibidos, puesto que de acuerdo con la intensidad que actúa en ese momento, “sustituimos pues aún la impresión cualitativa que nuestra conciencia recibe por la interpretación cuantitativa que da de ella nuestro entendimiento”.⁴⁹

Desde la perspectiva bergsoniana, lo cualitativo remite a aquellos aspectos o características que expresan la esencia o carácter de cualquier cosa, mientras que lo cuantitativo se refiere a aquello susceptible de medición. El primer concepto tiene relación con las características que permiten apreciar la identidad de una cosa, en tanto el segundo sólo posibilita observar de manera parcial a esta misma cosa, en estado creciente o decreciente, sin que se la posea en su totalidad.

Para Bergson resulta determinante establecer una distinción concreta entre cualidad y cantidad, entre conciencia y entendimiento. Por una parte,

⁴⁷ Barlow, Michel. *Op. cit.*, p. 34.

⁴⁸ “Radical es, pues, la diferencia entre una evolución cuyas fases continuas se interpenetran por una especie de crecimiento interior, y un desarrollo cuyas partes distintas se yuxtaponen”. (Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, p. 17).

⁴⁹ Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 53.

la cualidad habrá de identificarse con la conciencia y por otra parte, la cantidad con el entendimiento. Desde el principio Bergson distingue entre conciencia y entendimiento. La conciencia, en el más puro sentido bergsoniano, es la interiorización del pensamiento. El entendimiento es el propio pensamiento, pero vuelto hacia el exterior, como intermediario y punto de encuentro entre lo interno y lo externo. El juego e interrelación de conceptos comienza a mostrarse de manera paulatina. Intercambio de ideas que comúnmente lleva a malinterpretar este sistema que se mueve entre la dualidad y la unificación irrefrenable.

Además, en la relación entre persona y mundo está presente tanto lo cualitativo como lo cuantitativo, aunque Bergson sostiene que no puede haber contacto entre una y otra propiedad; más bien hay una sustitución de una en otra, pero no la mezcla entre ambas, y en caso de haber la mixtura no será sino una convención, y en tanto convención puede ser superada. La superación quedaría establecida al momento de acceder a la conciencia profunda, a la multiplicidad interna de estados de conciencia que no representa sino una multiplicidad de hechos psíquicos simples.

¿En qué consiste lo cualitativo y por qué esta obvia preferencia en contra de la cantidad y sus características de extensión e infinitud? La simplicidad e inmediatez asumidas por Bergson pueden equipararse con la cualidad, dado que no son susceptibles de una comparación o medición tal como ocurre con lo cuantitativo. Las realidades de orden espiritual —dice Bergson— no pueden superponerse porque no son magnitudes y su naturaleza es esencialmente cualitativa. En los sentimientos, emociones y demás afecciones del espíritu no hay una valoración numérica sino de naturaleza, de estados que cambian más o menos de acuerdo con su intensidad o profundidad.

Se observa la preferencia y la defensa a ultranza de los estados de conciencia, simples pero no tan inmediatos, al exigir la inmersión en la profundidad de la persona, que no es sino la reflexión, introspección o el examen interior.

Barlow sostiene que Bergson descubre distinciones de naturaleza por doquier precisamente donde una mirada superficial observaría meras variaciones cuantitativas. Este hecho simple en apariencia, es decir, el diferenciar características inherentes y sustanciales al sujeto es lo que da a su filosofía el particular sello de distinción y apreciación en torno a los diversos

problemas que trata. La atención queda dirigida hacia el interior, hacia el ser que percibe y toma conciencia de su percepción.

El entendimiento, empero, es el responsable de provocar la confusión, ya sea al comprender el tiempo mediante el espacio o al cuantificar los estados de conciencia. Para acceder a los datos inmediatos de la conciencia —puntualiza Bergson— habría que olvidar las enseñanzas de las ciencias. Justo aquí radica la separación entre su perspectiva y los conceptos fijos y vacíos de la ciencia. Se plantea la reflexión que posibilite el conocimiento de las cualidades inherentes a las cosas, y, por supuesto, de los estados propios de la conciencia.

Asentada la distinción entre la cantidad y la cualidad de la conciencia, se realiza una similar diferenciación entre un tiempo cuantitativo y un tiempo cualitativo. Bergson postula que la sola vía de reconocer la cualidad del tiempo es mediante la intuición, esa captación inmediata de la realidad que unifica todo lo que es extensivo o cuantitativo, donde el número queda representado por una intuición simple del espíritu. ¿Qué tan simple e inmediata puede ser una intuición si para aprehenderla es necesaria una inmersión en la conciencia profunda, en el espíritu reflexivo y señero, que conlleva por lo general un paulatino proceso de revisión y reconocimiento personal? De hecho, tal diferencia es la que intentamos resolver en el presente estudio, dado que en el sistema bergsoniano hay la integración y el acomodo sutil de los elementos contrarios descubiertos por la intuición.

Ubicada su posición respecto a la cualidad, resulta entonces que el tiempo cualitativo será, por supuesto, el tiempo real y verdadero, único e indivisible, incapaz de ser aprehendido por el entendimiento, sólo por la intuición.

La incapacidad del entendimiento para aprehender este tiempo cualitativo es notoria. ¿Por qué considera nuestro entendimiento al espacio como necesario y existente, sin poder percibir por el contrario la auténtica realidad del tiempo? El problema en torno al conocimiento de las cosas queda resuelto por Bergson al diferenciar entre conocimiento relativo y conocimiento absoluto, entre el hallarse fuera del objeto y el integrarse o introducirse en el objeto, esto es, entre ser captado el objeto mediante el entendimiento o mediante la intuición. El conocimiento relativo depende del punto de vista y de los símbolos utilizados para expresar a la cosa. El conocimiento absoluto, por su parte, atribuye al objeto una interioridad o estados de alma, en donde la identidad entre sujeto y objeto es reafirmada.

Cierto es que Bergson establece la separación entre sujeto y objeto, comprensible dada su influencia científicista, aunque en su idea acerca del movimiento y la continuidad se observa la tendencia a integrar lo que en un inicio contenía una distinción:

Entonces, según el objeto sea móvil o inmóvil, según adopte este u otro movimiento, yo no experimentaré la misma cosa. Y lo que experimente no dependerá ni del punto de vista de donde podría examinarlo, puesto que estará dentro del objeto mismo, ni de los símbolos por los que podría traducirlo, puesto que habré renunciado a toda traducción para poseer el original. En suma, el movimiento no será aprehendido desde fuera, y en cierto modo, desde mí, sino desde dentro, en él, en sí. Habré obtenido un absoluto.⁵⁰

La percepción del movimiento cobrará un sentido nuevo al presentarse desde el interior, al ser observado el objeto desde dentro, para lo cual no parece indispensable ningún medio de expresión o simbolización. El problema que se presenta aquí es que el lenguaje resulta insuficiente, y si esto es así, entonces el movimiento del objeto se limita a la sola apreciación del sujeto, pero no como separado, sino idéntico al sujeto, lo que conlleva al absoluto.

Lyotard dice al respecto, en su libro *Moralidades posmodernas*, que el signo escapa tanto a la semiótica como a la fenomenología, aunque surja como un acontecimiento con ocasión de la presentación de un fenómeno sensible y sensato. Es decir, la parte del lenguaje no tiene cabida y se torna insuficiente cuando surge el absoluto, entendido como sublime y que no puede ser presentado.

La proximidad del absoluto

Bergson descarta utilizar un punto de vista postulado de antemano, así como también desecha el uso de símbolos, meros intermediarios en el conocimiento no sólo del objeto, sino también de la propia persona. La esencia del objeto y de la persona se perciben desde el propio interior. Ignorar la tradición filosófica que lo precede es una manera de romper con la misma, pero también significa establecer y crear su propia sistema. Se

⁵⁰ Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, pp. 12-13.

observa la similitud con la fenomenología, en cuanto permite “ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo”, sin considerar los supuestos filosóficos anteriores, yendo directamente al ser de los entes.⁵¹

“Sólo la coincidencia con la persona misma me daría lo absoluto”⁵², afirma Bergson con seguridad. Y cree que alcanzar este absoluto es lograr la perfección, siendo perfecto porque es perfectamente lo que es. La identificación del absoluto remite al infinito, porque al intentar traducirlo — señala— nunca se obtiene el original, sino que sucesivamente se traduce o explica. Sin embargo, desde el interior, el absoluto es simple y sólo puede ser dado mediante la intuición.⁵³

Así expresada la idea podría parecer demasiado sucinta, poco explícita. Su explicación no es tal, esto es, resulta sólo la mera conciencia de poseer un conocimiento determinado —el absoluto, por ejemplo—, y no preocuparse por hacerlo comprensible. ¿Se requiere mayor comprensión al decir que se tiene el conocimiento de uno mismo? ¿Es necesario explicarlo? No, porque al hacerlo nos estaríamos moviendo en el terreno del lenguaje y del entendimiento, de la traducción interminable de una realidad concreta. Y esto es precisamente lo que se pretende evitar. ¿En qué consiste la contrariedad o la contradicción? ¿En hablar de aquello, precisamente, de lo que no se podría hablar, sino más bien sentir, percibir y captar de modo inmediato, sin posibilidad de traducción o expresión lingüística.

Se puede aducir, también, que la definición de absoluto dada por Bergson resulta circular, al hallarse implícita en el nombre (“el absoluto es lograr la perfección, siendo perfecto porque es perfectamente lo que es”). Su existencia se refiere a la perfección y ésta a su vez remite a la existencia. El problema para Bergson no consiste tanto en definir lo absoluto sino en arribar o alcanzar el mismo. El absoluto emite su reflejo sin poder ser atrapado, no al menos por el entendimiento ni por la razón.⁵⁴

El absoluto, además de existente, constituye una totalidad o unidad. Aunque desde el punto de vista bergsoniano la unidad también es suma,

⁵¹ Cfr. parágrafo 7 de *El ser y el tiempo*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.

⁵² Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, p. 14.

⁵³ La intuición queda definida en la *Introducción a la metafísica* como la simpatía por la que nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con aquello que tiene de único e inexpressable.

⁵⁴ Se concibe al absoluto como la última realidad o totalidad, como la suma total de cualquier cosa que existe física, mental y espiritualmente. Es autosuficiente e incondicional, y no es afectado por ninguna influencia externa.

pues abarca la multiplicidad de partes consideradas separadamente. Surge así entonces la idea de valorar al espacio como necesario y existente. Así, el mero hecho de imaginar un número —apunta Bergson— constituye un hábito de contar en el tiempo antes que en el espacio. En el tiempo sólo se puede percibir una sensación simple, no la sucesión que se torna adición o suma, porque

Sin duda es posible... concebir los momentos sucesivos del tiempo independientemente del espacio; pero cuando se añade al instante actual los que les precedían, como ocurre si sumamos unidades, no es con estos mismos instantes con los que se opera, puesto que se han desvanecido para siempre, sino más bien sobre la huella duradera que nos parecen haber dejado en el espacio al atravesarlos.⁵⁵

La objeción bergsoniana a esta manera de entender el tiempo radica en la aparente falta de autenticidad que lo extensivo posee, pues mientras los instantes se suceden tanto en el tiempo como en el espacio, es en el tiempo donde perduran, gracias a la duración interna que poseen y a nuestra capacidad de memoria, la que finalmente los torna perdurables. La memoria se presenta como el medio indispensable que integra y cohesiona, que permite involucrar y relacionar los diferentes estados de conciencia. Ante el conocimiento y confrontación ante las cosas, una vez establecida la diferencia entre conocimiento relativo y conocimiento absoluto, Bergson apoyará su posición al introducir el recuerdo y la memoria.

Desde nuestro punto de vista, y metodológicamente, Bergson acostumbra manejar la separación de conceptos para después lograr la claridad e identificación de lo diferente. No es extraño, pues, que reconozca la división entre conciencia y mundo para poder hallar luego la relación intrínseca. Así refiere, en la *Introducción a la metafísica*, que a partir de la pronta experiencia o de los datos inmediatos que recibe la conciencia, se puede conocer no sólo el mundo sino también la interioridad de la persona. Expresa que la percepción se sustenta principalmente en las percepciones del mundo material, en los recuerdos adheridos a dichas percepciones y en las tendencias y direcciones que ahí se manifiestan, sean hábitos o acciones que se relacionan con estas percepciones o recuerdos. Es indispensable, pues, externar la relación de la conciencia, o del sujeto que percibe y siente,

⁵⁵ Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 101.

con el entorno de donde surge y en el cual se desenvuelve. Y la manera de hacerlo es a partir de un sujeto que percibe y un objeto percibido.

Anteriormente, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, señalaba que lo percibido por los sentidos consistía en las cualidades de las cosas. Además, asignaba a la sensación su propiedad en tanto cualidad pura, la que se volvía una cantidad al agregarse la extensión, al considerar un solo punto de vista o al representarla como símbolo, vaga expresión que no nos ofrece al objeto como tal, desde su interior mismo.

Referido al tiempo, el problema que se le presentaba a Bergson era discernir al espacio en tanto abstracción —si la extensión es un aspecto de las cualidades físicas— o como una realidad sólida —siendo las cualidades inextensas por esencia el espacio sólo se agrega a las mismas, subsiste y es independiente de aquéllas. La respuesta a si el espacio es una abstracción o una realidad quedará determinada —siguiendo el orden de ideas de Bergson— por el propio sujeto, por su capacidad individual, simple y única de percepción. Es decir, la naturaleza humana es quien determina en última instancia la naturaleza espacial y temporal, en tanto cualidades. La parte cuantitativa y mensurable no pertenece al ser humano, sino por el contrario, a lo que le es ajeno y distinto, el mundo y su entorno más cercano. Bergson no dice si el espacio es una abstracción o una realidad, señala sólo la relevancia de la conciencia durante la percepción. El espacio carece de notabilidad y de aquí su absorción en una temporalidad cada vez más preponderante.

Nacen (la forma o las cualidades) precisamente del hecho de abrazar nosotros la multiplicidad de los átomos en una percepción única: suprimid el espíritu que opera esta síntesis y destruiréis en seguida las cualidades, es decir el aspecto bajo el cual se presenta a nuestra conciencia la síntesis de las partes elementales.⁵⁶

Esta percepción única involucra a lo cualitativo y sin ella la parte cuantitativa de las cosas permanece. La cualidad se refiere a la manera en que el sujeto percibe su entorno, ya que asigna un valor determinado e integra lo percibido.

La división hasta aquí establecida parece clara, pues por un lado aparecen el espacio, la cantidad y la extensión, y por otro lado se presenta el

⁵⁶ *Ibid.*, p. 110.

tiempo, la cualidad y lo inextenso. En los objetos, al igual que en la propia conciencia, hay esta división, en la cual se da la diferencia entre ambas partes, pero donde solamente la conciencia puede efectuar la síntesis de la diferencia. Es decir, los objetos, la cantidad, el espacio y la extensión quedarán supeditados a las necesidades de la subjetividad, de lo inextenso, de la cualidad y, por supuesto, del tiempo interior.

La evolución subjetiva

La filosofía bergsoniana supera en gran medida el puro subjetivismo que tiene al sujeto como figura primordial y estable en la concepción de la realidad. Se muestra tanto continua como novedosa en el sentido de valorar el *fluir* constante más que la estabilidad y fijeza de las cosas. Si bien es cierto que Bergson parte del terreno psicológico —desde los datos inmediatos de la conciencia—, lo hace de ese modo para expresar lo que decididamente parecía contraproducente, esto es, la división entre conciencia y mundo. No obstante tal apreciación, Bergson arribará a un plano completamente metafísico, en donde el sujeto que percibe se coloca en una situación que rebasa sus propias limitaciones y encuentra el progreso espiritual que lo habrá de conducir hacia una totalidad definida y real, representada por la metafísica.

Si existe un medio de poseer una realidad absolutamente en lugar de adoptar puntos de vista acerca de ella, de tener su intuición en lugar de hacer su análisis, en fin, de aprehenderla fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica, esto es la metafísica.⁵⁷

En efecto, la metafísica bergsoniana consiste en esta adquisición integral de las cosas, no de modo cuantitativo, sino cualitativo. A través de la intuición, de la simpatía existente entre el sujeto y las cosas para instalarse al interior de las mismas y coincidir con lo que tienen de único e inexpressable, se conforma la unidad del sistema bergsoniano. Bergson sabe que no puede quedarse únicamente en una visión particular y subjetiva de la temporalidad, sino que involucra su relación estrecha con el objeto. Descarta el análisis, la

⁵⁷ Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, p. 18.

traducción o representación simbólica porque consideraba insuficiente nuestro lenguaje para llevar a cabo una tarea semejante.⁵⁸

Su aspiración consiste en establecer una completa sistematización de la filosofía. Entabla, entonces, una abierta discusión con la metodología científica. Resulta comprensible este hecho después de saber que Bergson poseía una marcada inclinación por la ciencia, aunque su elección final hubo de volverse hacia la filosofía.

La influencia predominante que se ejercía sobre mi espíritu era la de Spencer, y yo soñaba con extender al universo entero la explicación mecanicista, sólo que precisada y más rigurosa. Para eso podía disponer de los recursos que me confería una práctica asidua de las ciencias.⁵⁹

Su decisión de elegir la filosofía hubo de presentarse luego de confrontar lo real, y como él decía, reconocer que la realidad le resistió. Tuvo que realizar un largo rodeo de tipo filosófico para llegar a esta conclusión: superar las limitaciones del positivismo y del mecanicismo, observar la auténtica realidad —entendida como tiempo—, y aprehenderla mediante la intuición.

No es extraño que Bergson trate de dar a su discurso el carácter de científicidad, del rigor y precisión propios de la ciencia. Funda su metafísica como esta filosofía que puede tener el mismo nivel de la ciencia y que, más aún, habría de superar la concepción fija y vacía que la ciencia presenta del mundo o de la realidad. Descubre los supuestos errores de la ciencia —el nexo que mantiene con el entendimiento, el razonamiento o el análisis, capacidades limitadas, desde su punto de vista, que no pueden ofrecernos la realidad tal como es— y propone a la intuición como único medio de conocimiento efectivo. Eduardo Nicol dice que para el positivismo lo simple y lo primario son los hechos, aunque para Bergson los hechos no son tan simples y primarios, sino más bien lo dado, “y aplica este nombre a la duración y al yo fundamental, a pesar de que sólo se le descubren después de ‘un vigoroso esfuerzo de análisis’”.⁶⁰

Hay la creencia errónea de situar a la filosofía bergsoniana como abiertamente anti-intelectual, que minimiza la inteligencia, el razonamiento y

⁵⁸ En este punto difiere abiertamente con la fenomenología, para la cual el habla y el lenguaje son determinantes, en donde *logos*, por ejemplo, hace “patente aquello de que ‘se habla’ en el habla” (*El ser y el tiempo*, p. 43).

⁵⁹ Barlow, Michel. *Op. cit.*, p. 34.

⁶⁰ Nicol, Eduardo. *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1975, p. 47.

el análisis, supeditados a la facultad intuitiva. No hay que obviar, sin embargo, la particular función que el entendimiento o el análisis tiene en la filosofía bergsoniana.⁶¹

El progreso de la ciencia sucede gracias a la inteligencia, facultad que sirve para dirigir la acción sobre las cosas, cuya estructura tiene que estar calcada sobre la configuración matemática del universo. Este hecho es aceptado por Bergson como indudable. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* Bergson presenta dos realidades, una heterogénea y otra homogénea, la primera concebida por el espíritu, la segunda por la inteligencia. Las delimitaciones entre inteligencia y espíritu son expresadas de manera clara. Al concebir el movimiento como homogéneo y divisible — dice —, se piensa en el espacio recorrido. Incluso al hablar del tiempo pensamos en un estado homogéneo, en donde los estados de conciencia se alinean y yuxtaponen de manera idéntica como lo hacen en el espacio.

Lo importante para Bergson es destacar el hecho de que al proyectar el tiempo en el espacio se expresa solamente la duración en extensión, no la duración real. Al hablar de un orden de sucesión en la duración, no se entiende la sucesión pura, sino espacializada, dado que el orden implica la percepción simultánea, no ya sucesiva, del antes y del después. Sin embargo, al margen de la homogeneidad existente tanto en el tiempo como en el espacio, Bergson admite los estados o hechos de conciencia como auténticamente válidos.

Se concibe que las cosas materiales, exteriores las unas a las otras y exteriores a nosotros, tomen este doble carácter en la homogeneidad de un medio que establece intervalos entre ellas y fija sus contornos; pero los hechos de conciencia, incluso los sucesivos, se penetran, y en el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera.⁶²

La duración pura —concluye Bergson— es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir y se abstiene de separar al estado presente de los anteriores. La yuxtaposición de tales estados no tiene lugar, pues al ser recordados la duración los organiza, para

⁶¹ Jacques Maritain sostiene que el sistema de Bergson es abiertamente anti-intelectual, entendida esta actitud no como una disminución o desaparición de la inteligencia, sino sólo por una destitución de su naturaleza y de su función por la cual existe en nosotros. (*La philosophie bergsonienne*, Librairie P. Téqui, Paris, 1948, p. XLVIII).

⁶² Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 113.

que de esta forma sea posible la sucesión sin diferencia alguna. Aunque la multiplicidad de los estados de conciencia parece no diferir demasiado de la multiplicidad dada por un sistema de numeración, debido básicamente a que nos movemos en un medio homogéneo. Lo importante es señalar que los hechos de conciencia se intercalan y no prosiguen sólo una sucesión, además de que todos son relevantes, ya sea tomados en conjunto o de manera aislada.

Los estados de conciencia no pueden ser concebidos simultáneamente y en un mismo momento —sostiene Bergson— mientras se mantenga la idea de espacio, que como tal, resulta insuficiente. Ante esta circunstancia, propone una forma de entender a la duración como estado sucesorio o continuo proceso.

La pura duración podría muy bien no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se funden, se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros, sin ningún parentesco con el número: esto sería la heterogeneidad pura.⁶³

La tendencia se vuelca, entonces, hacia el yo profundo que constituye la cualidad o heterogeneidad pura, incluso libertad pura. Los cambios cualitativos no remiten a una sucesión invariable de hechos, por el contrario, se manifiestan de modo variado y se entrelazan indistinguiblemente. La duración queda definida después de haberla equiparado con lo cualitativo y heterogéneo, distintivo y diverso, aunque idéntico e indiscernible en su abierta concepción de continuidad y desarrollo ilimitado. La imagen por sí misma resulta difícil de aprehender. Bergson utiliza un lenguaje un tanto hermético, que no encuentra correspondencia inmediata con lo conocido y cotidiano. Parece referirse a una serie de puntos y coordenadas, de simples relaciones abstractas o matemáticas en donde la experiencia no tiene cabida. De aquí se deriva, por tanto, la dificultad que muchos tienen para entender el concepto de duración.

⁶³ *Ibid.*, pp. 116-117.

La perspectiva interior

Bergson está convencido de que la realidad consiste en el movimiento real, en la duración que abarca al espacio. La percepción de la misma implica una profunda inmersión en el espíritu libre y creador, en la simplicidad, pureza e intensidad de los estados de conciencia, ajenos a cualquier sistema rígido y poco atento a las exigencias del espíritu, característico de la ciencia, en tanto su método es eminentemente cuantitativo, acostumbrado a la medición, control y reproducción de los hechos físicos, incluso de los propios estados de conciencia.

Bergson opta por la simplicidad e intensidad de los estados del alma porque cree necesario el descubrimiento interior, la revelación de lo que yace oculto y no siempre es evidente. Ciertamente, su punto de vista difiere del sentido común y de lo sostenido por la ciencia respecto de que lo observado es lo real. El reconocimiento interior remite a una profundización que no se limita solamente a lo observado y a lo inmediato, sino a una paulatina y minuciosa observación sobre los estados propios del espíritu o del comportamiento humano.

El empirismo afirma que el conocimiento procede de la experiencia, y Bergson no es ajeno a esta creencia. Semejante a lo sostenido por el empirismo, Bergson parte de los datos inmediatos de la conciencia, esto es, de la experiencia más inmediata, sin embargo habrá de llevar tales datos hasta sus últimas consecuencias al vislumbrar y postular una metafísica determinada. Los datos inmediatos se definen como aquel conjunto de sentimientos, pensamientos o aspiraciones más íntimos del ser humano, en este caso, el sujeto cognoscente. Al momento de percibir, la conciencia recibe una multitud de impresiones que se acomodan y adaptan de modo congruente. En este sentido, los datos inmediatos tienen que ver con los estados internos de conciencia, interconectados y sucesivos en la duración. Representan los estados simples del alma: alegría, tristeza, emociones estéticas, pasiones reflexivas. Lo inmediato tiene que ver con un sentimiento de espontaneidad. La explicación bergsoniana habrá de referirse siempre a las nociones o apreciaciones que experimenta el sujeto.

La visión bergsoniana es sumamente atenta. Observa diferencias donde en apariencia no hay tales. Al presentar la distinción entre

entendimiento y conciencia, cantidad y cualidad, espacio y tiempo, intensidad y extensión, espíritu y materia, ciencia y metafísica, conocimiento relativo y conocimiento absoluto, pareciera que se mueve en un ámbito completamente dualista. No obstante, y tal es su método de trabajo, la distinción se torna necesaria para lograr la unidad que integra y conforma, que se vuelve totalidad en medio de la diversidad. No de otra forma descubre la duración interior, la interioridad que se vale de la memoria para captar el tiempo real.

El sujeto o el individuo es valorado en tanto ser capaz de captar y aprehender el mundo. A través de sus estados de conciencia que se interpenetran y relacionan, inmersos en la temporalidad que fluye y avanza, encuentra la explicación de su propia persona, de la propia función ante la vida y ante el mundo.

La filosofía bergsoniana generalmente se confunde con cierto psicologismo o con la mera experiencia psicológica. Sin embargo, no hay tal hecho, pues postula una metafísica que, al menos, espera superar lo realizado por la tradición filosófica. Tradición que surge con Descartes y que apoya la separación entre el sujeto y su objeto de estudio, entre la conciencia y el mundo externo. Dice William Barret al respecto: "La mente esquematiza la naturaleza con propósitos cuantitativos, para medir y calcular, con el propósito último de *manipular* a la naturaleza; y al mismo tiempo, la conciencia que hace todo eso, el sujeto humano, se enfrenta a la naturaleza". Aunque también anota que una de las características de la filosofía del siglo XX es un esfuerzo por superar ese dualismo. Y lo ejemplifica con el pensamiento de Heidegger, con su análisis de la existencia, de la que se tiene una experiencia más directa e inmediata.⁶⁴

Cierto, a la filosofía bergsoniana también se le puede reprochar el dualismo entre sujeto y objeto. Conviene no olvidar, sin embargo, que tal división es superada. Con Bergson ocurre la integración, la unificación de lo separado. Todo su sistema no es sino un recordatorio de que se establece al final la vinculación interior entre sujeto y objeto, conciencia y mundo.

Lo real desde el punto de vista bergsoniano consiste en lo concreto, en lo dado por la experiencia que se llega a tener de la propia realidad. En este sentido, también cabría esperar una realidad que detrás de sí no escondiera la

⁶⁴ "Heidegger y el existencialismo moderno" en *Los hombres detrás de las ideas*, FCE, México, 1993, pp.80-83.

sustancia o esencia auténtica e inalcanzable, sino por el contrario, se mostrara y diera de una sola vez, en su completitud expresa.

Por ejemplo, en su ensayo titulado "La marcha de Bergson hacia lo concreto", Eduardo Nicol expone la revalorización de esta actitud, esto es, atender lo concreto en su probable compatibilidad con lo real, sin subterfugios que escondan su verdadera condición, tal como la tradición ha pretendido asignar a la realidad un respaldo ideal o sustancial, por encima o detrás de lo dado. De manera semejante, Bergson expresa su convencimiento acerca de la percepción del movimiento y su aprehensión de manera intuitiva:

Saltemos esta representación intelectual del movimiento, que lo diseña como una serie de posiciones, vayamos directamente a él y veámoslo sin concepto interpuesto: lo hallamos simple y de una pieza. Avancemos entonces más, y vemos que coincide con uno de estos movimientos incontestablemente reales, absolutos, que producimos nosotros mismos.⁶⁵

Bergson clarifica el problema al establecer la distinción entre la representación intelectual ofrecida por el entendimiento y la percepción directa proporcionada por la intuición. Más que hacer uso de la sucesión alternada de puntos, se presenta la idea de interrelación, de entrecruzamiento de puntos, instantes o momentos, que ocurren de manera inmediata y en donde todos son relevantes. La observación o la percepción directa de este movimiento conduce a coincidir con el mismo en su totalidad, sin necesidad de que medie explicación o concepto alguno.

Pero si se comienza por apartar los conceptos ya hechos, si se da una visión directa de lo real, si se subdivide entonces esta realidad teniendo en cuenta sus articulaciones, los conceptos nuevos que deberán formarse para expresarse serán ahora tallados a la exacta medida del objeto: la imprecisión no podrá nacer sino de su extensión a otros objetos que abrazarían igualmente en su generalidad, pero que deberán ser estudiados en sí mismos, fuera de estos conceptos, cuando a su vez se quiera conocerlos.⁶⁶

La visión directa de lo real permite la coincidencia con la persona, lo que a su vez posibilitaría alcanzar el absoluto. Los conceptos y símbolos utilizados por el entendimiento nos colocan fuera de la persona, desde la perspectiva

⁶⁵ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo movimiento*, p.13.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

bergsoniana. Aunque esta idea en sí misma pareciera insostenible, dentro del sistema de Bergson es perfectamente compatible. ¿Por qué? Porque para piensa que el lenguaje es incapaz de expresar todos los matices de los estados internos. Además, considera que habrán de surgir nuevos conceptos, acordes a la nueva experiencia. Radical en su posición, Bergson exige una interiorización o profundización en el yo o en la conciencia. No desecha, de ningún modo, el uso del lenguaje, sino sólo señala su dificultad de expresar lo que hay de íntimo y profundo en la propia persona. Objeto y sujeto no se confunden, sino más bien aquél es comprendido una vez que ocurre la interiorización de este último.

Novalis ya había expresado con agudeza la vinculación entre sujeto y objeto, entre conciencia y realidad, ámbitos seguramente distintos pero no disociados. Afirmaba que sólo con los pensamientos se percibe el interior o el alma de la naturaleza, mientras que con las sensaciones se percibe el exterior o el cuerpo de la naturaleza.⁶⁷

De acuerdo con Novalis, la verdadera vida tendrá que mostrarse en el centro mismo del espíritu, para después integrarse a la realidad suprema o realidad universal. Así se logra, entonces, la unidad total del universo, tanto espiritual como material. Con Novalis, sin embargo, el tiempo queda abolido y la conciencia y lo inconsciente, la necesidad y la libertad, la coherencia perfecta y la fantasía absoluta terminan por confundirse.⁶⁸ Se presenta aquí una ineludible tendencia que conlleva a la plena identificación de sujeto y objeto.

En Bergson no hay tanto la identificación como la comprensión. Al profundizar en los estados de conciencia, se percibe su continuidad en el tiempo. Los hechos psíquicos son irrepetibles y únicos. Diferentes de las cosas o del objeto —sometidos estos a leyes, a la extensión y a la simultaneidad— los estados de conciencia adquieren una forma más subjetiva que permite observar la duración en que se hallan inmersos.⁶⁹

Conforme el conocimiento se presenta desde y para el sujeto, los conceptos así contruidos y cualquier otro tipo de ordenamiento conceptual y abstracto adquieren un carácter personal y distintivo, sin lo cual sería prácticamente imposible toda formulación teórica o por completo existencial. Y esta misma apreciación es la que se mantiene en torno a la simple experiencia de la temporalidad.

⁶⁷ Novalis. *Fragmentos*, Nueva Cultura, México, 1942, p. 80.

⁶⁸ Béguin, Albert. *El alma romántica y el sueño*, pp. 251-263.

⁶⁹ Heidegger habla de una "radical individuación". Ver parágrafo 7, p. 48 de *El ser y el tiempo*.

La puntualización del ordenamiento subjetivo, como impulso y fuente motriz en la realidad, establece el firme tono mediante el cual la complementaria relación entre sujeto y objeto habrá de ser entendida. La subjetividad se presenta como punto fundamental que torna factible no que el mundo o la realidad existan, sino que en tanto existen, se espera sean comprendidos, en tanto hay la humana inquietud de conocer y entender nuestro entorno, reconocernos en el mismo y preguntarnos acerca del origen y destino de la humanidad, o sobre tantos otros grandes problemas que de una u otra manera nos atañen. La pregunta sobre el tiempo conlleva, en este sentido, al cuestionamiento acerca del mundo o de la realidad, lo que a su vez conduce a un indudable cuestionamiento interior. Cuestionamiento que se torna descubrimiento, que indaga e investiga en aras de encontrar respuestas y, mejor aún, poder hallar el sentido de la propia existencia.

La concepción subjetiva no hace sino evaluar las posibilidades, no sólo de conocimiento externo, sino también del conocimiento interno que el propio sujeto es capaz de tener. El sujeto es el punto de enlace, ahí donde ocurre la síntesis de lo real. Es quien da sentido y significado al entorno siempre distinto y cambiante. Dentro de la filosofía bergsoniana existe esta revaloración de la subjetividad que sirve como enlace y sustento de una metafísica futura.

En la relación entre conciencia y mundo es necesario presuponer la idoneidad del sujeto para su propia caracterización y la postrera comprensión del mundo. La relación se presenta de manera recíproca, en donde tanto el uno como el otro, sujeto y mundo, son interdependientes, pero cuya responsabilidad y explicación final corresponde al sujeto mismo. Responsabilidad que incumbe, por supuesto, a la comprensión de su lugar y situación en el mundo, de su función en un ámbito que no podría desdeñar aunque quisiera.

Capítulo 3

Tiempo y sujeto. La vinculación concreta

La intuición filosófica o la vía de conocimiento interior

Una vez que la duración se ha instalado como el concepto básico y primordial de la filosofía bergsoniana, surge el problema esencial de cómo aprehenderla y asumirla. También se presenta la cuestión acerca de los alcances y repercusiones para el propio sistema. Clarificar estos problemas ayudará en gran medida a la exposición y explicación de la teoría bergsoniana. La filosofía, entonces, hallará su plena identificación y caracterización como procedimiento bien estructurado. En este sentido, cumple con la caracterización de Gilles Deleuze en torno a la función de las teorías filosóficas como problemas desarrollados, que no han de solucionar el problema que tratan sino más bien llevar hasta sus últimas consecuencias las implicaciones del mismo, mostrando la esencia o naturaleza de las cosas. No obstante sostener que "En filosofía, la cuestión y la crítica de la cuestión son una misma cosa; o si se prefiere, no hay crítica de las soluciones, sino sólo una crítica de los problemas",⁷⁰ conviene deslindar esta apreciación para establecer el vínculo entre el problema y su solución, y no limitarnos sólo a los problemas.

El sistema bergsoniano no escapa a tales requisitos, manteniéndose dentro de las condiciones propias que exige la filosofía, sobre todo en el planteamiento de problemas, esto es en el continuo cuestionamiento que a cada momento surge.

Como se ha visto hasta ahora, no sólo la duración resulta fundamental, sino de igual modo es primordial el método de acceder a la misma. Para el caso, la intuición vendrá a representar el decisivo método que la filosofía bergsoniana habrá de necesitar para aprehender la temporalidad en cuanto tal. La intuición, entonces, se muestra como el medio que la conciencia habrá de utilizar para poder acceder a la duración, pues si existe algo preciso, eficaz y verdadero es esta percepción subjetiva e inmediata que se llega a tener de la realidad. La intuición, escribe Deleuze, "tiene sus reglas estrictas, que constituyen lo que Bergson llama la *precisión* en filosofía".⁷¹

Esta verdad, precisión y autenticidad de la filosofía posee, pues, su origen y desarrollo en el planteamiento de Bergson acerca de las limitaciones de la tradición filosófica, referida principalmente a Zenón de Elea y Kant. La

⁷⁰ Deleuze, Gilles. *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona, 1981, p. 118.

⁷¹ Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*, p. 9.

filosofía para Bergson tendrá un sentido abiertamente explicativo y fundamental.

En la *Introducción a la metafísica*, Bergson afirma que la filosofía no radica en elegir conceptos sino en buscar una intuición única, de la cual deriven los conceptos. ¿En qué consiste esta intuición única, indispensable para conocer la duración y punto de apoyo básico del sistema bergsoniano? Ciertamente la intuición entendida generalmente remite a una percepción inmediata del objeto. Para Bergson radica en la simpatía por la cual nos insertamos en el interior del objeto, para coincidir así con lo que tiene de único e inexpresable. La acepción bergsoniana parece más ambiciosa en tanto busca y aspira a la compatibilidad con el mismo objeto. Nuevamente surge aquí la peculiar concepción de Bergson de explorar la interioridad de las cosas, incluso de las personas, para obtener, o al menos conocer, la esencia que las compone. Los conceptos, los símbolos y las referencias externas no sirven para acceder a la esencia de las cosas. La intuición mantiene un estrecho vínculo con la duración, tanto que no pueden disociarse. De esta relación deriva un postulado importante, en el cual se observa ya la paulatina preponderancia que la intuición comienza a desarrollar.

A quien no sea capaz de darse a sí mismo la intuición de la duración, constitutiva de su ser, nada se le dará nunca, ni los conceptos ni las imágenes.

72

Los conceptos, las ideas abstractas, generales o simples, las imágenes, son incapaces de ofrecernos la particularidad y esencia de la vida interior, es decir, la variedad cualitativa, la progresiva continuidad, la unidad de dirección. Lo anterior no implica, por cierto, que el bergsonismo equipare imágenes e ideas. Para Bergson la imagen posee un carácter diferente al de la idea, identificándola más bien con alguna cosa o cuerpo. La imagen —dice— nos mantiene en lo concreto y aunque ninguna imagen reemplaza a la intuición de la duración, en conjunto podrán dirigir a la duración hacia donde se encuentre alguna intuición.⁷³

⁷² Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, p. 24.

⁷³ "Haciendo que todas (las imágenes) exijan de nuestro espíritu, pese a sus diferencias aparentes, la misma especie de atención y, en cierta manera, el mismo grado de tensión, acostumbraremos poco a poco la conciencia a una disposición totalmente particular y bien determinada; precisamente la que ella deberá adoptar para revelarse a sí misma sin velos" (*Ibid.*, p. 25).

El solo esfuerzo de la conciencia puede llevarla a tener una intuición. Bergson no dice más sobre el mecanismo de la intuición, si es que hay alguno. Su explicación, en efecto, resultará para algunos incompleta e insatisfactoria, aunque para otros no hace sino mantenerse fiel a la simplicidad y sencillez. La conclusión, entonces, no deja de ser contundente: la duración es representada directamente por la intuición, es sugerida por imágenes y no puede ser contenida en una representación conceptual.

Para Bergson el mero esfuerzo, el impulso mismo para hacer algo, la acción como tal es la motivación básica que puede acercarnos, incluso introduciéndonos en la misma duración. Por supuesto que hay una intencionalidad y método, pero en el sistema bergsoniano la intención y el método se desdibujan ante la imagen misma del esfuerzo y del impulso neutrales, diferentes en apariencia al sujeto de donde provienen.

Por ejemplo, al decir que la duración participa tanto de la unidad como de la multiplicidad, Bergson afirma que es mediante un esfuerzo de imaginación como el movimiento puede dividirse en partes. Operación que es efectuada, finalmente, sobre el recuerdo fijo de la duración. Así, gracias al esfuerzo de intuición se puede colocar uno en la duración, percibiendo tanto su unidad como su multiplicidad, lo cual no es posible al utilizar únicamente conceptos.

En este sentido es posible un conocimiento interior, absoluto, de la duración del yo por el yo mismo.⁷⁴

Su posición se sitúa en contra de recomponer la persona sea mediante símbolos, estados psicológicos o puntos de vista parciales, propio más de la ciencia que de una verdadera metafísica. Rechaza tanto a empiristas como a racionalistas en su deseo de lograr una intuición mediante el análisis y su posterior arribo a conclusiones diferentes: la multiplicidad de los estados psicológicos (empiristas) y la unidad de la persona (racionalistas). De ahí su franca aceptación de un empirismo verdadero, capaz de ceñirse lo más posible al original, profundizar en su vida y sentir la palpitación de su alma, valiéndose de cierto tipo de auscultación espiritual. Este verdadero empirismo no procede mediante conceptos o, en todo caso, los supera y, más que manejar ideas como unidad o multiplicidad, busca una representación o intuición única y simple.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 32.

Lo que verdaderamente importa a la filosofía, es saber cuál unidad, cuál multiplicidad, cuál realidad superior a lo uno y múltiple abstracto es la unidad múltiple de la persona. Y sólo lo sabrá si recobra la intuición simple del yo por el yo.⁷⁵

En *El pensamiento y lo moriente* confirma a la intuición como el método filosófico para acceder a la duración. La considera, además, como el elemento que nos introduce en la conciencia en general, pasando a ser una intuición de lo vital, una metafísica de la vida. De este hecho, Bergson establece luego el importante nexo entre conciencia y duración, entre espíritu y tiempo.

El cambio puro, la duración real, es cosa espiritual o impregnada de espiritualidad. La intuición es aquello que alcanza el espíritu, la duración es el cambio puro. Siendo el espíritu su dominio propio, quisiera apresar en las cosas, aun en las materiales, su participación en la espiritualidad —diríamos en la divinidad si no supiéramos cuánto se mezcla todavía de humano en nuestra conciencia, hasta purificada y espiritualizada.⁷⁶

La apreciación de lo real y concreto ocurre a partir de vistas múltiples y complementarias, diferente a lo que el entendimiento, el sentido común o el lenguaje llevan a cabo para aprehender esta realidad. Desde un principio Bergson concibe la facultad del entendimiento como limitada, dada su costumbre de manejarse por conceptos, ideas y abstracciones, fragmentos apenas de una totalidad que no ayudan a comprenderla de manera esencial. Pero además, Bergson observa otra limitante, su incapacidad creadora.

El pensamiento se representa ordinariamente lo nuevo como una nueva composición de elementos preexistentes; para él nada se pierde, nada se crea. La intuición, unida a una duración que es crecimiento, percibe en ella una continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad; ve y sabe que el espíritu extrae de sí mismo más de lo que tiene, que la espiritualidad consiste en eso mismo, y que la realidad, impregnada de espíritu, es creación.⁷⁷

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁷⁶ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moriente*, p. 32.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 33.

El carácter intelectual

No es que Bergson rechace sin mayor problema el uso de ideas y conceptos. Sabe que tanto la intelección como la intuición hacen uso del lenguaje y de los conceptos, aunque distingue la claridad y oscuridad del concepto surgido de una y otra. La idea oscura pertenece, pues, a la intuición. La dificultad de entender esta última se debe sobre todo a que toda idea nueva presenta un nuevo orden de las ideas ya conocidas, y se le llama incomprendible porque no se puede reconstruir con elementos preestablecidos. Estas son, entonces, las precisiones que Bergson cree pertinente señalar para mejor entender el funcionamiento de la intuición.

De su reticencia del intelecto proviene también el que se trate de identificar su sistema con un irracionalismo intransigente. Maritain no cede un ápice y considera la intuición bergsoniana abiertamente intelectual y ubica a este sistema como enemigo declarado de la inteligencia. Maritain observa que la certeza intuitiva no puede darse sin una conceptualización previa y reconoce un aspecto negativo y otro positivo de la intuición. El negativo dice que el tiempo real no es espacializado, el cambio no es una agrupación de estados sucesivos, el movimiento no es divisible, sino uno en acto. El tiempo se presenta aquí como flujo no interrumpido de la no permanencia del cambio. Por otra parte, el aspecto positivo supone al tiempo como sustancia, en donde hay una mezcla de la idea de sustancia, la idea del tiempo, la idea de desarrollo y la idea de multiplicidades psíquicas.

La filosofía bergsoniana es una filosofía irracional: el irracionalismo es el precio, impuesto por los errores de conceptualización que mencionábamos, de las realidades fecundas hacia las que se dirige, en tanto auténtica intuición intelectual, la intuición primitiva de Bergson.⁷⁸

Y a pesar de que Bergson pugna por una intuición suprasensible, incluso supraintelectual, Maritain no acepta este deseo de la intuición bergsoniana por colocarse muy por encima del entendimiento. Según Maritain, Bergson confunde la definición de inteligencia, puesto que la entiende de modo distinto al del sentido común, y sus posteriores sospechas y desavenencias acerca de la inteligencia recaen sobre esta misma concepción del sentido común, sin apegarse a su definición establecida de antemano. Al respecto,

⁷⁸ Maritain, Jacques. *De Bergson a Thomas d'Aquin*, p. 32.

Maritain opina que la idea de inteligencia utilizada por Bergson proviene de otros autores, por ejemplo, Taine y la inteligencia entendida de modo naturalmente mecanicista; Spencer y la inteligencia engendrada según ciertas exigencias de la evolución, ocupada en ligar un fenómeno con otro; Kant y el concepto entendido como forma vacía; Descartes y la idea como tablero mental colocado entre lo real y el espíritu. En este sentido, Bergson ha realizado una crítica admirablemente firme y efectiva de la inteligencia materialista y del análisis mecanicista. Y es contra esta concepción de la inteligencia que Bergson pondera la actitud supraintelectual de la intuición.

Además —dice Maritain— la inteligencia bergsoniana corresponde a la definición establecida por los escolásticos llamada *cogitativa* o *ratio particularis*, esto es, la más elevada de las facultades sensibles. Este tipo de inteligencia no queda caracterizada por la abstracción, el conocimiento formal, el concepto universal, el análisis conceptual o el razonamiento propiamente dicho, puesto que todas estas definiciones no pertenecen —sostienen los escolásticos— sino a la mencionada *ratio particularis*.⁷⁹ La crítica bergsoniana, por tanto, se aplica más bien a un estado espiritual que a una facultad.

De acuerdo con el error moderno de que la inteligencia pervertida es la Inteligencia, y de que el ser ficticio (puramente lógico o puramente matemático) de las teorías mecanicistas es el Ser, se ha abandonado a la inteligencia lo mismo que al ser, reemplazando la primera por una intuición de naturaleza sensible y el segundo por el movimiento.⁸⁰

El mérito que Jacques Maritain le reconoce a Bergson, no obstante, es haber observado que la ciencia de los fenómenos contiene y disimula bajo su orden propio y su objeto formal una sustancia que no puede ser sino el tiempo. Maritain sustenta también que su descubrimiento central, su intuición intelectual, consistió en distinguir el tiempo real del tiempo espacializado de la física. De modo similar, opina que Bergson, para superar las apariencias de la metafísica tradicional, tuvo la necesidad de retomar lo real, pero lo real espiritual.

La distinción entre inteligencia e intuición, soslayando la posición de Maritain, resulta notoria: lo abstracto, conceptual y rígido no se equipara con lo inmediato, concreto y fluido. La inteligencia es diferente de la intuición, con

⁷⁹ Ver el prefacio a la 2ª edición de Maritain, Jacques. *La philosophie bergsonienne*.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 55.

obvia ventaja por parte de la naturaleza intuitiva en tanto puede manejar la oposición y unidad de contrarios. Hay ciertos ecos de la dialéctica hegeliana que Bergson retoma para asignarlos a la intuición. El problema es ¿por qué no a la inteligencia?

Pero del objeto, aprehendido por intuición, se pasa fácilmente en muchos casos, a los dos conceptos contrarios: y como por ello se ve salir de la realidad la tesis y la antítesis, se percibe al mismo tiempo cómo esa tesis y esa antítesis se oponen y cómo se concilian.⁸¹

El trabajo ordinario de la inteligencia, del pensar como tal, consiste en ir de los conceptos a las cosas y no al contrario, de las cosas a los conceptos. El supuesto bergsoniano radica, pues, en sostener que el conocimiento de la realidad implica partir de los conceptos ya hechos, dosificarlos y combinarlos hasta lograr un equivalente práctico de lo real, no la auténtica realidad. Y ello es así porque el trabajo de la inteligencia busca un interés particular y porque el conocimiento siempre se halla orientado en cierta dirección. En este sentido, Bergson considera natural que en la vida común y corriente sean utilizados los conceptos, ya sean yuxtapuestos o dosificados. Sin embargo, la conclusión de Bergson es irrevocable: primero, el pensar mediante conceptos conlleva a una filosofía equivocada y, segundo, el filosofar consiste en establecer la identidad con el objeto mediante un esfuerzo de intuición.

Bergson muestra perfectamente que la inteligencia es la facultad que plantea los problemas en general (el instinto será más bien una facultad de encontrar soluciones). Pero únicamente la intuición decide sobre lo verdadero y lo falso en los problemas planteados, a sabiendas de que empuja a la inteligencia a volverse contra sí misma.⁸²

A pesar de las famosas dicotomías o distinciones bergsonianas, existe siempre la unidad de las partes que se necesitan de manera mutua. Esto es lo que sucede con la inteligencia y la intuición. A Bergson se le ha atribuido erróneamente el ser un pensador que defiende lo irracional o lo instintivo por encima de lo racional o de la inteligencia; nada está más lejos de la verdad. Ramón Xirau opina que el creer en el irracionalismo de su filosofía se debe a dos confusiones, pensar que Bergson menosprecia las ciencias y

⁸¹ Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, p. 46.

⁸² Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*, p. 18

que juzgar que su intuición es sólo emocional, vaga y subjetiva. El método bergsoniano, si bien presenta a la intuición como la función determinante en el real conocimiento y aprehensión de las cosas, no deja de lado la función intelectual del sujeto, aún más, una no podría existir sin la otra; se necesitan y se complementan de modo recíproco, a tal grado que el sistema bergsoniano carecería de punto de apoyo si alguna de las dos faltara o llegara a fallar. A pesar de que Deleuze menciona que la intuición es un método de división, o que la experiencia sólo presenta mixtos o combinaciones, también anota que “las cosas se mezclan en realidad, de hecho”.⁸³

El afán bergsoniano consistirá —dice— en separar y distinguir lo mezclado, en donde su obsesión por lo puro remite básicamente a restaurar las diferencias de naturaleza. Y en esta restauración de las diferencias de naturaleza lo que subyace es la búsqueda de lo esencial, de la auténtica naturaleza de las cosas, simplificada ciertamente en el proceso de búsqueda y con lo cual se llega, entonces, a una sencilla y exacta manera de ver y entender la situación de las cosas en el mundo, que no es sino la realidad que se vive y se recrea.

...al dividir el mixto según dos tendencias, de las que sólo una presenta el modo en que una cosa varía cualitativamente en el tiempo, Bergson se procura efectivamente el medio de elegir en cada caso el 'lado bueno', el de la esencia. En resumen, la intuición se ha convertido en método, o mejor, el método se ha reconciliado con lo inmediato. La intuición no es la duración misma. La intuición es más bien el movimiento por el que salimos de nuestra propia duración, por el que nos servimos de nuestra duración para afirmar y reconocer inmediatamente la existencia de otras duraciones...⁸⁴

Por otro lado, la inteligencia también es considerada. Ciertamente Bergson distingue entre una y otra, entre la captación mediata y la captación inmediata de lo real; considera, por una parte, que la inteligencia se lleva a cabo sobre lo fijo y esa misma fijeza es la que se aplica al movimiento, al móvil que pasa, que ha pasado y pasará. La inteligencia, tan cara a las matemáticas y al pensamiento objetivo, no se ocupa del tiempo real y verdadero.

Por su parte, la intuición es la vía para aprehender la auténtica naturaleza del tiempo, esto es, la duración en cuanto tal. La intuición se aplica sobre lo

⁸³ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 31.

móvil, sobre la continuidad, el flujo y el cambio inalterable. La manera de utilizar la inteligencia se debe, de acuerdo con Bergson, a la metafísica anterior que erigía a la inmovilidad como la única realidad. Sin embargo, como ya se ha mencionado, el carácter de la inteligencia cambiará una vez que la inmovilidad se tome movilidad, que el espacio sea subsumido en el tiempo o más bien en la duración.

En su libro *L'intuition bergsonienne*, Segond alude a la unión de lo que parecen ser las sucesivas antítesis del bergsonismo (cualidad-cantidad, vida-materia, cuerpo-espíritu, individuo-sociedad, inteligencia-intuición), con lo cual supone que tal paralelismo corresponde mejor a "la doble y lógica expresión de un flujo interior y único de revelaciones probadas". Flujo interior que había de identificar con una intuición única. El conocimiento intuitivo de lo que somos revela una inteligencia al servicio de la intuición y, además, en la evolución de la vida, una intuición realizada gracias a la inteligencia.

Si el impulso interior de nuestras ideas y la evolución real de nuestros sentimientos no pudieran resolverse en los claros avances de la inteligencia discursiva y conceptual, si la libertad íntima y real de nuestro acto no es únicamente detectado por la intuición, sino creado por ella, entonces nuestro esfuerzo no asegura su meta más que por los claros avances de la inteligencia, que sin embargo no puede explicar su existencia y su energía creadora.⁸⁵

En este sentido, no hay separación entre inteligencia e intuición, dado que la confianza en la intuición inmediata no es una completa negación de la inteligencia analítica. La función de la inteligencia consistiría en el reconocimiento propio, en esta exploración que le habrá de dar una correcta visión de sus logros, posibilidades o metas, pero teniendo siempre a la intuición como contrapeso y fuente de equilibrio. Segond confirma el carácter dialéctico de la intuición, conciliador y unificador de contrarios, en donde la dilatación viva de nuestra experiencia nos hace remontar de la materia inmóvil e intelectual a la movilidad intuitiva del espíritu, pero también sucede el caso contrario, de la movilidad espiritual descendemos a la materialidad inmóvil.⁸⁶

⁸⁵ Segond, J. *L'intuition bergsonienne*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1930, p. 58. (La traducción es mía).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 94.

Hay una influencia de la inteligencia en el espíritu que no es desdeñada del todo. Así como ciertas sacudidas superficiales de la materia se expresan en el espíritu mediante sensaciones, en que el espíritu ha de descender gradualmente en la materia, es decir, espacializarse y poder actuar en el cuerpo, la inteligencia, de modo semejante, puede ejercer cierta actividad sobre asuntos interiores, propios del espíritu. Cuando esto ocurre, según la perspectiva bergsoniana, se llega a una metafísica equivocada, una física del espíritu calcada sobre el cuerpo. Hay, en este dualismo, diferencias de naturaleza, pero cuya correspondencia es ineludible.

Si bien Bergson afirma que hay un deber personal, no se ha dado el cumplimiento cabal del mismo, porque "Somos interiores a nosotros mismos, y nuestra personalidad es aquello que mejor deberíamos conocer. Pero no sucede así, y nuestro espíritu está en nosotros como un extraño, mientras que la materia le es familiar y se siente en ella como en su casa",⁸⁷ Bergson siempre ha pugnado por un conocimiento efectivo de nuestra propia persona. En este sentido, busca liberar al espíritu de la espacialización en que se halla, de la materialidad que llega a dominarlo y le impide captar la esencia de sí mismo y de las cosas. La intuición es, entonces, la visión directa del espíritu por el espíritu. Pero, esto es importante, la intuición no podrá ser comunicada sino por la inteligencia. Así se presenta el pensamiento bergsoniano, su contraposición de ideas y conceptos para poco después arribar a la síntesis, a la unidad indistinguible de contrarios, cuya dirección, de buscarle alguna, remitirá sin duda a una mejor comprensión de la naturaleza humana.

¿Hasta dónde va la intuición? Sólo ella podrá decirlo. Sólo ella puede coger un hilo, y ver si ese hilo llega hasta el cielo o se detiene a alguna distancia de la tierra. En el primer caso la experiencia metafísica se ligará a la de los grandes místicos: creemos comprobar, por nuestra parte, que la verdad está ahí. En el segundo, quedarán aisladas una de otra, sin por eso rechazarse entre sí. De cualquier modo, la filosofía nos habrá elevado sobre la condición humana.⁸⁸

Establecer un análisis específico sobre la naturaleza intuitiva pareciera entrañar una enorme dificultad. Bergson no abunda demasiado en su descripción, sino sólo en su función. Además, se refiere a posibilidades que

⁸⁷ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, p. 42.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 50.

superan la experiencia. Sin embargo, el lugar primordial dedicado a la intuición dentro del sistema bergsoniano estableciéndose así una filosofía más intuitiva, en donde la participación del espíritu se vuelca hacia lo propiamente divino. Aunque no existe una explicación para tal tendencia o ímpetu, Bergson anota que hay algo de casi divino en el esfuerzo realizado por el espíritu, inserto en el "impulso vital generador de las sociedades que son generadoras de ideas". Se observa aquí el singular parecido entre esta manera de entender la realidad y el manejo de la intuición.

La intuición se presenta como una conciencia inmediata que puede captar la realidad de manera directa, a diferencia de una manera de pensar o razonar de manera analítica. Aparentemente en la intuición no se requiere hacer uso de la racionalidad ni hay cabida para ningún tipo de objetividad, dado que no hay modo de apresarla dentro de patrones rígidos y preestablecidos; es conciencia y es inmediata, y su referencia es propiamente el espíritu. La propia interioridad se refleja y expresa en la intuición.

Lo que Bergson propone es una nueva forma de captar la realidad, un método para poder captarla. El problema, dice, consiste en que nos acostumbramos a colocarnos ante los objetos como si fueran invariables o inmóviles, creyendo que la inmovilidad y la inmutabilidad existen o son *de derecho*, mientras que el cambio y el movimiento son simples agregados o accidentes de la sustancia. Para Bergson, el movimiento y el cambio son los que, por el contrario, poseen este carácter *sustancial* y conforman la realidad.

Se trataba de apoderarnos de la vida interior por debajo de la yuxtaposición que efectuamos de nuestros estados en un tiempo espacializado. La experiencia se hallaba al alcance de todos; quienes quisieran hacerla no tendrían dificultad en representarse la sustancialidad del yo como su duración misma. Es, decíamos nosotros, la continuidad indivisible e indestructible de una melodía donde el pasado entra en el presente y forma con él un todo indiviso, que queda indiviso y aún indivisible a despecho de lo que se le agrega a cada instante o más bien gracias a lo que se le agrega. Tenemos la intuición de él; pero en cuanto buscamos una representación intelectual, alineamos sucesivamente, como las perlas de un collar, estados que se han vuelto distintos, y que entonces requieren, para mantenerlos unidos, un hilo que no es este ni aquel, nada que parezca a las perlas, nada que se parezca a cualquier cosa que sea, entidad vacía, simple palabra. La intuición nos da la cosa de la

cual la inteligencia no apresra más que la transposición espacial, la traducción metafórica.⁸⁹

En este párrafo, la idea es sumamente clara, el estilo de escritura presenta las acostumbradas metáforas bergsonianas y toda la cita permanece fiel a la continuidad y evolución del método, como desarrollo de una filosofía que avanza, entre la renovación y la creatividad constantes. Esta renovación y creatividad constantes son la imagen fija de una filosofía enteramente abierta y dispuesta al cambio, distinta en sus comienzos y distinta en la parte final de su desarrollo, envuelta en el aura de sorpresa y aceptación inicial, para después ser puesta un poco en el olvido, en el desgaste de lo novedoso y llamativo.

Las acostumbradas distinciones del bergsonismo alcanzan la unidad que reviste particular importancia en su filosofía. No es de extrañar, entonces, que después de la distinción aparezca la conjunción de manera notoria.

Entre inteligencia e intuición esta unidad no podía faltar. No otro es el riesgo y la responsabilidad que se asumen una vez que la intuición resulta el elemento decisivo ante el planteamiento y solución de problemas. El círculo así creado viene a confirmar la estrecha relación suscitada entre una y otra. La inteligencia no podría surgir sin la intuición y, en su apariencia contradictoria, pareciera no haber mutua dependencia. Sin embargo, como ya lo ha señalado Deleuze, existe de antemano un movimiento de atracción y rechazo, de continuidad y ruptura que ha de hallar la síntesis en un plano superior, justamente aquel en donde se tiene la certeza acerca del planteamiento y solución de los diversos problemas.

La renovación espiritual y la actividad filosófica

El problema que surge, entonces, consiste en cómo se da la transición entre ambas facultades. La respuesta dada por Bergson se refiere, nuevamente, a la tendencia renovada y creativa del espíritu humano, esto es, aquello que se identifica con la parte intuitiva y creadora del individuo. Bergson presenta la teoría de la emoción creadora, la cual vendrá a establecer la creación entera porque crea o inaugura ya la obra en la que se expresa y

⁸⁹ *Ibid.*, p. 70.

porque comunica a los espectadores u oyentes un poco de esa creatividad. De acuerdo con Deleuze:

La emoción es la génesis de la intuición en la inteligencia. El hombre accede a la Totalidad creadora abierta actuando, creando más bien que contemplando. En la filosofía misma hay todavía demasiada contemplación supuesta: todo ocurre como si la inteligencia estuviese ya penetrada de emoción y, por tanto, de intuición, pero no lo suficiente como para crear conforme a dicha emoción. Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místicos.⁹⁰

La inocutable referencia al estado artístico y al estado místico como los niveles superiores y necesarios del espíritu humano, por encima aun de la filosofía, muestra la orientación e inclinación que lleva a cabo la filosofía bergsoniana, todo lo cual reviste una alta significación para lograr el mejor entendimiento y comprensión de la misma. La experiencia y la conciencia más inmediata serán posiciones claves para alcanzar este último y mayor propósito de elevados ideales. Y en tanto pareciera solamente un lejano ideal, se pudiera creer que la filosofía bergsoniana no apoya sus postulados más caros, es decir, aquellos fundados en la experiencia y en la inmediata conciencia.

Sobra decir que la evolución del pensamiento bergsoniano no podía ser más congruente con su propia enseñanza: la necesidad del espíritu o del alma no puede verse completada sino en ideales de conjunción, libertad y esperanza, sea por la creación, por la universalidad o simplemente por la vida.

Si bien es cierto que no es nuestro propósito abundar sobre la relación entre inteligencia e instinto, temática expuesta básicamente en *La evolución creadora*, señalemos sólo tal limitante y la dirección no asumida. Respecto de la inteligencia, diremos que en su ensayo "L'effort intellectuel", recogido en *L'énergie spirituelle*, Bergson realiza un pormenorizado e interesante estudio sobre la inteligencia. Destaca sobre todo su nexo con la atención a la vida, la función determinante de la memoria y el recuerdo, el carácter dinámico de la esquematización, en donde la intelección consiste en un movimiento del espíritu que va y viene entre las percepciones y las imágenes, por un lado, y su significación, por otro. El esfuerzo intelectual queda entendido como la transformación continua de relaciones abstractas, sugeridas por los objetos percibidos, en imágenes concretas. Incluye aquí también el esfuerzo de

⁹⁰ Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*, pp. 118-119.

invención, cuya labor radica en convertir determinado esquema en una imagen.

En lugar de un esquema único, con formas inmóviles y rígidas, donde se da de golpe la concepción distinta, puede haber un esquema elástico y móvil, en donde el espíritu se rehúse a detener sus contornos, porque establece su decisión de las imágenes mismas que el esquema debe atraer para tener un cuerpo. Pero, sea el esquema fijo o inmóvil, es durante su desarrollo en imágenes que surge el sentimiento del esfuerzo intelectual.⁹¹

Bergson asigna al esfuerzo intelectual ciertas propiedades cartesianas, al decir que da a la representación una claridad y distinción superiores. Su inclinación se dirige, además, no hacia cierta unidad abstracta o vacía, sino hacia la unidad de la vida, la unidad de una idea directriz común a un gran número de elementos organizados, estableciéndose así la "materalización creciente de lo inmaterial que es característico de la actividad vital".⁹²

Lo que sí resulta más que evidente al interior del pensamiento bergsonianos es el rompimiento con quienes sustentaban el papel de la conciencia se mantenía preponderante y distinto al objeto, donde se ponía la luz de parte del espíritu y en donde la conciencia iluminaba y sacaba a las cosas de esa su oscuridad innata.

Para Bergson no hay ni existe tal separación entre la conciencia y su objeto de estudio. La distinción entre el fenómeno y el noumeno, entre la representación de la cosa y la cosa en sí no debe presentarse. La *cosa en sí kantiana* no tiene sentido desde el punto de vista bergsonianos, pues el sujeto ya está imposibilitado de conocer la esencia de las cosas, sino que se haya en posibilidad de aprehenderlas de manera concreta. ¿Cómo? En la identificación y en la unidad más ponderables.

En el caso de Bergson —dice Joaquín Xirau— el primer paso del conocimiento auténtico es entregarse sin reserva a la realidad. Reacción dirigida sobre todo contra la teoría del conocimiento y la crítica *a priori*. En Bergson, como en Spinoza y Hegel, y a diferencia de Descartes y Kant, el objeto y el método, la dialéctica y la ontología, el conocimiento y la realidad se funden en la unidad de un proceso indiviso. La actividad mental del sujeto y su objeto de conocimiento son inmanentes entre sí, se relacionan en estrecha

⁹¹ Bergson, Henri. *L'énergie spirituelle*, pp. 157-155.

⁹² *Ibid.*, p. 202.

unidad y se determinan recíprocamente. Todo conocimiento lleva implícita una realidad y, a la inversa, toda realidad se halla impregnada de conocimiento, lo que equivale a decir que el espíritu se pliega a la realidad y ésta a su vez se encuentra impregnada de espíritu.

De ahí el grave error, explícitamente denunciado por Bergson, de definir su pensamiento por una referencia exclusiva o predominante al método intuitivo. El método intuitivo no es una exigencia *a priori* que se imponga al objeto y pueda ser definido con independencia de él, sino que resulta, de un modo necesario, de la estructura misma de la realidad a investigar.⁹³

En este sentido, continúa diciendo Xirau, igualmente es intuitivo el método de Descartes o Husserl, en donde la intuición se desprende de las exigencias del conocimiento y en donde el contenido de la filosofía resulta de modo necesario de las exigencias de la intuición, bajo el supuesto de que la intuición abre el camino del conocimiento cierto. De manera similar, de la posibilidad del conocimiento intuitivo depende la posibilidad del discernir entre la verdad y el error, entre la realidad y la apariencia. La raíz de la filosofía, en este punto, todavía se encuentra en la teoría del conocimiento. Lo que no sucede con Bergson, para quien la estructura del método consiste necesariamente en la inmersión incondicional en la realidad inmediata.⁹⁴

La tradición filosófica, a partir de Parménides, pretende rodear de garantías al pensamiento racional, en donde lo posible condiciona a lo real. Y lo posible no es sino lo pensable. Dado que la realidad resulta del todo engañosa, al ser aprehendida por nuestros sentidos, los cuales conllevan cierto margen de error, se toma necesario, entonces, establecer un criterio *a priori* que distinga entre la verdad y el error, y nos pueda prevenir contra lo falso y equívoco. En este sentido, la certeza de nuestro conocimiento habrá de condicionar la estructura y aun la existencia de la misma realidad. Es decir, en la conciencia queda contenida la realidad de las cosas. Con Bergson la situación se presenta de otro modo, la conciencia se halla dispuesta a estrechar el mundo y penetrarse con el mismo.

Joaquín Xirau observa, primero, que Descartes y gran parte del pensamiento moderno surge a partir del *cogito*, esto es, que el conocimiento tiene su base en el análisis riguroso de los datos inmediatos de la conciencia.

⁹³ Xirau, Joaquín. "La plenitud orgánica", en *Homenaje a Bergson*, p. 170.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 170-171.

Segundo, el error derivado de esta idea consiste en incluir en el pensamiento tanto la realidad espiritual como el mundo entero, en la medida que es sentido o experimentado por un sujeto. Se confunde la palabra 'pensamiento' con la conciencia o la experiencia inmediata, y se le restringe a la intuición intelectual, en tanto pensamiento claro y distinto. En esta perspectiva, la entera realidad ofrecida por el pensamiento (sensaciones, emociones, sentimientos, apetitos, esfuerzos...) pierde todo valor y queda subordinada al mero proceso intelectual. Para Joaquín Xirau, "Bergson vuelve plenamente a la plenitud espontánea de la experiencia concreta", y piensa que mientras la inteligencia sólo sea parte de la experiencia, no se debe olvidar que su función deriva de la vida y está a su servicio, además de que el sentido de la inteligencia se encuentra en la realización integral de la personalidad.⁹⁵

La idea de Xirau es partir del análisis riguroso de los datos inmediatos, pero en su plenitud o apegados a la vida y a la personalidad integral. El mundo se presenta, de esta forma, en una realidad orgánica, la cual escapa al intelecto y al principio de no contradicción. Se observa, entonces, la constitución orgánica de la experiencia inmediata. Y dado que un organismo es, por esencia, una realidad que dura, la esencia de la realidad será la duración. La exposición de Xirau valora, pues, el sistema bergsoniano, resaltando la contraposición que hubo de tener con parte de la tradición filosófica proveniente sobre todo de Parménides.

Con anterioridad se ha mencionado el rompimiento que representa la filosofía de Bergson y la filosofía de Husserl con dicha tradición. Deleuze afirma, en esta línea de opinión, que la fenomenología no hacía de la luz una luz interior, sino la abría al exterior, aunque igualmente participaba de esa tradición. Tanto Bergson como Husserl habían emprendido la tarea de superar la dualidad que hasta el momento se tenía entre la imagen y el movimiento, entre la conciencia y la cosa, es decir, entre el materialismo y el idealismo en tanto reconstrucción del orden de la conciencia con puros movimientos materiales y reconstrucción del orden del universo con puras imágenes de la conciencia. Mientras Bergson sostenía que toda conciencia es algo, Husserl afirmaba que toda conciencia es conciencia de algo, presentándose así el carácter distinto de dos teorías filosóficas cuya preocupación central queda ubicada en las relaciones que el sujeto (la conciencia) es capaz de establecer con el objeto (las cosas). Respecto de esta comparación dice Deleuze en su libro *La imagen-movimiento*:

⁹⁵ *Ibid.*, p. 173.

Las cosas son luminosas por sí mismas, sin nada que las alumbre: toda conciencia es algo, se confunde con la cosa, es decir, con la imagen de luz. Pero se trata de una conciencia de derecho, difundida por todas partes y que no se revela;... En síntesis, no es que la conciencia sea luz, sino que es el conjunto de las imágenes, o la luz, lo que es la conciencia, immanente a la materia. En cuanto a *nuestra* conciencia de hecho, ella será solamente la opacidad sin la cual la luz, 'propagándose siempre, nunca se hubiese revelado'. En este aspecto, la oposición entre Bergson y la fenomenología es radical.⁹⁶

Si bien es cierto que tanto la teoría del conocimiento como la metafísica forman parte y son aspectos de una totalidad más amplia como la representada por la filosofía, cada una tiene rasgos característicos y definitorios que permiten identificarlas concreta y aisladamente. En este sentido, bergsonismo y fenomenología poseen similitudes que entrañan de igual manera sus propias diferencias. Bergson parte de los hechos concretos para elaborar su metafísica y Husserl exige retomar a las cosas mismas para renovar a la filosofía. El análisis, valoración y descripción de los datos inmediatos es la tarea que en ambos se presenta, aunque difiera la forma de llevarla a cabo.

La diferencia más clara entre Bergson y Husserl reside sobre todo en el objeto de sus respectivas filosofías. Bergson, primordialmente psicólogo, trata de edificar una filosofía que sea el sustento de la vida personal. Husserl, lógico, trata más bien de buscar un fundamento para las ciencias y de establecer un método para filosofar. Si tanto Bergson como Husserl critican las limitaciones del positivismo, uno lo hace para constituir una metafísica de la duración, la memoria y la divinidad; el otro para establecer un camino para la teoría del conocimiento.⁹⁷

Joaquín Xirau opina que Bergson y Husserl parten de caminos diametralmente opuestos pero llegan a conclusiones muy semejantes. Bergson inicia de la experiencia inmediata de la conciencia y la vida, en tanto Husserl comienza desde el análisis del pensamiento racional tal como se revela en la matemática. El punto donde los dos convergen es su búsqueda de un fundamento absoluto.

⁹⁶ Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento*, pp. 93-94.

⁹⁷ Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 378.

Ambos buscan al relativismo del pensamiento abstracto un fundamento absoluto. Ambos lo hallan en los datos inmediatos de la experiencia y en la intuición que le es correlativa. Ambos oponen a la concepción precavida y encogida del idealismo moderno, el ámbito infinito de un mundo lleno de transfondos y lejanías, al "puño cerrado", la "mano abierta". Ambos conciben la Filosofía como una tarea infinita a la cual pueden y deben cooperar los hombres y las generaciones... En las últimas obras de Husserl se acentúa cada día más la convergencia: las esencias eternas hallan su raíz más profunda en el fluir de la conciencia temporal...⁹⁸

Bergsonismo y fenomenología habrán de tener una influencia en la historia de las ideas que todavía años después de su formulación mantendrán su persistencia contumaz. Lo que confirma que tales sistemas no son resultado de la casualidad ni del azar, por el contrario, son producto de la reflexión abierta y crítica, dispuesta a recorrer el difícil camino de la búsqueda y formulación filosófica.

De manera particular, el anhelo y estímulo bergsonianos consiste en hacer una filosofía que posea en sí misma el valor de la ciencia moderna, más como invención de conceptos autónomos capaces de establecer una correspondencia con los nuevos símbolos de la ciencia y no como una mera y marginal conexión de la misma, sin olvidar, claro está, el *desarrollo hasta el fondo de las implicaciones necesarias de una cuestión formulada*, así como también sin soslayar *la búsqueda de una intuición única*. La duración será, por consiguiente, este resultado final al que llegará el pensamiento bergsoniano.

La duración pura, de la que podemos percatarnos intuitiva o inmediatamente en la conciencia de nuestra propia vida mental interior, es decir, cuando penetramos en su hondura, es una serie de cambios cualitativos que se fusionan y compenetran entre sí, de suerte que cada 'elemento' representa el todo, lo mismo que una frase musical, y no es realmente una unidad aislada, sino sólo por el efecto de la abstracción intelectual.⁹⁹

La función de la filosofía para Bergson consiste en establecer una intuición única, y esta tarea impuesta es la razón de su propia filosofía. La intuición bergsoniana se muestra como el medio para acceder a la duración. Este instrumento posibilita tener un mejor acercamiento del sujeto, un

⁹⁸ Xirau, Joaquín. *Op. cit.*, p. 187.

⁹⁹ Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1980, p.186.

conocimiento profundo de su íntima constitución. La intuición apunta hacia esta comprensión subjetiva, pero que también trata de ser unidad e identidad con el objeto, al pretender coincidir con el mismo. El conocimiento absoluto de la interioridad es así posible. El conocimiento interior no se logra por sí solo, sino más bien requiere del impulso o esfuerzo de la conciencia. Gracias a esta acción es como se puede tener la intuición de la duración.

La naturaleza de la duración

La duración es el desenlace final del sistema bergsoniano. Su desarrollo ha requerido un amplio recorrido que hubo de iniciar con los datos inmediatos de la conciencia, con la inmediatez ofrecida por la experiencia en su relación con las cosas. Mediante el método intuitivo se accede a la misma, se le identifica y se perciben sus contornos, sin jamás contenerla por completo.

El descubrimiento de la duración surge en Bergson una vez que publica el *Ensayo de los datos inmediatos de la conciencia*. Desde el momento mismo en que se percata de la simplicidad de los estados del alma, ajenos a cualquier tipo de concepción, el filósofo vislumbra el vasto territorio que le espera por delante, y que se le revelará consistentemente después de seguir esa línea de hechos. Con su distinción de la cualidad y la cantidad, de lo heterogéneo y lo homogéneo, del tiempo real y el tiempo espacializado, habrá de colocar los cimientos para el sistema que apenas comienza a entrever.

Hay un espacio real, sin duración, pero en el que aparecen y desaparecen fenómenos simultáneamente con nuestros estados de conciencia. Hay una duración real, cuyos momentos heterogéneos se penetran, pero cada momento puede acercarse también a un estado del mundo exterior contemporáneo suyo y separarse de los otros momentos por el efecto mismo de este acercamiento. De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración, sacada del espacio. La duración toma así la forma ilusoria de un medio homogéneo y el lazo de unión de entre estos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que podría definirse como la intersección del tiempo con el espacio.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pp. 120-121.

La idea de espacio quedará posteriormente subsumida en la duración, siendo este último elemento la auténtica y verdadera realidad, en donde la percepción del sujeto es determinante para su comprensión de la misma. La percepción a partir de los sentidos resulta primordial para la caracterización que habremos de establecer del mundo.¹⁰¹ La cualidad, la parte esencial de la cosa, es percibida de modo simple y directo por los sentidos. Para Bergson, el mecanismo de la percepción es muy sencillo, puesto que se percibe todo aquello proveniente del mundo material, que no son sino percepciones. Los recuerdos adheridos a estas percepciones también son captados, al igual que las tendencias así manifestadas, es decir, los hábitos y acciones ligadas a percepciones y recuerdos.

La realidad así apprehendida, desde dentro y por intuición, es nuestra propia persona en su fluencia y movimiento a través del tiempo, en su duración. De aquí pasa Bergson a decir que lo uniforme, constante y duradero es la continuidad del fluir, esta sucesión de estados en que cada uno anuncia al siguiente y contiene al que le precede, los cuales se prolongan unos en otros, se interrelacionan mutuamente, y en donde el pasado no puede ignorarse.

La memoria tendrá una función determinante y primordial en la justa apreciación de la duración. La conciencia se encarga de sintetizar las percepciones entre la posición actual o presente y las posiciones anteriores que la memoria torna vigentes. Las impresiones así logradas pueden ser diferenciadas entre sí, intercalarse e intercambiarse sin ningún problema, sin yuxtaponerse unas sobre las otras.

Dice Bergson: "si la impresión de hoy fuese absolutamente idéntica a la de ayer, ¿qué diferencia habría entre percibir y reconocer, entre saber y recordar?".¹⁰² Con esto Bergson trata de delimitar el campo de las ciencias del ámbito filosófico, empeñándose en mostrar las dificultades que entraña el pretender medir los estados de conciencia. Su insistencia se dirige sobre todo a valorar la propia conciencia humana e individual, a sacarla de los moldes rígidos de los conceptos, de la ciencia o, incluso, del lenguaje. La insistencia radica en expresar la riqueza contenida en los estados interiores del yo más subjetivo y personal, capaz de hallar la completa síntesis de lo aparentemente desvinculado y sin sentido.

¹⁰¹ En una forma más precisa, Bergson entiende el percibir como la percepción extraída de los sacudimientos infinitamente repetidos de luz y calor, concentrándolos en sensaciones invariables.

¹⁰² Bergson, Henri. *Op. cit.*, p.133.

Si, ahondando por debajo de la superficie de contacto entre el yo y las cosas exteriores, penetramos en las profundidades de la inteligencia organizada y viviente, asistiremos a la superposición o mejor a la fusión íntima de muchas ideas que, una vez disociadas, parecen excluirse bajo forma de términos lógicamente contradictorios.¹⁰³

La duración ya no es medida, sino sentida, y el estado cuantitativo da lugar al nuevo estado de cualidad. La duración, entonces, se vincula directamente con la vida y el pasado constituye parte esencial no sólo de los cuerpos vivos, sino también de los seres conscientes. La vida interior sólo puede ser representada por una variedad de cualidades, por la continuidad del progreso y por la unidad de dirección, siendo imposible representarla por imágenes, conceptos o ideas. Bergson concibe a la conciencia relacionada íntimamente con la memoria, al grado de decir que no hay conciencia sin memoria, ni continuación de un estado sin la adición del recuerdo de los momentos pasados al sentimiento presente. Y precisamente en esto consiste la duración.

La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga distintamente la imagen siempre creciente del pasado, sea, más bien, que, por su cambio continuo de cualidad, atestigüe cada vez más pesada la carga que uno arrastra tras de sí a medida que envejece. Sin esta supervisión del pasado en el presente, no habría duración, solamente instantaneidad.¹⁰⁴

Así, el estado psicológico, propio de la conciencia, se halla inmerso en la duración misma, en el constante flujo que no cesa de transcurrir, y que no es otra cosa sino un perpetuo devenir. Sobre este movimiento constante se pueden tomar puntos fijos, inmóviles, que origina un estado no menos esquemático e inmóvil. Bergson considera casi necesaria esta actitud de inmovilizar lo siempre móvil y cambiante, pues gracias a la hipótesis del tiempo homogéneo se facilita la comparación entre diversas duraciones, permite contar simultaneidades y se puede medir el movimiento de una duración respecto de otra.

La multiplicidad de duraciones representa, sin embargo, un problema en el bergsonismo. ¿Cómo se pueden concebir una variedad de duraciones al

¹⁰³ *Ibid.*, p. 13S.

¹⁰⁴ Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, p. 50.

margen de lo que Bergson ha identificado como la auténtica duración? Ciertamente confronta la cuestión de explicar no sólo la duración del sujeto que percibe, sino también si es percibida por los demás sujetos por igual. ¿Por qué aludir a una infinidad de duraciones si de antemano se ha establecido que sólo una constituye la realidad?

En *Materia y memoria*, por ejemplo, Bergson afirma la existencia de una pluralidad de duraciones o de ritmos de duración, anotando que cada duración conforma un absoluto y cada ritmo una duración. La duración se presenta así como una multiplicidad virtual o continua, y se divide en elementos que difieren en naturaleza, elementos a su vez que sólo existen actualmente en la medida en que está hecha efectivamente la división. Situados donde la división no está hecha (lo virtual), no existe más que un solo tiempo. Pero colocados donde la división existe, las partes o flujos deben ser vividos, o estar planteados o pensados como pudiendo serlo. La tesis de Bergson consiste en demostrar que sólo en la perspectiva de un *tiempo único* pueden ser vividos estos flujos. Los flujos, con sus diferencias de naturaleza, de contracción y distensión, se comunican en un ubicuo y mismo tiempo, el cual sería su condición. Hay, entonces, la idea de una sola duración en donde se integraría cualquier otro tipo de duración en caso de que hubiera. Al respecto, Deleuze se refiere a Bergson al afirmar este último la existencia de un tiempo impersonal en donde fluirían todas las cosas:

De ahí la triplicidad de flujos, al ser nuestra duración (la duración de un espectador) necesaria a la vez como flujo y como representante del Tiempo en el que todos los flujos se abisman. En este sentido los diversos textos de Bergson se concilian perfectamente y no comportan ninguna contradicción: no hay más que un solo tiempo (monismo), aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado) que participan necesariamente del mismo todo virtual (pluralismo restringido).¹⁰⁵

Deleuze analiza en *El bergsonismo* las diversas hipótesis que Bergson presenta a lo largo de su obra en torno a la pluralidad de duraciones. Explica que hay una coexistencia de duraciones distintas, en donde la multiplicidad del tiempo sólo es aplicable a las especies vivientes. Existen ahí también cosas externas a uno que no se distinguen por duraciones diferentes sino por cierta forma relativa de participar en nuestra duración. Finalmente hay un tiempo único, una sola

¹⁰⁵ Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*, p. 86.

duración de la que todo participa en alguna forma y esta última hipótesis resulta ser para Bergson la más satisfactoria. Así como la conciencia puede "repartirse sin dividirse", ser una y múltiple, también la duración puede permanecer una y muchas, puede englobarse o contenerse a sí misma, puede ser "el conjunto de todos los conjuntos", totalidad y parte que a primera vista parece una idea incomprensible y carente de lógica. Sin embargo, existe la conciencia plena de la unidad e integración de lo múltiple y diverso.

El correr del agua, el vuelo del pájaro, el murmullo de mi vida forman tres flujos; pero lo son porque mi duración es uno entre ellos y además el elemento que contiene a los otros dos. ¹⁰⁶

Esta conciencia de sí y de los otros se reafirma en la común presencia de la cosas, en donde el sujeto que percibe integra sus percepciones y adquiere una visión global de la experiencia lograda. Hay aquí la conciencia observadora de una serie de relaciones interconectadas, las cuales entrañan una íntima configuración no siempre apreciada en todos sus aspectos, pero que a partir de esta conciencia atenta, el mundo y las cosas pueden ser entendidos.

El vuelo del pájaro y mi duración sólo son simultáneas en la medida en que mi propia duración se desdobra y se refleja en otra que la contiene al mismo tiempo que contiene el vuelo del pájaro: hay, por tanto, una triplicidad fundamental de los flujos (nuestra vida interior, el movimiento voluntario y el movimiento en el espacio). En este sentido mi duración tiene esencialmente el poder de revelar otras duraciones, de englobar a las demás y de englobarse a sí misma hasta el infinito. Pero se ve que este infinito de la reflexión o de la atención devuelve a la duración sus verdaderos caracteres, a los que constantemente hay que apelar: la duración no es simplemente lo indivisible, sino lo que tiene un estilo muy particular de división; no es simplemente sucesión, sino coexistencia muy particular, simultaneidad de flujos. ¹⁰⁷

La reflexión a que ha sido orillado el propio Bergson en torno a su concepto fundamental expresa hasta qué grado trata de ser congruente con su propio pensamiento, reafirmando el valor que la duración como tal posee. La multiplicidad se recoge en la identidad, en la unidad más patente y palpable, conclusión y punto final de una empresa impulsada por la firme

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁷ *Ibidem.*

idea de que la duración conforma la completa realidad. La conciliación de contrarios, el acuerdo de lo aparentemente contradictorio cobra vigencia para manifestar la posición definida del pensamiento bergsoniano respecto del tiempo, exponiendo sus alcances incontrovertibles, con fundamento en la experiencia y en la conciencia más definidas. Sólo a través de la experiencia y conciencia subjetivas es posible entender y comprender la actividad, la concepción o sensación de la temporalidad.

La distinción de duraciones, lejos de excluir su participación, la implica: sin confundirse, las duraciones o las realidades individuales, pueden conocerse mutuamente, y no pueden conocerse sino desde el interior. Si el instante de percepción las separa en una pura diferencia, une también dos temporalidades en una común inmanencia.¹⁰⁸

De entrada es difícil entender esta manera de concebir el tiempo, en donde la duración permanece idéntica y múltiple a la vez. La idea parece remitir a una noción demasiado vaga y abstracta del tiempo, en contra de la simplicidad que el propio Bergson ha destacado a lo largo de su obra. Sin embargo, el pensamiento bergsoniano no puede ser fijado con facilidad, empeñado en alterar concepciones rígidas y faltas de movimiento. La movilidad del mismo obliga a entenderlo en su constante renovación, atendiendo más bien a su amplitud, esto es, percibir hacia dónde se dirige y visualizar sus búsquedas máspreciadas.

No es extraño que para lograr sus metas Bergson considere los pasos intermedios, y haga uso de aquello que minimiza, en este caso, los conceptos, las detenciones colocadas sobre el móvil o el flujo que pasa. Bergson antepone, por tanto, la utilidad de la supuesta irrealdad, y acepta el uso de aquello que no constituye la esencia de la realidad.

Se reconoce lo real, lo vivido, lo concreto, en que es la variabilidad misma. Y es invariable por definición, ya que es un esquema, una reconstrucción simplificada, a menudo un simple símbolo, en todo caso una vista tomada de la realidad que fluye.¹⁰⁹

Pero esta simple toma de la realidad no puede recomponer ni constituir a la misma, así sea que las detenciones posibles resulten infinitas, porque jamás —

¹⁰⁸ Worms, Frédéric. *Op. cit.*, p. 52.

¹⁰⁹ Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, p. 53.

puntualiza Bergson— lo móvil se encuentra realmente en ninguno de esos puntos, los cuales no dejan de ser sino suposiciones o proyecciones del espíritu, nunca posiciones perfectamente reales y distinguibles. Bergson atribuye, más bien, a la parte intelectual y a las propias limitaciones del sujeto el inmovilizar y parcializar la totalidad del movimiento.

Por una ilusión hondamente arraigada en el espíritu y porque no podemos inhibirnos de considerar el análisis equivalente a la intuición, comenzamos por distinguir, en toda la extensión del movimiento, cierto número de posibles paradas o de puntos, que convertimos, de grado o por fuerza, en partes del movimiento.¹¹⁰

Una vaga ilusión resulta, por tanto, de este empeño por aprehender el movimiento real e indivisible. De esta manera tenemos que el espacio inmóvil y vacío nunca es percibido, sólo concebido. Y dado que existe una irresistible tendencia en el espíritu a considerar más comprensible la idea utilizada con mayor frecuencia, la inmovilidad parece más clara que la movilidad. No otro es el origen de las dificultades que en la historia de la filosofía ha llegado a tener el movimiento. Sin embargo, la posición bergsoniana es indiscutible, el movimiento siempre es anterior a la inmovilidad. A pesar de su conclusión, no descarta del todo proceder mediante conceptos, en tanto resulta un conocimiento práctico de la realidad, esperando más tarde lograr una mejor compenetración de la conciencia en los objetos, y poder ir, ahora sí, de la realidad a los conceptos. De aquí la necesidad del esfuerzo intelectual, mencionado anteriormente, el cual contribuye a facilitar el proceso de aprehensión de lo real.

Bergson no ignora que al obrar por intuición —cuyo objeto es la movilidad de la duración, la cual es psicológica por esencia— pueda situarse en un ensimismamiento cabal, en la mera contemplación del filósofo en sí mismo. Empero, resaltar este aspecto con resonancias de cierto subjetivismo sería desconocer la naturaleza singular y única de la duración, el carácter activo de la intuición filosófica y el método utilizado que desde el punto de vista bergsoniano sobrepasa tanto al idealismo como al realismo.

Bergson define a la intuición y a la duración según su costumbre, esto es, presenta la unidad de la diversidad y la conjunción de lo contrapuesto. La intuición conforma una serie indefinida de actos, todos del mismo género,

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

pero de una especie particularísima, siendo que la diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser. Debido al esfuerzo intuitivo podemos apreciar la diversidad de duraciones y al observar la multiplicidad de duraciones nos trascendemos a nosotros mismos. El análisis de la duración revela, además, la multiplicidad de estados de conciencia sucesivos, pero también la unidad que los liga.

La duración será la 'síntesis' de esa unidad y multiplicidad, operación misteriosa de la que no se entiende, lo repito, cómo soportaría matices o grados.¹¹¹

Una vez más se presenta aquí la idea de una duración única y particular, a la cual habrá de abocarse la conciencia, no obstante haber una multiplicidad infinita de duraciones. En este juego de lo múltiple y la unicidad, Bergson confirma su idea de superar la contraposición gracias a la integración, con la plena confianza de poder percibir y aprehender la auténtica realidad, no mediante conceptualización de ningún tipo sino por la íntima participación en las cosas.

Pero si, en lugar de analizar la duración (es decir, en el fondo, hacer su síntesis en conceptos), nos situamos desde el primer momento en ella por un esfuerzo de intuición, experimentamos el sentimiento de cierta tensión bien determinada, cuya determinación misma aparece como una elección entre infinitud de duraciones posibles.¹¹²

El manejo de conceptos, opina Bergson, conlleva a entender la duración como una combinación de lo múltiple y lo uno, ideas que conducen a su vez al infinito y a la eternidad, de manera respectiva. En el primer caso el mundo estaría suspendido en el aire y debería acabar y recomenzar a cada instante. Esta sería una duración dispersa, que diluiría la cualidad en cantidad; su límite quedaría establecido por la homogeneidad, lo repetitivo que define la materialidad. En el segundo caso habría una eternidad abstracta, suerte de sustrato inmóvil de lo temporal, en donde no se entiende por qué el mundo no se contiene o queda envuelto en sí mismo ni tampoco se comprende cómo coexisten ahí las cosas.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 61.

¹¹² *Ibid.*, p. 62.

Ambos casos constituyen meras abstracciones del tiempo, sin lugar para matices o grados. Aunque si de elegir se trata, Bergson opta por el segundo sentido, aunque precisado, es decir, más que una eternidad conceptual (o eternidad de muerte —dice— en donde el movimiento no posee la movilidad que le prestaba vida) sería una eternidad de vida, móvil, viviente.

La reafirmación espiritual y la integridad temporal

En la *Introducción a la metafísica* Bergson expone los postulados de su doctrina, a la cual validan y explicitan de manera harto consecuente.

Existe una realidad exterior, dada inmediatamente al espíritu, en donde el sentido común es opuesto al idealismo y al realismo.

La realidad es movilidad y el reposo es aparente y relativo. Las cosas no están hechas, sino se hacen, y los estados no se mantienen sino que cambian.

La función del espíritu es representarnos estados y cosas. Mediante vistas instantáneas de la movilidad de lo real se logran sensaciones e ideas, sustituyendo así lo continuo por lo discontinuo, la movilidad por la estabilidad. Esta sustitución es necesaria al sentido común, al lenguaje, a la vida práctica e incluso a la ciencia positiva. La función de la inteligencia es partir de lo inmóvil, sin atrapar la esencia de lo real.

Las dificultades de la metafísica (antinomias, contradicciones, antagonismos) surgen al aplicar procedimientos de tipo práctico al conocimiento desinteresado de lo real. Se pretende reconstruir la realidad mediante percepciones y conceptos cuya función consiste en inmovilizarla.

El espíritu es capaz de alcanzar lo absoluto. El conocimiento es relativo. Hay otra forma de reconstruir la realidad viviente, sin utilizar conceptos rígidos.

El espíritu puede instalarse en la realidad móvil, asir su dirección cambiante de manera intuitiva. Su labor radica en invertir los procesos normales del pensamiento, fundar nuevas categorías para lograr conceptos fluidos, capaces de aprehender la realidad en continuo cambio, el movimiento propio de la vida interior de las cosas.

Dicha inversión aún no ocurre. El trabajo de la metafísica será manejar diferenciaciones e integraciones cualitativas. La matemática ha hecho uso de la intuición pura, pero la ha convertido en mero símbolo. La metafísica habrá de abstenerse de realizar tal operación.

La intuición no ha sido utilizada apropiadamente. De ahí se desprende la relatividad del conocimiento científico o simbólico. El conocimiento intuitivo, instalado en lo moviente, inmerso en la vida misma de las cosas, no es de ningún modo relativo. La ciencia y la metafísica quedarían unidas en la intuición. Esta unión la llevaría a cabo una filosofía verdaderamente intuitiva.

Son creencias equivocadas aquellas que afirman: "una variación no desarrolla sino invariabilidades", "la acción es una contemplación debilitada", "la duración es una imagen falaz y móvil de la eternidad inmóvil", "el alma es una degradación de la idea", "existe algo más en lo inmutable que en lo moviente, y se pasa de lo estable a lo inestable por una simple disminución".

Tal es el credo filosófico de Bergson, expuesto de manera concisa y concreta. Allí queda resumida toda su filosofía, ahí están sus convicciones más profundas, sus inquietudes más personales y sus esfuerzos verdaderamente encomiables por entregar un pensamiento depurado, asentado en las bases mismas del flujo y movilidad del cambio, de lo renovado y lleno de vida. Es sincera, entonces, su opinión de que la ciencia moderna surge a partir de tomar la movilidad como realidad independiente. Vislumbra, con este impulso de íntima reflexión, nuevos derroteros de búsqueda y respuestas.

La intuición de la duración, cuando se expone a la luz del entendimiento, cuaja prontamente en conceptos cristalizados, distintos, inmóviles. En la viviente movilidad de las cosas el entendimiento se contrae a marcar estaciones reales o virtuales, señala salidas o llegadas, que es todo lo que importa al pensamiento del hombre en tanto se ejerce naturalmente.¹¹³

En este sentido, la filosofía "debería ser un esfuerzo por trascender la condición humana", inmersa en su paralizante inmovilidad, la cual puede ser alterada gracias al esfuerzo de intuición. Aunque Jean Paume afirma, en su ensayo "*Le choix du temps*", que este esfuerzo por superar la condición humana es el postulado mayor del intelectualismo clásico, y en este sentido Bergson se equipara con Platón, con la diferencia de que Bergson no descarta el tiempo de los estados de conciencia, no se sustrae a la corporeidad o a la actividad de los sentidos, sino que reafirma el conocimiento de la vida del espíritu por medio de la intuición.¹¹⁴

Existe, además, la integración del pasado, presente y futuro en un tiempo real, que no es sino la duración, para de esa forma presentar un curioso universo concreto y total, inaccesible para cualquiera excepto para quien pudiera manejarse en un nivel similar, en donde la cabal comprensión se diera de golpe y en donde la duración, entonces, habrá de mostrarse enteramente definida.

¹¹³ *Ibid.*, p. 80.

¹¹⁴ Paume, Jean. "Le choix du temps", en *Temps et choix*, pp. 54-55.

Finalmente, la filosofía bergsoniana reúne indisolublemente el pasado y el porvenir. A partir de entonces, es preciso tomar el tiempo en bloque para tomarlo en su realidad. El tiempo está en la fuente misma del impulso vital. La vida puede recibir explicaciones instantáneas, pero lo que en verdad explica la vida es la duración.¹¹⁵

El tiempo se muestra de modo integral y concreto, presente en cualquier tipo de actividad humana, a la cual altera, modifica y da forma, estableciendo así una afinidad perfecta entre tiempo y conciencia que difícilmente podría ser modificada. La experiencia que tenemos de la duración es una experiencia íntima y directa. Para Bergson la duración es un antecedente inmediato de la conciencia, de ahí que pueda posteriormente elaborarse y objetivarse. El vínculo con la memoria se establece de inmediato, en tanto la conciencia se identifica con la memoria. La función memoriosa radica en recordar el pasado inmediato y anticipar el futuro igualmente inmediato, cuya ocurrencia se suscita en el instante presente. Y este instante presente se compone de cierto aliento de duración.¹¹⁶ En "La conciencia y la vida" Bergson sostiene que una conciencia sin memoria simplemente perecería y renacería a cada instante, lo que más bien es propio de la inconsciencia. Pero la conciencia es también anticipación del futuro. El espíritu se ocupa de lo que es, pero también de lo que habrá de ser. En este sentido, la atención es una espera, por lo que tampoco habrá conciencia sin una atención a la vida.

Retener lo que ya ha sido, anticipar lo que todavía no es, he aquí la primera función de la conciencia.¹¹⁷

Así, lo que se percibe es cierto espesor de duración que se compone del pasado inmediato y del porvenir inminente. Bergson se pregunta luego por la función del ser consciente, y sostiene que la única manera de saberlo es mediante la coincidencia interior o la intuición. Concluye que la conciencia tiene que ser coextensiva a la vida. Además, siguiendo su línea de hechos, si la conciencia retiene el pasado y anticipa el porvenir, se debe sobre todo a que

¹¹⁵ Bachelard, Gaston, *La intuición del instante*, FCE, México, 1987, p.15

¹¹⁶ Véase por ejemplo su conferencia "La conscience et la vie", de 1911 y 1914, la que posteriormente aparecería con pequeñas modificaciones en *L'énergie spirituelle*, de 1919. (Robinet, André (ed), *Les études bergsoniennes*, PUF, Paris, 1961)

¹¹⁷ Bergson, Henri. *L'énergie spirituelle*, p. 6.

necesita realizar una elección. El impulso, el esfuerzo o la inquietud individual se presenta como el mecanismo interno que obliga a tomar decisiones. Dicho impulso es del todo inaprensible, es lo que mueve, es la iniciación del movimiento, presentándose más bien como la simplicidad misma. Bergson piensa que algo semejante es la intuición metafísica. Si bien es cierto que la metafísica no tiene nada en común con una generalización de la experiencia, podría definirse —acota— como la experiencia integral. La intuición, a su vez, no se lograría si no existiera la simpatía espiritual con aquello íntimo que la realidad posee.

Descendamos entonces al interior de nosotros mismos: cuanto más profundo sea el punto que toquemos, más fuerte será el impulso que nos volverá a la superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es ese impulso. Vueltos al exterior por una impulsión venida del fondo, alcanzaremos la ciencia a medida que nuestro pensamiento se ensanche al esparsirse.¹¹⁸

Existe, entonces, cierto movimiento interior, propio de cualquier organismo vivo, que lo obliga a actuar y a emprender tareas quizá desconocidas o incomprensibles, pero en donde todo quedaría supeditado a la propia vida, impulso que “lanza al espíritu por un camino donde encuentra los datos que había recogido y otros detalles más; se desarrolla, se analiza a sí mismo en términos cuya enumeración sería infinita”.¹¹⁹ Sin embargo, cuando la acción se torna automática y deja de ser espontánea la conciencia se retira y ya no se presenta.

Las variaciones de intensidad de nuestra conciencia parecen corresponder al cúmulo más o menos considerable de elección o, si se quiere, de creación, que distribuimos en nuestra conducta. Todo indica que así ocurre con la conciencia en general. Si conciencia significa memoria y anticipación, también es sinónimo de elección.¹²⁰

Pasado y presente no son confundidos por Bergson, sino se integran en la acción efectuada por la conciencia al recordar el pasado y anticipar el futuro. Bergson cree que la conciencia retiene el pasado y anticipa el porvenir sobre todo porque es llamada a efectuar una elección y para elegir hace falta poder

¹¹⁸ Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, p. 133.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹²⁰ Bergson, Henri. *L'énergie spirituelle*, p. 12.

prever y recordar. Y el elegir consiste en responder a una situación determinada por movimientos más o menos imprevistos. Considera, además, que el ser vivo elige o tiende a elegir y su función radica en crear. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* identifica a la libertad con la decisión o el acto libre, el cual habrá de provenir del alma entera.

Establece una vez más la distinción entre materia y vida, identificando a la materia con la inercia, la geometría y la necesidad, mientras que la vida se relaciona con el movimiento imprevisible y libre. La tarea de la vida consistirá en conciliar la necesidad de la materia y la libertad de la conciencia. La evolución de la vida quedará expresada, así, por la manera en que la materia es afectada o definida por la conciencia creadora. Un amplio desarrollo de este asunto será realizado en *La evolución creadora*, libro importante y no menos complejo, aunque nuestra intención no es ir tan lejos.

Cabría destacar, eso sí, la forma en que se entrelazan firmemente las nociones de memoria, conciencia y duración, ideas que no pueden separarse ni manjarse de modo independiente, bajo riesgo de perder todo sentido y significación. Por tanto, conciencia y memoria son una y la misma cosa, y la duración no podría ser comprendida, ni siquiera percibida, si faltara cualquiera de las dos.

El tiempo no se representa como tal, ávido, como una sucesión abstracta de 'fases' o de periodos, sino se prueba como contenido que no deja de cambiar: la continuidad de este contenido le da siempre una nueva forma, esto es, un nuevo sentido por el que vive; la temporalidad y la sensibilidad son igual y estrictamente coextensivas como la memoria y la conciencia.¹²¹

En la *Introducción a la metafísica* Bergson ya había señalado que la duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea de la forma que sea, pero eso sí, estando consciente de que el pasado cada vez se incrementa y arrastra tras de sí una enorme carga de sentimientos, sensaciones, eventos o cualquier otro tipo de experiencia que el sujeto haya tenido. En este sentido, cada estado del alma cambiará en cada instante, puesto que no existe conciencia alguna sin memoria como tampoco existe continuación de un estado interior sin el agregado de las experiencias pasadas. No hay dos instantes idénticos, el río nunca permanece el mismo, la fluencia de sus aguas altera sus contornos, "nos bañamos y no nos bañamos

¹²¹ Worms, Fréclérick. *Op. cit.*, p. 79.

en el mismo río”, “entramos y no entramos en el mismo río”, “somos y no somos” a un mismo tiempo. Las resonancias heraclíteanas se dejan escuchar y con-mueven al espíritu.

Hay, pues, una íntima correlación entre pasado, presente y futuro, en donde la memoria, como en San Agustín, determina los vínculos con el presente y el futuro, para después poder conformar la completa y compleja totalidad, por la cual siempre estaría pugnando el sistema bergsonian.

No sólo coexiste el pasado con el presente que ha sido, sino que además, como se conserva en sí (mientras que el presente pasa), es el pasado en su totalidad, el pasado integral, todo nuestro pasado el que coexiste con cada presente.¹²²

Deleuze externa que mientras el presente podría ser lo ‘psicológico’, el pasado se confundiría con el ser en sí, se igualaría con la ontología pura. Para Bergson habría un pasado general que posibilitaría todos los pasados, y este pasado total, especie de “memoria inmemorial y ontológica”, constituye el salto a lo ontológico. Posteriormente el recuerdo asume su existencia psicológica: “del estado virtual pasa al actual”. En este punto juega Deleuze con las palabras y su significado al decir que surge la paradoja de la memoria, en donde “el pasado es contemporáneo del presente que ha sido”. Hay, pues, la coexistencia del pasado y el presente. De la misma manera, duración y conciencia también coexisten, en tanto la conciencia se mantiene cambiante y la duración no cesa de ser. Si no hubiera duración la conciencia no cambiaría. Además, cada conciencia remite a sí misma como duración.

Toda percepción se halla impregnada de recuerdos. La percepción situada en el presente y cuya función es amoldarse a los objetos externos es impersonal. Esta percepción se encuentra en la base del conocimiento de las cosas. Al no establecer distinción respecto de la influencia de la memoria, de lo que añade o suprime al conocimiento, se hace de la percepción una mirada interior o subjetiva. La propuesta de Bergson se sitúa en lograr esta mirada interior a partir del estudio que se realice acerca de la memoria. Lo subjetivo, y con ello la propia memoria —en tanto recubre con recuerdos la percepción inmediata y en tanto reúne una multiplicidad de momentos—, sería, por consiguiente, el sustrato de todo conocimiento.

En la cuestión sobre si ocurre en primer lugar la situación presente que pasará luego a formar parte del pasado o bien si existe de antemano el pasado

¹²² Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*, p. 60.

que poco a poco se desenvuelve, a través del presente, hacia el futuro, Deleuze opina que la filosofía bergsoniana parte del pasado para llegar al presente.

De cualquier forma la revolución bergsoniana es clara: no vamos del presente al pasado, de la percepción al recuerdo, sino del pasado al presente, del recuerdo a la percepción.¹²³

Una vez que se plantea la existencia de un pasado inmemorial que habrá de contener todos los pasados de los seres individuales, parece natural que el presente ocurra de manera posterior. Si la memoria se ubica como el sustrato de todo conocimiento y si el pasado se identifica con el ser en sí, se sigue entonces que el presente vendrá después, especie de momentánea detención de lo virtual, de la totalidad cambiante.

Sin embargo, si la memoria o el pasado no encuentra la identidad con el ser en sí, la apreciación resulta un tanto problemática, puesto que resulta por demás sorprendente que el pasado exista de antemano, cuando los hechos todavía no suceden, cuando el presente es indispensable que ocurra para posteriormente tener su propio pasado. De ser el caso, de que el presente sea ulterior, un soterrado determinismo se vislumbra detrás de tal idea. Todo ha sido dado de una buena vez y la ocurrencia del presente y del futuro son meras manifestaciones inocuas que no pueden ser alteradas o cambiadas. El destino queda sellado de antemano y no hay sitio ya para lo nuevo, lo imprevisible y creador.

Para evitar el anterior desenlace Bergson está obligado a colocar en primerísimo lugar a la memoria, al pasado entero y total inmerso en la duración, coexistiendo e interactuando con ella. No hay que olvidar, sin embargo, que Deleuze se basa en *Materia y memoria*, libro que excluimos en este estudio. Y aunque su posición nos parece aventurada también es interesante, con varios puntos por discutir, no aquí por supuesto. Del lado de Bergson observamos más bien la integración, la unidad que permite la diversidad al igual que la coexistencia.

La duración es ciertamente sucesión real; pero lo es porque, más profundamente, es coexistencia virtual: coexistencia consigo de todos los

¹²³ *Ibid.*, p.64

niveles, de todas las tensiones, de todos los grados de contracción y de distensión.¹²⁴

La duración consiste, por consiguiente, en esta persistencia del pasado en el presente: la memoria y la duración se identifican, coexisten y perduran, son una y la misma cosa, y ninguna se entiende sino a partir de la otra. Es imposible, entonces, no establecer la correlación y prácticamente la identificación de la memoria con la propia temporalidad, piedra de toque, punto de arribo y llegada del sistema bergsonian. Esta necesidad de la persistencia de los acontecimientos la señala Ramón Xirau como parte característica de la naturaleza humana.

Las cosas del mundo carecen de pasado, es decir, no lo *tienen*. El único ser que lo tiene es el hombre en su ser temporal.¹²⁵

Y es cierto, sólo el hombre es temporal en tanto se percató de la duración que lo involucra y reafirma, a través de la cual observa el transcurrir de los hechos, el movimiento, el cambio y la transformación de las cosas, mediante la cual percibe el desarrollo de su entorno y de su propia naturaleza. En este sentido, Chevalier observa que la memoria es una actualidad que no puede ni debe ser minimizada.

Lo que llamamos pasado —nuestro pasado, el pasado humano— es memoria y es memoria ahora, un ahora duradero en el cual se mezclan recuerdos y esperanzas o expectativas. Además de que el pasado, el presente y el futuro no son posibles *en sí*, lo son cuando se nos dan, se nos ofrecen en el estar que es la presencia constante de nuestra vida de nacimiento a muerte.¹²⁶

A su vez Bergson considera que la memoria ha de realizarse en la actualidad del presente, en el momento creador manifestado por la vida, puesto que la memoria sin el presente o sin este momento actual no puede manifestarse. Y esta manifestación de la memoria no existe sin el propio proceso de cambio y transformación constantes, sin la duración tal como es y se presenta.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹²⁵ Xirau, Ramón. *El tiempo vivido*, p. 35.

¹²⁶ Chevalier, Jacques. *Bergson y el padre Pouget*, p. 67.

Bergson descubrió el 'tiempo vivido', la 'duración' personal, heterogénea, distinta en cada persona. Este descubrimiento fue decisivo y sigue siéndolo. La duración, por otra parte, no es solamente lo que sucede sino, también, lo que se conserva. Para Bergson es también aquello que dura gracias a la memoria. ¹²⁷

La movilidad es, por ende, la idea básica y sustancial que tenazmente aparece dentro de pensamiento bergsoniano. Es ineludible al mismo, pues de cualquier forma halla lugar y cobijo, a pesar de que por momentos se vislumbren situaciones donde no pudiera tener cabida, por ejemplo, al considerar la memoria o el recuerdo como algo que no cambia sino por el contrario, permanece. No se debe olvidar, por tanto, la característica principal que presenta la filosofía bergsoniana: la continua movilidad, el apego al cambio y al devenir constante, a la transformación infatigable de las cosas, de la realidad o de nuestra propia conciencia.

Recobrémonos, por el contrario, tal como somos, en un presente denso y además elástico, que podemos dilatar indefinidamente hacia atrás, haciendo retroceder cada vez más la pantalla que nos oculta a nosotros mismos; recobremos el mundo exterior tal cual es, no sólo en la superficie, en el momento actual, sino en profundidad, con el pasado inmediato que lo acosa y que imprime en él su impulso; habituémonos, en una palabra, a ver todas las cosas *sub specie durationis*: inmediatamente la tensión se afloja, lo adormecido se despierta, lo muerto resucita en nuestra percepción galvanizada. ¹²⁸

La sustancialidad del cambio sólo es perceptible en la propia vida interior, a semejanza de una "melodía continua" que habrá de proseguir y terminar a lo largo de toda la existencia consciente. La personalidad humana consiste en esto mismo. La duración real es en el tiempo, pero el tiempo concebido de manera indivisible. Bergson apunta, incluso, que una atención a la vida lo suficientemente fuerte y desprendida de todo interés práctico abarcaría en un presente indiviso la entera historia pasada de la persona consciente, como un presente continuo que también fuera continuamente movable. Concibiendo el cambio en su indivisibilidad natural, en donde el pasado se confunde con el presente, la realidad puede ser apresada sin ningún obstáculo. La completa y compleja unidad es entonces lograda, y la personalidad del hombre adquiere una riqueza expresiva mayor, sin sujeción a lo inmóvil, vacío o abstracto, por

¹²⁷ Xirau, Ramón. *Op.cit.*, p. 51.

¹²⁸ Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, pp. 140-141.

el contrario, apegada a lo cambiante y variable, en donde la integración final parece haber sido dada, o donde al menos se ha precisado la dirección y tendencia a seguir.

La realidad ya no aparece entonces en el estado estático, en su manera de ser; se afirma dinámicamente, en la continuidad, en la variabilidad de su tendencia. Lo que existía de inmóvil y de helado en nuestra percepción se reanima y se pone en movimiento. Todo se anima en torno a nosotros, todo se vivifica en nosotros. Un gran impulso arrebató a los seres y a las cosas. Por él nos sentimos levantados, arrastrados, llevados.¹²⁹

La realidad así aprehendida, desde dentro y por intuición, es la propia persona en su fluencia y movimiento a través del tiempo, en su duración. Se insiste en la función determinante que la memoria tiene para sustentar la duración, la cual habrá de ser sentida o vivida. La duración mantiene una relación directa con la vida, y a su vez el pasado se postula como parte esencial de todo ser vivo y consciente.

En este sentido, la conciencia se involucra con la duración misma, en el flujo y movimiento interminable, apegado a una constante novedad y creatividad sin límite ni término. El resultado es una concreta unidad de la persona, unidad que se torna presente conforme se asciende en la etapa de su comprensión y desarrollo.

Bergson afirma que el solo espíritu es capaz de alcanzar el absoluto, en tanto no es un conocimiento relativo y en tanto constituye la esencia de la realidad. Hay una inmersión del espíritu en sí mismo, lo que posibilita en última instancia acceder a la realidad.

La labor del espíritu radica en invertir los procesos normales del pensamiento y en establecer nuevas categorías para lograr, no conceptos rígidos sino fluidos, capaces de aprehender la realidad en su continuo cambio, es decir, aprehender el movimiento de las cosas. Esta sustancialidad del cambio sólo es perceptible desde la interioridad de la vida, conformada por la propia personalidad humana.

¹²⁹ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, p. 130.

Consideraciones finales

Generalmente la crítica que se le hace a Bergson es haber separado los estados de conciencia y haber distinguido entre dos tipos de temporalidad. Más aún, el entender la duración como una sucesión de estados de conciencia, expresando así la duración en términos espaciales, semejante a una línea continua. Algo que tampoco se le perdona es haber mezclado dos estados distintos, memoria y expectativas, pasado y porvenir. Como diría su alumno Charles Péguy: "lo que no se perdona a Bergson es haber roto nuestras cadenas",¹³⁰ esto es, el haber superado la materialidad del ser humano para profundizar en la naturaleza espiritual del mismo.

La peculiaridad de la filosofía bergsoniana apunta a superar las creencias comunes, eso que pareciera evidente aunque poco convincente, de lo que es aceptado como cierto, pero cuya verdad se halla oculta bajo espesas capas de incompreensión y falsedad, que no ofrecen sino una mínima parte de su organización íntima y única. El pensamiento bergsoniano constituye un gran esfuerzo por superar las limitaciones a que el espíritu puede estar compelido. Toda su filosofía es movida por este impulso generado desde la persona, esto es, lograr el conocimiento que conlleva al conocimiento del tiempo concebido como duración.

De su filosofía se pueden extraer las siguientes afirmaciones:

1) Existe una realidad exterior, dada inmediatamente al espíritu. Esta realidad consiste en la movilidad. El espíritu puede instalarse en esta realidad móvil, para asir su dirección cambiante de manera intuitiva. Puesto que la realidad móvil es el tiempo (entendido como duración), incluye a su vez el espacio. Finalmente, la filosofía bergsoniana supone que es posible conocer la esencia de la realidad mediante el acceso a la duración.

2) La duración se percibe mediante la intuición, entendida esta última como el método filosófico para acceder a la duración, como expresión consciente que conduce a la verdad y a la reafirmación individual. La realidad así aprehendida, desde dentro y por intuición, es nuestra propia persona en su fluencia y movimiento a través del tiempo. Así, lo uniforme, constante y duradero es la continuidad del fluir, como sucesión de estados en que cada uno anuncia al siguiente y contiene al que le precede, los cuales se prolongan unos en otros y se interrelacionan mutuamente.

¹³⁰ Barlow, Michel. *El pensamiento de Bergson*, p. 59.

3) La duración interior es también la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente. La duración consiste también en esta persistencia del pasado en el presente. En este sentido, la duración se vincula directamente con la vida y el pasado constituye parte esencial del ser consciente. Su funcionamiento se comprende en su estrecha relación con la persona, con el ser vivo considerado de manera integral. La naturaleza humana se conforma, pues, a partir de esta variedad de características que la unifican e identifican a la vez.

4) La metafísica bergsoniana consiste en el medio de poseer una realidad absolutamente, de tener su intuición y aprehenderla fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica.

5) Aunque la intuición posee varios significados, sustancialmente son similares entre sí, aunque la intuición básica de la filosofía de Bergson radica en darse cuenta de que el tiempo no consiste en meros instantes o intervalos separados, sino en un constante flujo y unidad que no puede escindirse. La intuición también es la simpatía por la que nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con aquello que tiene de único e inexpressable. Además, la intuición surge en la conciencia y remite a una atención de la interioridad humana.

Conviene remarcar la insatisfacción que deja la intuición bergsoniana, al no ser tan inmediata como se pudiera esperar, dado que requiere de una completa participación por parte del espíritu. Desde la perspectiva de Bergson, hay un proceso que nos lleva a desprendernos de las trabas impuestas por el entendimiento, la lógica e incluso el lenguaje. Al afirmar que la intuición inmediata nos muestra el movimiento en la duración y la duración fuera del espacio, además que "la intuición nos da la cosa de la cual la inteligencia no apresa más que la trasposición espacial, la traducción metafórica",¹³¹ el conocimiento obtenido mediante la razón o el entendimiento pareciera ser denegado, o más bien superado por la propia intuición.

El problema que se presenta, entonces, consiste en saber qué tan inmediata es la intuición y cómo se puede llegar a la misma sin contratiempos ni detenciones, característicos de los rígidos esquemas del pensamiento. La respuesta es que no se llega de golpe, de una sola y buena vez a la intuición, aunque sea eso lo que supuestamente debiera ocurrir. Bergson concibe a la intuición como el método filosófico, y todo método

¹³¹ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, p. 70.

entraña un proceso y una continuidad. En efecto, se espera que la intuición sea simple, inmediata y sencilla —que descubra la duración—, lo que no ocurre con el sistema bergsoniano, o al menos no antes de que sea uno capaz de superar el entrapamiento en que se halla el espíritu. En este momento es cuando surge el esfuerzo, la acción propia y personal —que se torna el inicio del movimiento—, el impulso intuitivo o intelectual, el desnudo con que una voluntad firme y decidida avanza por encima de cualquier obstáculo.

El sistema bergsoniano no precisa la naturaleza intuitiva que subyace al espíritu humano. Para muchos resulta insuficiente que Bergson no haya abundado sobre el impulso o el esfuerzo originales, y sólo lo haya identificado con cierta fuerza de acción, determinada en cantidad y calidad, “la acción virtual que extrae de la materia nuestras percepciones reales”.¹³² Lo cual, claro está, no dice demasiado.

No obstante, la visión bergsoniana apunta más lejos, puesta la atención de los sentidos en la experiencia pronta e inmediata. Si bien es cierto que considera a la intuición como el método de la metafísica, no es del todo convincente en su formulación teórica, al no postular una determinada lógica para comprenderla.

En la filosofía bergsoniana no hay un complejo análisis acerca de la intuición sencillamente porque no es necesario. Bergson busca la simpatía, la relación profunda entre la conciencia y su objeto de estudio, y en esto consiste la intuición. Su filosofía vislumbra un futuro promisorio, de realización espiritual, de franca superación de la experiencia inmediata, pero sólo para utilizarla como punto de partida.

En este sentido, sí hay la necesidad de lograr una completa síntesis de las cosas, esto es, la unidad de los contrarios. Su sistema desemboca, después de confrontar posiciones contrarias, en la conjunción ilimitada: hay un tiempo real que es la duración; hay la vinculación de la conciencia con el objeto gracias a la intuición; se trata de superar el conocimiento relativo mediante un conocimiento absoluto de la realidad.

Gracias a la reflexión en torno a la temporalidad Bergson pudo establecer un preciso acercamiento hacia el interior, hacia el espíritu o la conciencia. La revaloración que Bergson logró respecto del sujeto, centrando su atención en la experiencia más inmediata, en los datos inmediatos de la conciencia, sirvió para posteriores generaciones de individuos que hallaron

¹³² *Ibid.*, p. 58.

respuesta a sus dudas existenciales en la reflexión interior, en la mirada interna que contemplaba un horizonte luminoso y duradero, centrado en la creación continua e impostergable.

Albert Béguin señala acertadamente que "Con Bergson, con Valéry, sobre todo con Proust, se percibe en el horizonte una nueva *creación continua*, análoga a la de los antiguos metafísicos, pero profundamente distinta a ellas: porque reunida al término de todas las experiencias de la fragmentación, y fundada sobre el valor tomado por cada instante de la conciencia, se presentaría, sin embargo, menos como la estructura dada del ser que como una obra del espíritu humano, que recomienza sin cesar"¹³³. La creación así expuesta tiene que ver con la individualidad humana, con su singular y personal esfuerzo para descubrirse y mostrarse a sí misma, pero también para expresar y explicar su entorno o el medio en que se encuentra y desarrolla.

La naturaleza humana se diversifica y se abre en una multiplicidad de aspectos que la consolida y la vuelven indispensable. Ubicada en un ahora donde el aquí se halla implícito, la condición de nuestra humanidad habrá de volverse hacia el interior pero sin olvidar el exterior. De ahí que la interrelación que se suscite entre sujeto y objeto habrá de ser determinante para la mejor comprensión de uno y otro, cuyo mayor sostén, sin embargo, recaerá sobre el sujeto, sobre su actividad espiritual y creativa.

La opinión de Michel Barlow es similar: "A través de esta filosofía de la experiencia, cuidadosa de abrazar *inmediatamente* (es decir, sin artificio de pensamiento) la cambiante realidad de las cosas, amanece toda una rehabilitación, una reafirmación del espíritu y de su libertad creadora"¹³⁴. La filosofía bergsoniana, de este modo, resulta una innegable manera de conocimiento interior, que servirá para la fundación de una metafísica singular, sustentada en el cambio y la duración continua.

¿Cuál es la estabilidad, en dónde ubicar un punto de apoyo para mover el mundo? ¿Cómo comprender una concepción inmersa en el devenir constante? La estabilidad, la ubicación y la postrera comprensión provienen del propio individuo vuelto hacia el interior, hacia la reflexión de su naturaleza y de su relación con el entorno. Tal es la finalidad de un sistema que desea establecer una filosofía en pleno desarrollo e inmersa en la búsqueda de lo real y concreto.

¹³³ Béguin, Albert. *Creación y destino*, FCE, México, 1986, p. 276.

¹³⁴ Barlow, Michel. *Op. cit.*, p. 141.

Bibliografía

1. Bachelard, Gaston. *La intuición del instante*, FCE, México, 1987
2. Barlow, Michel. *El pensamiento de Bergson*, FCE, México, 1968
3. Béguin, Albert. *Creación y Destino*, FCE, México, 1986
4. -----. *El alma romántica y el sueño*, FCE, México, 1954
5. Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, La Pléyade, Bs.As., 1972
6. -----. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1959
7. -----. *Introducción a la metafísica*, Ediciones Siglo Veinte, Bs. As., 1973
8. -----. *L'énergie spirituelle*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1930
9. Berkeley, George. *Comentarios filosóficos*, trad. José Antonio Robles
10. Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1980
11. Chevalier, Jacques. *Bergson y el padre Pouget*, Aguilar, Madrid, 1960
12. Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987
13. -----. *Empirismo y subjetividad*, GEDISA, Barcelona, 1981
14. -----. *La imagen-movimiento*, Paidós, España, 1984
15. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993
16. Jaques, Elliot. *La forma del tiempo*, Paidós, Bs.As., 1984
17. Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, L'Amarrion, 1987
18. Magee, Bryan (ed). *Los hombres detrás de las ideas*, FCE, México, 1993
19. Maritain, Jacques. *De Bergson a Thomas D'Aquin, Essais de Métaphysique et de Morale*, Paul Hartmann Éditeur, Paris, 1947
20. -----. *La philosophie bergsonienne*. Librairie P. Tequi, Paris, 1942

21. Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Losada, Bs. As., 1942
22. Nicol, Eduardo. *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1963
23. Novalis. *Fragmentos*, Nueva Cultura, México, 1942
24. Paume, Jean. "Le choix du temps", en *Temps et choix*, s/d
25. Plotino. *Selección de las enéadas*, SEP-Universidad Nacional de México, México, 1988
26. Robinet, André (ed). *Les études bergsoniennes*, PUF, Paris, 1961
27. San Agustín. *Las Confesiones. Obras de San Agustín*, Tomo II, BAC, Madrid, 1946
28. Segond, J. *L'Intuition bergsonienne*, Alcan, 1930
29. Trejo, Wonfilio. *Ensayos epistemológicos*, UNAM, México, 1976
30. Varios autores. *Homenaje a Bergson*, UNAM, México, 1941
31. Voilquin, Jean (trad.). *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964
32. Wahl, Jean. *Tratado de metafísica*, FCE, México, 1960
33. Worms, Frédéric. "La conception bergsonienne du temps", en *Philosophie*, Les éditions de minuit, num. 54, 1/6/1997
34. Xirau, Ramón. *El tiempo vivido*, Siglo XXI, México, 1985
35. ----. *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 1987
36. Yankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*, Universidad Veracruzana, México, 1962