



**Universidad Nacional
Autónoma de México**



**Facultad de Filosofía y
Letras**

La reforma ética bergsoniana

Tesis

que para obtener el título de
Licenciada en Filosofía

presenta

Rosa María Salazar Vázquez

Asesora: Mtra. Gabriela Hernández García

Ciudad Universitaria, enero de 2011



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.

A mis primeros amores: mis
padres

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, por existir y por su enorme paciencia y amor.

A Damián, por su amor infinito e impulso constante para crear cosas; es recíproco.

A Agripina, por todas esas exquisitas pláticas cheleras que nunca concluían.

A Carmen, por la beca cariñosa que me dio en tiempos difíciles.

A Ale, por su compañía y cariño cuando ya sólo éramos las dos.

A Tita, por su comprensión y enseñanzas.

A Milo, por su grandiosa amistad y por las risas constantes.

A Karina, Rafa y Tania, por los momentos nocturnos.

A George, por sus poéticas pláticas silenciosas en la universidad.

A todos los sobrinos, por los juegos y experiencias compartidas.

A la Mtra. Gabriela, por su espera, ayuda y por creer en este trabajo.

A la Lic. Areli, por su ayuda incondicional y las palabras de afecto.

Al Dr. Pedro Enrique García, Lic. Pedro Joel Reyes y Lic. Francisco Mancera.

A todos los que faltaron.

¡Mil gracias!

ÍNDICE

Introducción.....	1
I. Método	
1.1 Conocimiento en Bergson.....	4
1.2 Ciencia y conocimiento simbólico.....	5
1.3 Metafísica: intuición y duración.....	19
II. Problemas filosóficos	
2. La evolución de la vida.....	27
2.1 La vida como materia extensiva: mecanicismo y finalismo.....	28
2.2 La experiencia vital de la vida: instinto, inteligencia e impulso creador.....	36
2.3 La libertad.....	42
2.3.1 Libertad en la vida.....	42
2.3.2 La novedad progresiva de la conciencia.....	48
III. Hacia una reforma ética: formación de sociedades integrales	
3.1 Naturaleza social.....	54
3.2 Lo cerrado.....	59
3.3 Lo abierto.....	66
3.3.1 Misticismo.....	70
3.4 Mecánica y mística.....	73
Conclusiones.....	77
Bibliografía.....	81

INTRODUCCIÓN

El ojo que ves no es ojo porque tú lo veas, es ojo porque te ve. *A.Machado*

Lo más maravilloso (y terrible) que hay en el mundo es el ser humano... de su arte y de su ingenio creador surgen tanto el bien como el mal. *Sófocles. Antígona.*

El siguiente trabajo refleja el proceso de la investigación hecha por el filósofo Henri Bergson en algunos temas de su obra. De esas reflexiones diferentes, hechas por el autor, quiero resaltar el aspecto ético detrás de la propuesta de un método y una nueva metafísica. De esta forma, iniciando con la reflexión del filósofo Henri Bergson¹ acerca de un método pertinente para la especulación filosófica y su aplicación a los problemas de la vida, libertad y sociedad, quiero mostrar cómo el proyecto y trabajo del filósofo están cimentados sobre un *ethos*, entendido como disposición y actitud, específico en el ser humano, más allá de un simple método, y logran involucrar esa disposición del *ethos* a todos los ámbitos de la vida del ser humano y de la realidad.

Para presentar el reflejo de esa forma en que trabajó el filósofo francés, elegí la lectura de los textos *Introducción a la metafísica* (1934), *La evolución creadora* (1907), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) y *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), las cuales me permitieron realizar las reflexiones pertinentes sobre el tema de mi interés. Seguí el desarrollo del filósofo desde sus nociones de intuición y duración, como una disposición adecuada para conocer, hasta la aplicación de esa forma de conocer para tratar el problema de la vida tanto en el ámbito biológico como en el antropológico. Eso me fue permitiendo resaltar las implicaciones de una reforma ética en el ser humano para el conocer, ser y relacionarse con la realidad, interpretación inferida a partir de la

¹ Cf. Alfredo Coviello, *Revista Substancia*, *passim*.

propuesta de una reforma de la metafísica en Bergson. El alcance de esa disposición del ser humano me permite volver a pensar sobre algunos problemas de la sociedad contemporánea.

El trabajo está estructurado en tres capítulos. En el primero desarrollo el análisis de la experiencia integral de la intuición –en el sentido metafísico– expuesta por el filósofo francés, y expongo las dos formas o disposiciones que para aprehender lo real utilizamos, a saber el análisis y la intuición. También, reviso la pertinencia del método intuitivo para la comprensión de la realidad total, como una experiencia integral.

En el segundo, se abordan los problemas de la vida y la libertad desde una crítica al determinismo en la ética. Al mismo tiempo, se advierte la experiencia integral en la evolución de la vida, desde el instinto en su desenvolvimiento y adaptación a la vida, hasta la inteligencia en sus expresiones mecanicistas y finalistas, con su apego a la materia y su lógica material.

La filosofía de Bergson bien pudo ser vista como una propuesta irracionalista precisamente por la noción de intuición. Sin embargo, no es justo encerrarla en esa etiqueta, sobre todo cuando consideramos que se trata de una crítica al pensamiento reduccionista y al positivismo de su época. Se trata de una propuesta que invita, mediante la actitud creativa y de ruptura del autor, a encontrar las rutas que nos pongan en camino para una posible explicación de la realidad, observándola, analizándola y criticándola en su desarrollo, tratando de que la mirada perciba lo novedoso y singular, para ello es requisito indispensable esa reforma del pensamiento y de actitud del ser humano.

Y en el tercer capítulo retomo parte de lo tratado en los dos primeros, pero siguiendo las nociones de intuición y análisis, instinto e inteligencia. Reviso el desarrollo de la intuición en las sociedades humanas con los conceptos de lo cerrado y lo abierto,

con la finalidad de percibir la necesidad de la formación de sociedades integrales y equilibradas. Esto es, analizo el papel de la intuición en el desarrollo de la vida dentro de la sociedad, donde ese mismo desenvolvimiento genera dos formas de convivencia social: la primera desde lo cerrado, donde el desarrollo social y moral está ligado a la obligación y a la prohibición, a los hábitos y la homogeneidad; y la segunda, desde lo abierto, atenta a lo dinámico, y que se presenta como una emoción fraternal que quiere reunirse con el ímpetu de la vida, asumida como un todo que reúne armoniosamente lo material y lo espiritual en cada una de las manifestaciones del ser humano. Crear el equilibrio entre ambas, materia y espíritu, por medio de la comprensión de su valor y su papel dentro de cada una de las acciones del ser humano, facilita la formación de sociedades integrales y más humanas.

Las sociedades contemporáneas están en una etapa de desencanto y excesivos cambios coyunturales que provocan la devaluación de lo humano; el apego a la creencia de que la mecánica y la tecnología son la fuente de la felicidad ocasiona comportamientos desintegradores de la comunidad humana, lo cual refleja la desestabilización y el des-apego a la creencia de los lazos fraternales en la vida. La interpretación del trabajo del filósofo como una reforma ética permite comprender con un diagnóstico diferente a la realidad, en la cual se advierte un desequilibrio entre esos dos aspectos de la realidad –la materia y el espíritu, la mecánica y la mística–, análisis de la sociedad que realiza Bergson y que es tan actual a pesar de que su autor vivió en otro siglo. La disposición del ser humano hacia una experiencia integral de la realidad es la más grande propuesta de Bergson, quien la vivió, la siguió y nos invitó para continuarla. De hacerlo, el ser humano logrará encontrar, igualmente, los síntomas que aquejan a nuestras sociedades contemporáneas para, así, criticar las formas que hicieron posible esos síntomas y crear los medios adecuados para gestar un cambio.

I. Método

1.1 El Conocimiento en Bergson

Los filósofos concuerdan, a pesar de sus aparentes divergencias, en distinguir dos maneras profundamente diferentes de conocer una cosa. La primera implica que uno gira en torno de la cosa; la segunda que uno entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos con que lo expresamos; la segunda no se toma desde ningún punto de vista y no se apoya en ningún símbolo. Del primer conocimiento se dirá que se detiene en lo relativo, del segundo, siempre que sea posible, que alcanza lo absoluto.³

En su libro *Introducción a la Metafísica*, Bergson señala dos direcciones que el sujeto asume cuando, junto con el objeto, se desarrolla el conocimiento. En la primera, el sujeto rodea a la cosa y la deshace en sus partes, por lo que el conocimiento depende del lugar observado y de los símbolos con que el sujeto lo represente o lo defina; por lo tanto, el alcance del conocimiento es relativo. Que el conocimiento sea relativo se debe a que el sujeto cognoscente, al observar la parte superficial del objeto y tener variadas tomas del éste, va adecuando al objeto esos datos que comparte con otras cosas mediante los símbolos y puntos de vista. En este sentido – dice el autor –, el conocimiento es imperfecto al expresar lo que comparte con otros y no lo que es el objeto mismo. Las formas en que el sujeto obtiene dicho conocimiento relativo son la descripción, la historia y, sobre todo, el análisis de la cosa, por medio de las cuales el objeto queda expuesto, aunque visto desde la superficie, a través de la construcción de su unidad a partir de las partes.

Por otro lado, en la segunda dirección, el sujeto se sumerge de manera inmediata en la cosa, coincidiendo y comprendiéndola como si fuera la única existente, sin comparación, por lo que no se requiere de las representaciones simbólicas ni los puntos de vista como principio para conocerlo; por ello, este conocimiento alcanza un absoluto. El absoluto para Bergson representa la identidad integral, lo que es la cosa

³ Henri Bergson, *Introducción a la metafísica*, p. 5

en su totalidad y no por sus partes. Es por esa razón que la comprensión de las cosas, lograda por el sujeto, se debe a la relación inmediata y directa con los objetos y no por mediaciones. Para lograr un conocimiento absoluto de las cosas, Bergson propone como un modo adecuado a la intuición, que funciona como un método, pero que lo sobrepasa.

De acuerdo con esas dos direcciones del conocimiento, Bergson llama a la primera 'ciencia' y, a la segunda, 'metafísica'. Ambas, como dos formas distintas de conocer y relacionarse con el objeto, tienen su propio método, uno basado en el análisis y, el otro, en la intuición. Y aunque ninguna de estas dos formas es mejor que la otra, puesto que las dos son indispensables para un conocimiento integral del objeto y representan dos diferentes disposiciones y fines del sujeto cognoscente, es cierto que en el caso de la intuición se logra ese conocimiento integral al conjuntar ambas direcciones en ella, logrando que el alcance en el conocimiento sea mayor, algo que no logra el análisis de la otra dirección.

La importancia de revisar las dos direcciones del conocimiento y, a su vez, las dos disposiciones del sujeto para conocer, se debe a que el filósofo francés aplica la intuición en la explicación de cada modo para distinguirlos y, al elevarse por encima de cada una de ellas para entenderlas, queda delimitado el trabajo de cada dirección para no confundirlas, lo que nos permite comprobar el alcance de la intuición en la unidad formada para un conocimiento integral de la realidad.

1.2 Ciencia y conocimiento por símbolos

El lenguaje que utilizamos está provisto de símbolos, que utilizamos indistintamente para expresar, describir o estudiar cualquier objeto. Estos símbolos forman tipos de lenguaje, como el lógico o matemático por ejemplo, que el sujeto utiliza en la producción del conocimiento para hacer referencia de lo pensado y observado sobre el objeto, reduciendo éste a uno de esos símbolos; por ello, "pensar consiste ordinariamente en ir de los conceptos a las cosas y no de las cosas a los

conceptos”.⁴ Esta posición reduccionista de hacer de los objetos símbolos beneficia a una de las direcciones del conocimiento –la ciencia–, la cual tiende a analizar y trazar relaciones de medida y de espacio en todo. Así, en su texto *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson escribe que “nos expresamos necesariamente con palabras y pensamos con la mayor frecuencia en el espacio. En otros términos: el lenguaje exige que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas y la misma discontinuidad que entre los objetos materiales”.⁵

El sujeto apegado a las formalidades de la ciencia positiva, la cual con insistencia critica Bergson por la confusión que provoca su estudio de los objetos, tiene la disposición de acercarse a los objetos indirectamente, por medio de la inteligencia y sus productos. “Se dirige, en efecto, a la observación sensible. Obtiene así materiales cuya elaboración confía a la facultad de abstraer y generalizar, al juicio y al razonamiento, la inteligencia”.⁶ Esta facultad del sujeto, la inteligencia, generó el modo de ser de la ciencia, adoptándose y adaptándose una a la otra, porque cuando el sujeto analiza, traduce los objetos y los define para percibirlos según el lenguaje, por ejemplo, el lógico con la relación, dispone a los objetos a una comparación con otros ya conocidos. Por medio del análisis el sujeto realiza una construcción del objeto. Con las abstracciones de los razonamientos se infiere de los objetos una definición conceptual, concatenando elementos o datos a partir de lo próximo y diferente a otros, pero en esa determinación está olvidada la expresión de su singularidad, de su identidad, lo que lo hace ser tal objeto.

Hablar de una percepción analítica en el sujeto implica decir que éste tiene la disposición para seguir el trabajo de la inteligencia de separar en partes, lo que llama “propiedades de los objetos”, para trazar relaciones entre los objetos con el fin de compararlos e inferir semejanzas entre ellos. De esa forma, las semejanzas funcionarían como una propiedad del objeto observado.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵ H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 13.

⁶ H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 36.

El paso siguiente en el análisis es que el sujeto yuxtaponga esas piezas conceptuales para construir la unidad del objeto como una relación de las partes con el todo; además, también está prefigurando y obteniendo el equivalente intelectual del objeto, la traducción mental que representa al objeto, porque “la conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye la realidad por el símbolo, o no percibe la realidad sino a través del símbolo.”⁷

Para Bergson, la matemática es el inicio de la ciencia por su lenguaje, ser ejemplo de certeza, de ideas claras y precisas, y por la universalidad en sus planteamientos. Con esta apreciación coincide la ciencia positiva, que “partió antes de las matemáticas puras, continúa por la mecánica, luego por la física y la química; al atardecer llega a la biología. Su dominio primitivo, que ha quedado como su dominio favorito, es el de la materia inerte”.⁸ La ciencia positiva sigue al pie de la letra el trabajo analítico de la inteligencia para llegar a concepciones generales de los objetos. Esas concepciones están sugeridas por ciertas propiedades de la materia, la relación de medida y extensión, por ejemplo, logradas por el lenguaje formal lógico o matemático de las cosas. Después, el sujeto puede seguir con explicaciones de un universo mecánico y una evolución de la vida bajo ese lenguaje dispuesto para la materia.

No obstante la formación de conceptos con un lenguaje que ofrece una reconstrucción artificial del objeto, permanece en simples aspectos generales e impersonales que expresan rigidez en el objeto por la misma característica de los conceptos utilizados. En todo caso, la homogeneidad, la rigidez y repetición de los símbolos conceptuales es transportada a los objetos a los que sirve dicho lenguaje. La cualidad de los objetos, en este sentido, queda incompleta cuando el sujeto tiene la disposición de construir el conocimiento colocando en una serie los elementos, que son las diversas vistas y traducciones, para completar la totalidad del objeto;

⁷ H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 94.

⁸ H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 36.

como si el objeto fuera una multiplicidad de imágenes que deben ser agrupadas para conocerlo como tal y no una unidad en sí misma.

La situación exterior en la que permanece el sujeto de la ciencia es para asegurar todas las posibles vistas y lograr una descripción más detallada. Pero esa misma distancia requiere, posteriormente, un mediador que permita construir y cerrar el círculo del conocimiento para ser expresado. Ese elemento mediático es el símbolo.

La adaptación de los conceptos a las cosas que realiza la inteligencia, después de un proceso de razonamiento, es el puente comunicativo entre el sujeto y el objeto, y es lo que permite al sujeto plantear los datos del objeto hacia diferentes áreas de conocimiento. Tan sólo localiza las semejanzas, y las relaciones serán dispuestas para integrar cada dato nuevo con los anteriores, porque abstrae lo común entre ellos. En eso consiste lo relativo de ese conocimiento de la ciencia para Bergson, pues separar en partes al objeto para conocerlas individualmente y juntarlas como un todo bajo cierta semejanza localizada para formar una mejorada concepción respecto a ese todo anterior, le permite al sujeto formar descripciones más extensas y la historia del objeto de los efectos a las causas, pero esas construcciones reduccionistas del objeto variarán por los diferentes símbolos del lenguaje a los que llega el sujeto para traducir al objeto.⁹

En tal sentido, Bergson dice: “las palabras poseen un sentido definido, un valor convencional relativamente fijo; no pueden expresar lo nuevo sino como una recomposición de lo viejo”.¹⁰ Bergson supone un lenguaje que, por su rigidez, no alcanza a expresar los cambios que se van generando en la realidad, aunque hoy día hay estudios menos reduccionistas y rígidos del lenguaje. Así, cuando el filósofo

⁹ Bergson da muchos ejemplos del proceso y son muy explicativos, como el del personaje de novela donde ordeno y sumo los muchos datos que me proporciona el escritor, características con las que describo la superficie del personaje, para que cuando yuxtaponga los conceptos vaya deduciendo cada vez más la unidad del mismo, porque estoy complementando y descubriendo al personaje con cada nuevo elemento. Sin embargo, lo que obtengo es la representación exterior de éste, lo que lo hace uno más entre otros, porque no logro encerrar dentro de esas características la interioridad viva que tiene y que lo hace ser un personaje único entre muchos.

¹⁰ *Ibid.*, p. 80.

habla de la fijeza de los conceptos expresa con ello el proceso de construcción del conocimiento, donde el sujeto acomoda la traducción adecuada del objeto dependiendo de lo que quiere encontrar en él; la yuxtaposición de traducciones supone simplemente una recreación del objeto.

La relación de la inteligencia y la ciencia a Bergson le parece bastante clara, al asumir que “nuestra inteligencia es la prolongación de nuestros sentidos. Antes de especular hay que vivir, y la vida exige que saquemos partido de la materia, sea con nuestros órganos, que son herramientas naturales, sea con las herramientas propiamente dichas, que son órganos artificiales”.¹¹ La ciencia sigue la disposición de la inteligencia en su proceder reduccionista, y como el hábito de esa facultad es determinar las acciones en una utilidad práctica, el conocimiento no es la excepción, por lo que el sujeto buscará el utilitarismo de ese conocimiento, olvidando el saber por el saber mismo. Cabe señalar que aunque Bergson realiza una constante crítica a la ciencia positivista, en su análisis incluye los inicios de la modernidad en la ciencia y asume del positivismo muchas cosas rescatables. Hoy día, podemos observar que esas críticas han sido superadas, en ciertos casos, por la ciencia actual; incluso, hasta le debe ciertas tesis a Bergson, sobre todo, la biología.

La definición de conocimiento y su desarrollo, como una acumulación y diversificación de saberes, se obtiene porque conocer es “tomar conceptos ya hechos, dosificarlos y combinarlos entre sí hasta obtener un equivalente práctico de lo real”.¹² La ciencia como construcción del conocimiento quiere lograr las relaciones de los datos del objeto para disponer de él; cada saber es un dato más para el dominio del objeto, porque le permite al sujeto adelantarse a los cambios o anticipar los beneficios. La función práctica del conocimiento, entonces, también coincidió con el fin práctico positivista, cuyo lema decía “ver para prever y prever para proveer”. El quehacer de la ciencia positivista ve en el lenguaje lógico-matemático la pertinencia para explicar sus observaciones, que buscan relaciones constantes en los

¹¹ *Ibid.*, p. 36.

¹² H. Bergson, *Introducción a la metafísica*, p. 15.

fenómenos. Dichas constantes le permitían al positivismo llegar a la formulación de leyes. Y, a su vez, esas leyes inferidas de sus trabajos de investigación, ayudarían en los conocimientos posteriores. Este trabajo es la parte reduccionista que critica Bergson, porque siempre tiene dispuestos símbolos para los conocimientos.

Para obtener una utilidad práctica de cualquier cosa ante su previsión, es necesario saber el tiempo, el espacio y el modo de la aparición de ese fenómeno o cosa para evitar las contingencias, como sucede cuando la ciencia físico-matemática considera las condiciones que posibilitan estados constantes de un objeto para calcular. Por eso, el análisis, la descripción y construcción de su historia están en constante proceso para ser siempre más específicos y precisos. Sin embargo, tiene un gran defecto para Bergson: trabaja en sus relaciones sujeto-objeto con los conceptos que traducen su meta y que son aplicados indistintamente para expresar el interés de muchos otros objetos. Depende de ellos, porque “los conceptos o esquemas a que llega el análisis tienen como carácter esencial el de ser inmóviles mientras se los considera”.¹³ Para que la inteligencia planea la utilidad práctica –y esto es lo más importante–, el objeto queda reducido, junto con su análisis y descripción, a una materia inerte durante la observación, experimentación y conclusiones de la ciencia.

En este contexto, tenemos tres elementos constantes en el proceso de reconstrucción del conocimiento: la extensión –que en los conceptos se traduce como el número de casos en los que es aplicado el concepto cuando es expresado el objeto–, la yuxtaposición simbólica –para encontrar las relaciones– y la inmovilidad – que se requiere para poder realizar el proceso metodológico para su estudio, de donde se infiere la utilidad práctica. Dichas características parece que no lo son de los conceptos, sino que para un conocimiento analítico se requiere de la categoría del espacio, según Bergson.

¹³ *Ibid.*, p. 16.

Joaquín Xirau, filósofo fuertemente influido por el pensamiento de Bergson, desarrolla y explica en el texto *Homenaje a Bergson* cómo desde la modernidad iniciada con Descartes todo quedó reducido al aspecto espacial; el lenguaje permitía creer que la materia y el espacio son lo mismo, porque comparten en su determinación la característica de la extensión. Xirau señala que en esa similitud se origina la imagen del movimiento ligado a la ciencia física, como un traslado punto por punto en el espacio, que posibilita la fragmentación del movimiento en tanto que es la extensión material del espacio por donde los cuerpos se desplazan. Por eso, el movimiento se puede describir como continuo y homogéneo, en un doble sentido, como una línea que forma el desarrollo de puntos –como en las figuras geométricas– y como una serie infinita y repetitiva.

De esa forma, para Xirau, se definió al tiempo como la sucesión de ese traslado, como el paso de un estado a otro, de un punto a otro, lo que significa ser una dimensión del espacio; la cuarta, para ser exactos. El nacimiento de la ciencia moderna tiene una fuerte implicación porque “el programa de Descartes es, en este respecto, radical. No sólo la naturaleza inerte, también los organismos vivos son, en último término, máquinas”.¹⁴ En este caso, la explicación clara de Joaquín Xirau conduce a la comprensión de la crítica que hace Bergson sobre la ciencia moderna, debido a que ésta olvidó que toda actividad, toda realidad orgánica cambia, se mueve, se desarrolla y va adaptándose en ese gran devenir, pero no como una construcción ni como la máquina, sino como una duración.

El espacio es visto como un receptáculo y, en otras de sus traducciones, aparecen categorías descriptivas de los objetos, como lo son medida, yuxtaposición, extensión, inmovilidad, etcétera, símbolos con los cuales el sujeto relaciona a los objetos para su estudio, incluyendo su movimiento, continuidad y cambio. De esta forma, el espacio parece ser el mediador general para la formación del conocimiento reduccionista de la ciencia, lo que determina el sentido de espacializarlo todo.

¹⁴ Joaquín Xirau *et al.*, *Homenaje a Bergson*, p. 161.

Bergson agrega: “las posiciones de lo móvil no son partes del movimiento: son puntos del espacio que consideramos subtienden el movimiento. Tal espacio inmóvil y vacío (simplemente concebido, nunca percibido), tiene exactamente el valor de un símbolo”.¹⁵ Si el lenguaje está mediando la relación sujeto-objeto, y la reducción del objeto a ese equivalente conceptual –producto de la abstracción de las relaciones del objeto con otros– está determinando la descripción del conocimiento del objeto, entonces es comprensible que para Bergson el espacio sea un símbolo más, tal vez más elaborado y complejo, con el cual el sujeto llega a la elaboración de la descripción de cualquier objeto. Por eso, el espacio no es percibido, porque sólo es un constructo mental, incluso un equivalente simbólico de la realidad, que media la relación para que se efectúe el conocimiento.

Bergson sigue la definición de lugar, respecto al espacio, de Aristóteles; por eso, no puede concebir al espacio como la realidad de los objetos, ya que sólo está funcionando como una magnitud, una posición, es decir, como una traducción simbólica que se puede suponer vacía, fija y homogénea. Gracias a la suposición del espacio vacío que llenan los cuerpos, la ciencia describe el movimiento como si los cuerpos dirigieran el espacio y lo movieran como puntos distendidos. El movimiento en el espacio es el movimiento de los cuerpos, un proceso del paso de un punto a otro. Así, Bergson señala que el espacio entendido de esa manera hace que a algo estático se le agregue el movimiento, como *dos acciones en lugar de una*: una es la experimentada por un sujeto, la otra es la contada por un sujeto, incluso el mismo sujeto. Los puntos por los que la acción se distiende en el espacio son contados mediante la explicación reduccionista a símbolos que permiten el estudio de la ciencia. Y se cree la única vía adecuada, porque la vida cotidiana le da la razón en tanto que

todos los modos de hablar, de pensar, de percibir, implican, en efecto, que la inmovilidad y la inmutabilidad son de derecho, que el movimiento y el cambio se agregan, como accidentes, a cosas que por sí mismas no se mueven, y en sí mismas no cambian. La representación del cambio

¹⁵ H. Bergson, *Introducción a la metafísica*, p. 18.

reside en las cualidades o los estados que se sucederían en una sustancia.¹⁶

Si la realidad es explicada y comprendida desde el espacio, el sujeto representará estáticamente al movimiento y, por ende, el cambio de los objetos se determinará como un elemento agregado al objeto. Por ejemplo, en la lógica aristotélica se define a los objetos según sus accidentes, pero éstos funcionan como traducciones conceptuales dispuestos a aplicarse a todas las cosas por igual, describen datos comunes de los objetos, si bien no alcanzan a describir una coincidencia con el objeto, una relación directa con él para captar su singularidad. La necesidad, para Bergson, de que el conocimiento de los objetos y de toda realidad cambie, es porque se requiere llegar más allá de una descripción superficial, en la que el planteamiento de la inmovilidad de los objetos resulte de la inmovilidad de los conceptos con los que los traducen, para beneficio del conocimiento, aunque implique un gran esfuerzo y cambio.

Si el filósofo francés menciona al lenguaje como aliado de la forma analítica de conocer, es porque el lenguaje, al tener conceptos unívocos, sólo expresa con dos palabras diferentes el sentido de una misma realidad: la del espacio. Expresa dos naturalezas diferentes como una diferencia de grado: determina que en el espacio se yuxtapone y en el tiempo se sucede. La posibilidad de otra idea de tiempo no entra en sus marcos conceptuales, por lo que deben trasladar las características del espacio a las del tiempo. En tal sentido, yuxtaposición y sucesión resultan de la misma representación analítica, es decir, son dos caras del mismo rostro. “La duración se expresa siempre en extensión. Los términos que designan el tiempo son tomados de la lengua del espacio. Cuando evocamos el tiempo es el espacio el que responde al llamado.”¹⁷

¹⁶ H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 12.

Se suscita la llegada del espacio ante el llamado para el tiempo por la disposición del pensamiento a aceptar como idea más clara y comprensible la que mejor le sirve en la práctica; por es, lo inmóvil y lo estático le parecen al sujeto cognoscente más comprensibles que el propio movimiento y cambio. Y desde esa posición, ante un movimiento, el sujeto lo razonará desde el espacio que lo distiende, encontrando una variabilidad homogénea con posibles detenciones señaladas con puntos por los que atraviesa el móvil. Esto es, la ciencia le quita al tiempo duración y, al movimiento, movilidad para trabajar. Sin embargo, esto no construye el movimiento, porque no es real, sino una simple suposición de un trayecto, aunque sí es funcional para el modo habitual de pensar.

Distender el tiempo en el espacio, además de colocarlo en el mismo rango, es práctico y necesario para representar la totalidad del objeto, no sólo en su aspecto exterior, sino también en su singularidad. Pero la dificultad que ve Bergson con esa actitud de conocer es que no distingue el límite que puede tener el conocimiento reduccionista para un conocimiento de lo singular y único, donde las traducciones guiadas de conceptos a los objetos no llegarían a descifrar la ciencia. Para la materia inerte es aplicable ese proceso porque no cambia (aunque sí lo hace desde otro punto y gracias a otra naturaleza: la de la conciencia). El problema es cuando quiere explorar campos donde hay vida, conciencia, duración y movimiento.

Y es precisamente en los terrenos de la filosofía donde Bergson percibe esas fallas, es decir, cuando la filosofía utiliza el mismo camino de conocimiento de la ciencia para algo completamente diferente. “A lo largo de la historia de la filosofía tiempo y espacio son colocados en el mismo rango y tratados como cosas del mismo género. Se estudiaba el espacio, se determinaba la naturaleza de su función, luego se transportaban al tiempo las conclusiones obtenidas”;¹⁸ pero las dificultades se presentarían para Bergson cuando, al hablar de la naturaleza del objeto, las ideas opuestas aparecían. Las posturas encontradas señalaban diferentes aspectos del

¹⁸ *Ibidem.*

objeto y, aunado eso al uso de distintos conceptos, ocasionaba posturas irreconciliables, aunque para el filósofo francés la pelea está en los matices¹⁹ del lenguaje porque ambas posturas hablaban de lo mismo.

De acuerdo con lo anterior, en su quehacer filosófico, el sujeto no puede ir con la disposición de la inteligencia analítica reduccionista para conocer sin perder su sentido en la misma, por lo que es necesario cambiarla y evitar esa forma de trabajo. Bergson ve otra disposición en el sujeto que dirige el conocimiento por medio de la intuición. Además, el gran inconveniente para el filósofo francés es que el trabajo del conocimiento científico no sólo divide la unidad del objeto mediante las diversas expresiones simbólicas, sino que también divide a la filosofía en escuelas, porque confunde el proceso de trabajo del análisis con el de la intuición, como hacen empiristas y racionalistas por ejemplo.

La división en escuelas, sistemas y posturas antagónicas –en el análisis y la traducción y reducción de los objetos en símbolos–, olvida según Bergson que partieron de una intuición para lograr comprender su esencia, y pretenden alcanzar su objetivo con la construcción de la misma mediante datos inferidos de las abstracciones. Cada escuela o sistema sigue el camino dispuesto por la inteligencia para ir de las partes separadas y estudiadas al todo construido, o desde la unidad a la multiplicidad. La diferencia entre ellos es, junto con los símbolos utilizados, que mientras uno inicia con la separación o multiplicidad para generar unidad o el todo, el otro inicia con la unidad para concluir con la multiplicidad o las partes. Para lograr su objetivo, ambos utilizan un concepto principal con el que irán a la búsqueda de otros y, en conjunto, a reconstruir el objeto. Esto ocurre porque,

¹⁹ Las posturas antagónicas se manejan en la descripción de su objeto como algo cerrado, donde la explicación de una postura elimina a la otra. Pero esa oposición está sobre la base de un nuevo ordenamiento de ideas y relaciones conceptuales. De este modo, ambas posiciones opuestas plantean su orden de ideas de manera general, lo que significa haber reducido al objeto a algo específico. Esto es, para que algo sea reducido es necesario haberlo determinado sin permitir que en su orden de ideas existan los matices, que representarían en cada objeto lo que lo hace particular.

a los conceptos que provee la inteligencia sustituye simplemente un concepto único que los resume todos y que es por consiguiente siempre el mismo, como quiera que se le llame: la Sustancia, el Yo, la Idea, la Voluntad. La filosofía así entendida, necesariamente panteísta, no tendrá dificultad en explicar deductivamente todas las cosas, porque se habrá dado previamente, en un principio que es el concepto de los conceptos, todo lo real y todo lo posible.²⁰

En el proceso del conocimiento, la inteligencia realiza, mediante abstracciones, la formación de conceptos desde los más sencillos hasta los más complejos y con mayor extensión, haciendo que el sujeto elija ese concepto que incluiría a los demás en su definición y, por lo tanto, ese concepto representa la reducción para construir la explicación de la totalidad. Esto es como una especie de sistema, en el que la reducción a un concepto único devendría la explicación de todos los otros existentes y no porque incluya el todo.

Es importante señalar que Bergson plantea en ese tipo de conocimiento lo posible o no existente aún, pues este concepto permite formar retroactivamente en un solo momento la totalidad. Es decir, podría incluir el pasado y el futuro en el presente, dadas las explicaciones a partir de la construcción conceptual. Puesto que el todo está formado por la reducción conceptual, y si los conceptos siempre tienen incluida a su pareja opuesta, el sujeto creará que la realidad también lo es. Los conceptos opuestos presentan puntos de vista opuestos; por ello, una explicación se opone a la otra en niveles de conceptos utilizados en su postura.

Bergson a ese respecto habla de los sistemas y escuelas que se oponen por sus puntos de vista y llegan por un proceso de reducción conceptual a determinar que la unidad y la multiplicidad se sintetizan en la duración –esos términos con los cuales determinan a la realidad interna.

²⁰ H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 30.

Tanto las diferencias como las similitudes suceden, para Bergson, en el nivel conceptual de sus explicaciones. Él percibe un problema mayor: la utilización de las mismas representaciones y explicaciones tanto para la apariencia exterior como para la singularidad o anímico del objeto. Eso se hace en la ciencia que traduce lo anímico como algo inerte. De ahí dice: “lo que más ha faltado a la filosofía es la precisión. Los sistemas filosóficos no han sido cortados a la medida de la realidad en que vivimos, y son con exceso holgados para ella”.²¹

La precisión de que habla Bergson es una de las fallas de la filosofía, porque el filósofo en su deseo de contener en una explicación sistemática el todo, crea nociones que no pertenecen a su realidad, en tanto no partieron de una indagación directa del objeto para buscar el concepto adecuado a éste, sino que usaron conceptos y símbolos para aclararse el objeto. La imprecisión proviene del proceder de la inteligencia que usa conceptos resultado de sus abstracciones, como punto de partida de la comprensión de la realidad, en lugar de empezar con la revisión del objeto mismo. Y lo hace de ese modo porque así es como ella trabaja. Aprecia el carácter cuantitativo de la realidad, como una suma puntual de hechos, en lugar de lo cualitativo, como una comprensión de los procesos mismos que tiene con la duración del objeto.

El trabajo de la inteligencia es puntual con las exigencias y necesidades del sujeto. En ese sentido se dice que es interesado. El conocimiento que a ella sirve es el que puede inferir una respuesta a una necesidad; su disposición respecto del objeto es para encontrarle un símbolo adecuado con el que puede solucionar algún interés.

De acuerdo con lo anterior, la realidad tiene dos partes: una de ellas, en la que se concentra la ciencia, es cuantitativa y construye con la suma de datos reducidos símbolos conceptuales, que se percibirán de modo diferente según la disposición que tenga el sujeto; la otra, la cualitativa, es la que deja el filósofo a la intuición.

²¹ *Ibid.*, p. 9.

El sujeto y su actitud frente a la realidad definen las dos direcciones del conocimiento. De ellos depende el tipo de ciencia o el tipo de filosofía que se vaya a hacer. Más allá de lo epistemológico, del sujeto depende el tipo de realidad cuya cantidad o cualidad serán captadas por el sujeto en la medida en que determine su disposición. La inteligencia ha logrado un gran desarrollo en la ciencia por la disposición del sujeto, pero lo ha hecho gracias a que principió con una intuición que después fue determinada en algo particular y nunca más volvió a ella. Por eso, el aspecto cualitativo de la realidad podría ser dirigido y retomado por el sujeto como una nueva metafísica. Desde cualquier área de estudio, el quehacer del sujeto puede obtener resultados totalmente diferentes.

Dice Bergson: “o no hay filosofía posible y cualquier conocimiento de las cosas es un conocimiento práctico orientado hacia el provecho que de ellas puede sacarse, o filosofar consiste en colocarse en el objeto mismo por un esfuerzo de intuición”.²² La inteligencia, con su modo habitual de proceder, que ha funcionado tanto en la vida diaria como en la ciencia, ha manejado al conocimiento como un proceso reduccionista, estando la filosofía implicada en ese proceder y olvidándose de filosofar. El sujeto requiere un cambio de actitud, lo cual será reflejado en la forma de conocer de la inteligencia que elimine los obstáculos que aparecen con la reducción conceptual de los objetos y, en ese sentido, apostar por obtener un absoluto. La actitud y disposición del sujeto requiere un gran esfuerzo que implica en el conocimiento un cambio de pensamiento. En este cambio, Bergson propone regresar al tiempo real, no como una categoría del espacio, sino pensar en la duración de la realidad y ésta sólo se puede dar en una intuición. El sujeto tiene que volver a los objetos con una relación directa, limpia de conceptos anticipados, para formular esas respuestas requeridas como algo nuevo, y usando los símbolos adecuados a esa explicación. Esa filosofía es para el filósofo una metafísica renovada, que reúne en una experiencia integral al todo de la realidad por medio de la intuición.

²² H. Bergson, *Introducción a la metafísica*, p. 16.

1.3 Metafísica: intuición y duración

Si existe un modo de poseer una realidad absolutamente, en lugar de conocerla relativamente, de colocarse en ella 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.²³

De acuerdo con la postura bergsoniana acerca del modo en que el sujeto conoce, la metafísica es un modo distinto de conocer, en el que el sujeto tiene un cambio de disposición y una diferente finalidad del conocimiento, desprendida de su utilitarismo práctico, reflejo de un trabajo diferente del pensamiento por la inteligencia. En este modo de conocer, de observación e investigación, la relación del sujeto y el objeto es inmediata; incluso la que hay entre sujetos estaría dispuesta sobre esa inmediatez, que no es otra cosa que ver lo concreto y único de los objetos, apegado a la realidad, y esto sólo puede ocurrir mediante la intuición.

La metafísica que propone Bergson es en realidad un empirismo, pero no uno analítico y simbólico, porque “un empirismo verdadero es el que se propone ajustarse lo más posible al original mismo, profundizar su vida, y, por una suerte de *auscultación espiritual*, sentir la palpitación de su alma”.²⁴ Es un empirismo que va a los objetos mismos desde el inicio, adaptándose a la realidad de ellos para comprender lo que son, o como dice Bergson “obtener un *absoluto*”. El empirismo bergsoniano está en el proceso del conocimiento en la experiencia real para llevarla hasta las condiciones únicas de los objetos. Es un empirismo capaz de comprender intuitivamente la experiencia del sujeto cognoscente en sus relaciones, sea con un objeto, sea con otro sujeto.

Dice Bergson que la intuición es “la simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de

²³ *Ibid.*, p. 7.

²⁴ *Ibid.*, p. 14.

inexpresable”.²⁵ Bergson encuentra en la intuición el modo adecuado para llegar a lo singular de los objetos, construyendo para ello incluso otro tipo de lenguaje, distinto al de la inteligencia en su proceso analítico, que se adapte a esa experiencia interior del objeto.

Para el filósofo francés existen dos tipos de experiencia en el proceso de conocimiento: una interna y otra externa. Ésta, muy adecuada a los procesos de la inteligencia analítica, con un lenguaje general y abstracto; aquélla, ayudada por la intuición, con un lenguaje que se adapte a lo concreto y singular del objeto. Por esta razón, la inteligencia y la ciencia, en su proceso, se adaptan bien a la materia; y la intuición bien puede dirigirse al conocimiento del espíritu, aunque no queda reducido a éste porque llega a abrazar la totalidad de la unidad.

La intuición como método es un proceso complejo y difícil por su simpleza. Incluso Deleuze anota en su texto *El bergsonismo*, que es de los métodos más elaborados y con reglas muy puntuales que son el soporte de la metafísica.

La intuición debe iniciar con la experiencia interior de una relación inmediata, y para Bergson la intuición más inmediata que podemos comprender desde dentro es la de nosotros mismos. Incluso puede que sea con lo único que podemos coincidir. En esta “simpatía”, con nuestra persona captamos nuestro devenir en el tiempo, comprendiendo que duramos. De ahí que intuición es conciencia inmediata, percepción y coincidencia apenas distinguibles, porque en el camino percibe, se recobra; es cuando el sujeto se mira vivir, comprendiéndose dentro de toda la realidad porque simpatiza con ella. Esto es, en la experiencia de su existencia recobra, encuentra al ser.

²⁵ *Ibid.*, p. 6.

Por otro lado, intuir significa pensar en duración –paso importante para la reforma del pensamiento–, porque entonces es necesario que todo sea pensado en términos de duración.

El método intuitivo va de la mano con la idea de duración, formando una unidad de reciprocidad para el proyecto del conocimiento; no hay intuición sin la duración y viceversa. Y puesto que la duración es conciencia, entonces la comprensión de la conciencia requiere de la intuición como método, porque, de lo contrario, permanecería la duración de nuestra propia persona como una mera contemplación psicológica, en la cual al sujeto le es eliminada la experiencia de sentirse viviendo, y queda reducido y percibido como un simple sujeto intelectual.

Para Bergson, el sujeto es una experiencia viva porque “nuestra vida entera, desde el primer despertar de nuestra conciencia, es algo así como ese discurso indefinidamente prolongado. Su duración es sustancial, indivisible en tanto que duración pura”.²⁶ Para que el sujeto pueda expresar la experiencia de su propia existencia requiere la formulación de esa explicación que no permita el olvido de ningún dato de la experiencia ni la vaguedad que no le permita decirla. Este factor creativo busca la forma más adecuada para que la explicación que da del objeto se adhiera a éste y sólo le convenga a él, lo que hace que el método intuitivo esté más cerca del quehacer del artista que del científico. Así es posible entender porque la duración es creación continua y novedosa que exige al sujeto un mayor esfuerzo para el conocimiento. “El filósofo, que nada quiere abandonar, 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 aquéllos se ligen de algún modo a la duración real”.²⁷ Es importante que coincidan, porque se trata de que ya no divaguemos sobre la realidad, con sistemas anticuados e inflexibles, sino adecuarnos a ella; observar el todo de la realidad con los anteojos de la duración

²⁶ H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 73.

²⁷ *Ibid.*, pp. 17-18.

impondrá un constante cambio que exigirá siempre una explicación adecuada a la realidad, al sujeto y al todo.

La intuición comprende la realidad desde la duración, la cual, en primera instancia, es conciencia personal, pero también será memoria, puesto que en ese fluir, devenir de la vida, hay permanencia del pasado en el presente, abierto siempre al futuro. Por ese motivo no puede entenderse una conciencia sin memoria, sin cambio, sin desarrollo. Bergson expresa con dos imágenes la comprensión del fluir de la existencia: una, *como el desarrollo de un rollo* y, la otra, *como su ensanchamiento*. En una se aprecia el devenir de una vida que cada vez se acerca más al fin; en la otra, el acrecentamiento de ese pasado que nos sigue y aumenta en el fluir mismo. Ambas imágenes son adecuadas y sirven para explicar el devenir de la existencia, pero esas representaciones pueden darse en la medida que ha coincidido con ella, la ha comprendido y la expresa.

La comprensión de la propia experiencia le permite salir al sujeto de sí y coincidir con lo demás, con la materia y con los demás seres, que en cierta medida son interiores al propio sujeto porque todos participan de esa duración general. Esta característica de la intuición para trasladarse al análisis, que no puede realizar la experiencia analítica en su sentido contrario, es posible porque el sujeto ha experimentado y comprendido su interioridad.

La experiencia del devenir hace que Bergson quiera modificar el lenguaje utilizado para expresar los estados de conciencia del sujeto, porque si la intuición quiere expresarlos en la riqueza de su movimiento, es imposible hablar de estado como algo que permanece, una cosa determinada y rígida. Por el contrario, es una *tendencia*, dice Bergson. La conciencia, al ser duración, también es creación continua. Así, le correspondería al sujeto intuir esa tendencia, procesando las diferencias cualitativas para formularla en una síntesis. Por el aspecto de la separación y la unificación, el método bergsoniano, junto con la comprensión de su reforma metafísica, es señalado como un dualismo que concluye en un monismo que

después sintetiza en un todo común: la duración. En otros términos, la duración permite que se distingan los seres, pero al mismo tiempo es lo que los unifica haciendo que coexistan. De ahí que su determinación también es un proceso imposible de rigidez.

La forma del pensamiento cambia con un gran esfuerzo por el conocimiento intuitivo, y ello permite observar, investigar y resolver de otro modo los problemas; por ejemplo, problemas perennes en la filosofía vislumbrados en la práctica. Para Bergson, gracias a que pone sobre la base del conocimiento a la duración, se descubren problemas inexistentes o mal planteados a causa del lenguaje y por la disposición del sujeto cognoscente, pero si se sujetan a la intuición como parte de la reforma en la disposición del sujeto, pueden ser resueltos.

Al mismo tiempo que construiría la metafísica en ciencia positiva (es decir progresiva e indefinidamente perfectible), llevaría las ciencias positivas a adquirir conciencia de su verdadera significación, con frecuencia muy superior a lo que ellas se imaginan. Pondría más ciencia en la metafísica y más metafísica en la ciencia.²⁸

La disposición del sujeto cognoscente puede ser desde el ámbito epistemológico, porque se vislumbra como un cambio metodológico en el conocimiento, pero no queda reducido a ello. La disposición es en el ámbito ético, en la actitud del sujeto para conocer, por lo cual ocurre un cambio en el pensamiento, en la forma de relacionarse con el objeto y los otros sujetos. Se va del utilitarismo a la observación e investigación intuitiva y concreta, es decir, cambia la forma de estar en el mundo y convivir con él. El sujeto llega a unificar a la ciencia y a la metafísica –un gran paso–, logrando un conocimiento integral de la realidad, eso implica la reforma del pensamiento.²⁹ Este proceso nunca será algo acabado sino una actividad que sigue con la colaboración de todos; es decir, la filosofía de Bergson sería un proceso deviniendo, un fluir vital que se está llevando a cabo por todos los seres humanos

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ El capítulo II está dedicado a la aplicación de esta reforma en algunos problemas filosóficos, comparando un antes y después en su resolución respecto al cambio de pensamiento y de actitud.

porque en el proceso ya no es una filosofía más, sino que es un modo de ser, de vivir.

En conclusión, la intuición como método tiene ciertos principios para la filosofía que muestran la exigencia y precisión en el modo de conocimiento. Lo mismo sucede en la ciencia, en la que sus principios le dan ese rigor y precisión. Ellos son:

1. La intuición valora y reflexiona a los objetos desde la duración.
2. La duración coincide con la esencia única y particular del objeto.
3. La filosofía anuncia, por medio de la intuición como método, que todo lo que existe se nos da por medio de la experiencia, por lo que hay una realidad exterior y otra interior.
4. Por medio de la intuición, Bergson infiere que con lo primero que coincidimos es con nuestra propia persona, que dura. Y esa realidad interior es la que permitirá comprender a la exterior, porque sirve de modelo para representárnosla.
5. La duración es creación continua y novedosa, lo que implica que no hay estados ni cosas estables, sino una realidad en constante cambio.
6. Bergson aclara que si la duración es conciencia, también ésta comparte su creación continua y novedosa, pero además conciencia es memoria, por lo que el fluir de la vida de la conciencia se refleja en esa prolongación del pasado en el presente, abriéndose al futuro, en un gerundio constante.
7. Gracias a la intuición como método de la filosofía, uno puede deducir que desde la propia duración se descubren otras duraciones, con las que se coincidirá, pues compartimos el mismo origen del fluir vital, tanto para lo inferior –la materia–, como para lo superior –el espíritu–, logrando coexistir de otro modo.
8. En este mismo sentido, Bergson demuestra que de la duración se puede pasar al análisis, pero con una mirada más rica porque se ha comprendido la interioridad de los objetos, aunque nunca se puede proceder al revés.

9. La intuición puede lograr que la metafísica se una a la ciencia para lograr un conocimiento total. Y hará de la filosofía un proceso nunca acabado donde todos participan con su disposición crítica.
10. Todo lo anterior representa la reforma ética, que lleva a cabo esa recreación o continua renovación de la realidad.

Así, pues, las dos formas de conocer son dos disposiciones diferentes del sujeto cognoscente, siendo el método intuitivo la dirección que puede reunir las dos partes de la realidad para lograr la experiencia integral del conocimiento. La propuesta de la intuición representa el modo en que Bergson sigue estando presente como un medio de comprender la realidad, a pesar de lo lejano, generacionalmente hablando. Este método y dirección de su propuesta es actual en la medida en que deja de ser un método para convertirse en un modo de ser y estar del sujeto; es por esa continua reflexión, de actitud crítica y autocrítica, para indagar y dar un medio para llegar a soluciones para los temas que se van presentando en la realidad del mundo contemporáneo por lo que sus reflexiones siguen vivas. Recuperar el aspecto cualitativo de la realidad, excluido en la ciencia, por medio de la intuición, significa recuperar la duración de la realidad para obtener una comprensión diferente de ella, y así, una modificación de la misma en el proceso.

Por eso, el alcance de la propuesta bergsoniana no sólo debe manejarse como un método desde el plano epistemológico, sino ante todo debe ser leído desde el ámbito ético porque es una reforma en el modo de ser del ser humano, en cuanto a su disposición de relacionarse con lo otro. Bergson plantea “una filosofía de “mano abierta”, en la cual la conciencia humana se halla constantemente dispuesta a estrechar el mundo entero y a compenetrarse con él”,³⁰ porque se da a la tarea constante de dar a cada cosa una significación adecuada a su duración, a partir de una intuición de la totalidad, apegada al momento y circunstancia, pero sin agotar en

³⁰ J. Xirau *et al.* *Homenaje a Bergson*, p. 172.

ello a la intuición. De ahí que la disposición del sujeto es lo que está detrás de ese cambio de dirección del pensamiento para formular la nueva metafísica, y es la parte que permite hablar del aspecto integral de la realidad. La reforma del pensamiento permite al sujeto percatarse de esos dos aspectos de la realidad, logrando conjuntarlos en una unidad integral.

II. Problemas filosóficos

2. La evolución de la vida

El estudio sobre la evolución de la vida ha tenido una serie de definiciones, históricamente hablando, que han generado diversas posturas respecto al tema. Para Bergson su revisión es importante por la cantidad de implicaciones que encierra cada una de esas determinaciones respecto al desarrollo de la vida. Así, el análisis y la intuición vuelven a aparecer en su texto *La evolución creadora* para presentar el tema del desarrollo vital con dos explicaciones diferentes que representan dos actitudes y disposiciones del sujeto.

Desde el terreno de la intuición, Bergson muestra el trabajo del sujeto en sus dos disposiciones para entender y explicar las concepciones sobre la vida y la participación de la libertad en ella. La primera disposición es la de un sujeto que gira en torno a la vida con un análisis reduccionista; la segunda es la de un sujeto que sigue la intuición de la vida para captar su duración y comprender la unidad integral de su desarrollo. El resultado desde cada dirección es diferente porque cada una explica, define y concluye ideas diferentes de la vida, las cuales están directamente relacionadas con el tipo de pensamiento y actitud que tiene el sujeto que está analizando el problema, y que al final es lo que esta descripción quiere rescatar de la revisión por la importancia de la aplicación de la intuición hacia una metafísica de la vida, una forma de vivir y pensar la realidad. Por tal motivo, la revisión de los alcances de cada explicación tiene el objetivo de resaltar que no es simplemente la aplicación de un método, desde el punto de vista epistémico, sino es la realidad del *ethos* del sujeto lo que está de fondo.

El análisis que hace Bergson al replantear el problema de la vida sigue representando la experiencia de vivir esa reforma del pensamiento como parte de la actitud renovada del sujeto en la comprensión de los objetos de la realidad.

2.1 La vida como materia extensiva: mecanicismo y finalismo

En la primera dirección del conocimiento y disposición del sujeto, la vida es vista como una materia extensiva.³¹ Este sentido que la inteligencia da a la vida y que la reduce a simple materia, como ocurrió con el tiempo respecto al espacio, le permite explicársela a partir de concepciones que suponen su adaptación al espacio exterior, a su medio. En la explicación que conforma la inteligencia, en su habitual pensar de las ideas a los objetos, el sujeto permanece fuera del proceso de la evolución como algo separado a él, por lo que ve de ella sólo momentos e instantes del proceso y no el desarrollo real. De ese modo, la naturaleza de la vida y su movimiento evolutivo son contruidos con las categorías previas de medida –puede ser la causalidad, la multiplicidad, la identidad, etcétera–, logrando la reducción de la vida a una de sus partes: la materia corporal, que el pensamiento puede determinar dentro de las relaciones de medida.

Para la ciencia moderna, la matemática y la física funcionaron como los marcos en los cuales debían adecuarse las otras ciencias; tal es el caso de la psicología³² y la biología. Esta última está supeditada a las prácticas científicas y guiada por el análisis reduccionista de la inteligencia, hallada en su ambiente entre objetos inertes y sólidos con lo cual las acciones del sujeto pueda relacionarse mejor para seguir con su habilidad de crear instrumentos útiles para trabajar y transformar su entorno.

Advierte Bergson: “la filosofía evolucionista, sin vacilar, aplica a las cosas de la vida los procedimientos que le han servido para explicarse la materia bruta. Sólo que lo ha hecho de dos modos sucesivos, dignos de ser analizados”³³. El pensamiento lógico y analítico creado por la inteligencia construye las categorías con las que el sujeto comprende lo vivo, aunque sean moldes rígidos para ella porque están hechos

³¹ V. *supra*, p. 8

³² Tratada más adelante en el apartado sobre la libertad.

³³ H. Bergson, *La evolución creadora*, p. 26.

para lo inerte; así, las explicaciones evolucionistas realizadas por la ciencia no tienen ningún conflicto en utilizar indistintamente el análisis reduccionista del pensamiento a la materia y a la vida.

En *La evolución creadora* Bergson diferencia dos tipos de cuerpos: los inorganizados y los organizados. Los primeros se refieren a la materia, los que duran gracias a que hay una conciencia con la que, como un supuesto, se reflejan y por ese reflejo se entiende su duración; y los segundos son los que tienen vida y se desarrollan en la duración. Unos y otros se diferenciarán en la forma como duran y, de acuerdo con la disposición del conocimiento, por la forma en que entiende el sujeto esa duración desde dentro de la evolución o desde fuera de ella.

Para el estudio intuitivo de la vida Bergson sigue la relación inmediata del objeto y utiliza a su propia persona, es decir, al ser humano y su existencia llena de cambios en cuerpo y personalidad para comprender la evolución. Los cambios a lo largo de la existencia reflejan la maduración y la vejez del cuerpo o el mudar de forma de ser en la personalidad. Son dos naturalezas diferentes –el cuerpo y la personalidad–, pero tanto uno como la otra son expresados con los mismos conceptos, reduciendo los cambios de la personalidad en términos de los del cuerpo. Esta reducción es la que aparece en las posturas mecanicistas y finalistas cuando definen a la vida desde la materia y a la personalidad como algo interno desde el cuerpo. Bergson, como parte de la aplicación de la intuición, distingue lo externo y lo interno para describir cada naturaleza, porque sabe de su unidad integral. Sigue la línea de explicación de lo organizado, con la experiencia de la vida sentida y personal, y no con los seres inorganizados donde no existe la experiencia al ser inertes.

De los cuerpos organizados salen dos líneas de desarrollo de la vida –los invertebrados y los vertebrados–, y cada una de ellas muestra en sus características un punto límite de la evolución de la vida. En el caso de los invertebrados lo muestra el instinto y, en el de los vertebrados, la inteligencia. Así,

la historia de la evolución de la vida, con ser todavía muy deficiente, empieza a dejar comprender que la inteligencia se ha ido formando mediante un progreso constante, efectuado a lo largo de una línea ascendente que, por los vertebrados, llega hasta el ser humano; que la facultad de comprender va anexa a la de obrar con la adaptación creciente en precisión, complejidad y flexibilidad, a las condiciones que les son impuestas, y que nuestra inteligencia, en el sentido estricto de la palabra, no tiene más destino que asegurar la perfecta inserción de nuestro cuerpo en su medio propio, representarse las relaciones de las cosas entre sí y pensar la materia.³⁴

Para el filósofo francés cualquier postura intelectual reduccionista sobre la vida no la explica integralmente, porque la inteligencia no es capaz de adaptarse al cambio constante de la propia vida para su explicación, sino que localiza las definiciones más próximas para que les funcione a las necesidades prácticas inmediatas.

La explicación reduccionista de la vida conlleva al biólogo a configurarla bajo conceptos del lenguaje lógico o matemático, como si trabajara con figuras geométricas, dando una definición general e inexacta de la vida muy al estilo de axioma matemático. En esa explicación, el biólogo coloca en una escala ascendente a todos los seres, estando en el límite de la escala del progreso de la vida el ser humano, quien con su inteligencia refleja y prescribe el sentido de la realidad. Y, dado que el trabajo de la inteligencia es la fabricación de utensilios para la práctica humana por lo que encuentra en el análisis reduccionista su apoyo, el biólogo puede definir la vida como una cosa hecha de determinaciones, vista externa y contada, y no como una tendencia abierta que siempre está en proceso, es decir, como experiencia interna del proceso. La disposición de sujeto con el habitual proceder de la inteligencia para lograr la comprensión integral de la realidad resulta inadecuada, porque para definir la vida la separa de su proceso.

Para Bergson no hay biología universal susceptible de ser aplicada a cualquier ser; el hecho de que ocurra lo contrario es porque existe la creencia de que todo ser vivo

³⁴ *Ibid.*, p. 25.

está libre de cualquier acción que pudiese estar en el tiempo vivido por ellos, de tal modo que no cambian ni duran.

De ese evolucionismo que supone a la vida como la materia inerte, se desprende la visión mecanicista de la vida como algo dado y no como una tendencia. Desde esa visión Bergson señala dos posturas antagónicas: el mecanicismo, con Descartes o Laplace, y el finalismo, con Leibniz. La disposición del pensamiento en las posturas mecanicista y finalista es práctica al seguir el trabajo habitual de la inteligencia. Para la primera disposición, Bergson expresa:

La esencia de la explicación mecánica consiste en considerar el pasado y el porvenir como calculables en función del presente, y supone que *todo está dado* o planteado de antemano; es decir, que según esta hipótesis, el pasado, el presente y el porvenir, podrían ser vistos de una sola ojeada por una inteligencia sobrehumana capaz de efectuar el cálculo que ello exigiría.³⁵

El mecanicismo toma al tiempo especializado para distenderlo y colocar al presente, pasado y futuro a la misma distancia para prever y calcular todo, al estilo de una matemática universal. En su idea, el tiempo que no es funcional no es nada para los mecanicistas, por ello el tiempo especializado sí tiene una función. Con el objetivo de prever está la disposición para representarse simplemente en un nuevo orden lo que anteriormente ya se ha percibido; suponen semejanza y repetición porque así ven la necesidad del efecto dentro de la totalidad de la previsión en el desarrollo de la vida.

La explicación del mecanicismo es retroactiva, pues con la categoría del tiempo espacializado hace aparecer en un solo momento la causa y el efecto, suposición que significaría decir que había autores románticos ya antes de existir el romanticismo. El sujeto lo puede hacer porque teniendo la información de lo que hace al romanticismo, puede forzar, encontrar y colocar esas categorías en otros autores por medio de relaciones comparativas. Pero, en realidad, no puede existir

³⁵ *Ibid.*, p. 69.

romanticismo antes de que exista el romanticismo. Lo mismo ocurre con lo que tiene vida: si es percibida fuera de su desenvolvimiento, desarrollo y evolución, sólo puede determinar hechos para calcular un futuro anticipado, útil a las necesidades prácticas.

El mecanismo cerebral está hecho de modo de echar la casi totalidad de ese pasado hacia lo inconsciente para no dejar penetrar en la conciencia, más que lo que puede ilustrarla sobre la situación presente, ayudar la acción que se prepara, en una palabra, dar un rendimiento *útil*.³⁶

El supuesto de la explicación retroactiva en el evolucionismo mecanicista está en la disposición al pensamiento lógico-matemático creado por la inteligencia para anticiparse a los acontecimientos, porque supone que las mismas causas producen los mismos efectos, no en sentido contrario, y que la adaptación tiene un carácter de contenido a continente, como un molde al que se adapta el organismo. La adaptación del organismo a su medio la representa mecánicamente, donde el organismo es pasivo ante el medio que le dicta cómo ser. Y aunque es viable hablar de que la vida tiene una especie de mecanicismo, cuando ya se ha comprendido en su duración, éste debe ser de transformación y no uno que traslada lo inerte y pasivo a lo vivo, porque la vida no puede reproducir sólo la materialidad. Es necesario comprenderla por medio del reconocimiento de ella como una tendencia, en donde la experiencia interna de la duración reconoce en nuestra conciencia la distensión de nuestros estados, los cuales se van siguiendo y retroalimentando.

Cuanto más la duración marca con su sello al ser viviente, con más evidencia el organismo se distingue de un puro y simple mecanismo sobre el cual la duración resbala y no le penetra. La demostración llega a su mayor fuerza cuando recae sobre la evolución integral de la vida desde sus orígenes más humildes hasta sus más altas formas actuales, puesto que esta evolución, por la unidad y la continuidad de la materia animada, que es su sostén, constituye una sola e indivisible historia.³⁷

³⁶ *Ibid.* p. 37.

³⁷ *Ibid.*, p. 68.

Por otro lado, aunque también basado en la teoría evolucionista, aparece el finalismo como una segunda explicación de la vida. Esta postura está en desacuerdo con la definición anterior de adaptación y explica que un organismo no se adapta a un molde de vida pasivamente, porque las condiciones no son un molde al que se adapta la vida. La vida es la que crea ese molde a partir de las determinaciones que le han dado y, entonces, lo que hace es seguir un plan trazado bajo la dirección de un fin definido. Si bien es cierto que los finalistas también trabajan sobre algo dado – con lo que la vida construye una forma en la que se adapta para ser–, se trata de una postura menos rígida para Bergson. Brinda al ser humano el dictamen de la finalidad, aunque ésta sea determinista, y la explicación se modifica si ya funciona lo que sostiene.

De las dos posturas, el finalismo se permite una cantidad innumerable de modificaciones ante lo no previsto, porque a lo nuevo lo adaptan para regresar a formular la idea de un plan trazado. Por ello, Bergson acepta más el finalismo por la flexibilidad de adherir los eventos de la vida que van quedando fuera, aunque faltará depurarlo más si el sujeto quiere seguir la duración de la vida, pues la postura sigue con la idea de algo dado y no permite ver a la vida fuera de un fin preestablecido.

En el finalismo, al igual que en el mecanicismo, el tiempo es inútil porque no hay nada que no esté trazado ya en el proyecto, no puede haber invención ni creación de nada. Es como un mecanicismo al revés, porque en lugar de poner detrás, en el pasado, la guía que nos impulsa, la coloca delante, en el porvenir, como un imán que nos atrae a él. Por ello, también, el finalismo es externo y global. Dice Bergson:

En vano se reducirá la finalidad a la individualidad del ser viviente; si hay finalidad en el mundo de la vida, debe abarcar la vida entera en un solo e indivisible abrazo. Esta vida común, a todos los vivientes presenta indudablemente bastantes incoherencias y lagunas, y además no es tan matemáticamente una que no deje a cada ser viviente individualizarse en cierto grado, pero no por eso deja de ser un solo todo y hay que decidirse entre la negación pura y neta de la finalidad y la hipótesis que coordina

no sólo las partes de un organismo con éste mismo, sino cada ser vivo con el conjunto de los demás.³⁸

Para Bergson, el principio que rige al mecanicismo y el de la teoría evolucionista finalista terminan diciendo lo mismo, y en ambos queda sin sentido hablar de tiempo, porque éste es inútil.

El trabajo de reducción de la vida a materia inerte, elaborado por la inteligencia en ambas posturas, ha hecho que el sujeto cognoscente y su conocimiento esté ligado necesariamente a la práctica utilitarista, dejando que el pensamiento especule bajo el interés de la inteligencia. El saber de la vida por su simple comprensión sería inservible, aunque Bergson no quiere decir que no sea práctico todo conocimiento, sólo que es mejor verlo de modo integral y equilibrado en sus partes, materia y espíritu.

La inteligencia está adaptada a las exigencias de la práctica humana y hace ver al sujeto relaciones utilitaristas en todo, incluyendo entre los sujetos mismos. Esta facultad calcula todo y fabrica los utensilios necesarios para servirse de ellos y obtener el fin planteado; por eso, lo que ve, respecto de la vida, son organismos matemáticos en una gran máquina, la naturaleza, gobernada por leyes calculables o un gran proyecto trazado. Plantea el pasado como impulso o el futuro como atracción. Aceptar cualquier postura sería lo de menos porque, siguiendo a Bergson, ambas cumplen la misma necesidad. De este modo, la disposición y actitud del sujeto hacia el análisis reduccionista de la inteligencia le impide observar la creatividad y la espontaneidad en la vida. El interés de la inteligencia de construir la realidad con un fin claro y definido crea en el sujeto cierta comodidad cuando está en los terrenos de la semejanza y la repetición porque posibilita la previsión.

³⁸ *Ibid.*, p. 75.

Por todo lo anterior, Bergson plantea la necesidad de cambiar la dirección del pensamiento y la actitud que tenemos con los objetos de la realidad, pues

en cuanto nos salimos de los cuadros en que el mecanismo y el finalismo encierran nuestro pensamiento, nos aparece la realidad como un chorro no interrumpido de novedades, cada una de las cuales apenas sale para formar el presente, que ya ha retrocedido hacia el pasado, momento preciso en que cae bajo la mirada de la inteligencia, cuyos ojos están eternamente dirigidos hacia atrás.³⁹

Cuando el sujeto salga de los marcos determinados por la inteligencia y elimine las ideas hechas sobre el espacio para explicar la vida, podrá volver a sentir el latido de la vida en su duración, dejará de pensar el tiempo para vivirlo y comprenderá la vida en su naturaleza. Pero como el ser humano se ha habituado a creer que la inteligencia –su capacidad de entendimiento– sólo puede trabajar de ese modo y es imposible otro diferente, no sale de esos moldes de trabajo. El trabajo de crear para cada objeto nuevo un concepto adecuado y cambiar de método es el deber del sujeto, si éste sigue el movimiento de la evolución de la vida. Representar el conjunto de la vida con la combinación y yuxtaposición de ideas anteriormente depositadas en el sujeto, pondrá constantemente a la vida moldes que le quedan grandes.

La necesidad de que exista una actitud y disposición diferente en el ser humano, tanto como sujeto cognoscente como en sus relaciones de ser social, no se reduce a un cambio de pensamiento, inversión del pensamiento habitual, sino sobre todo en una lectura ética donde toma sentido el valor de la intuición y el alcance de una reforma en el *ethos*. Una reforma del pensamiento en el sujeto lo hará tener una visión más cercana de la vida, aceptando con ello que con la disposición reduccionista, la inteligencia no alcanza a comprenderla. Es posible ver que la vida interior, a la que sólo se trata exteriormente y sólo su huella, es novedosa y que la

conducta verdaderamente nuestra es la de una voluntad que no quiere contrahacer a la inteligencia, y que siendo ella misma, es decir, evolucionando, llega por vía de maduración gradual hasta actos que la

³⁹ *Ibid.*, p. 78.

inteligencia intentará indefinidamente resolver en elementos inteligibles, sin conseguirlo completamente, porque el acto libre es inconmensurable con la idea y su racionalidad debe definirse por esta misma imposibilidad de medida, que permite encontrar en él toda la inteligibilidad que se quiere.⁴⁰

En conclusión, tanto el mecanicismo como el finalismo, al suponer la vida como materia extensa, con moldes aplicados a lo inerte y principalmente supeditados a una explicación hecha desde la inteligencia utilitaria y con un análisis reduccionista, empobrece el significado de la vida porque no alcanza a contenerla en esos moldes tan estrechos. De ese modo, evidencian su ineficiencia y conflicto para explicarla. Cuando la biología logre considerar a su objeto hasta la coincidencia con él y su desarrollo, como lo hace la matemática con el suyo, logrará en su conocimiento de lo orgánico o vivo lo que en las matemáticas logró la geometría antigua: evolucionarlas. La biología, al trabajar así, podría seguir evolucionando porque descubre que en lo vivo todo progresa como una fuerza libre imposibilitada de repetición y de cálculo. Recuperaría de la vida su duración.

2.2 La vida: instinto, inteligencia e impulso creador

*En cualquier lado donde alguna cosa viva hay abierto, en alguna parte, un registro donde el tiempo se va inscribiendo.*⁴¹

Bergson, después de analizar la explicación evolucionista, dirige el problema hacia otro camino, hacia otra dirección del conocimiento y disposición del sujeto, revisando el problema de la vida a partir de los términos de la duración. Así, como la duración es de principio interior, el sujeto tendrá que seguir su desarrollo, sentirla para la comprensión de la evolución de la vida.

En primer lugar, se debe cambiar hecho por tendencia, muerte por vida, pues

⁴⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁴¹ *Ibid.*, p. 48.

no hay más que direcciones hacia las cuales la vida lanza a las especies en general; cada especie particular, en el acto mismo por el cual se define y constituye, afirma su independencia, sigue su capricho, se desvía más o menos de la línea, a veces llega hasta subir de nuevo la cuesta y como que volviera la espalda a la dirección primitiva.⁴²

Lo primitivo de la vida es el impulso continuado y único que se abre y crea nuevas formas de evolución y, al desarrollarse, inventa más creaciones. Cada ser vivo es una estructura que muestra las diferencias por las que la evolución pasa en su creación e invención para obtenerla.

Ese impulso originario se divide en líneas para crear a cada ser, en lo cual está el principio de individuación. Por eso, “la vida procede de un modo diverso, que *no procede por asociación o adición de elementos, sino por disociación y desdoblamiento*”,⁴³ donde lo simple del acto de la vida organizada está en lo complejo del órgano y la unidad de la función. La simplicidad es característica del objeto, mientras que la complicación se debe a las vistas que tomamos de él, queriendo explicarla, construirla o fabricarla y no vivirla, sentirla.

Las bifurcaciones en las que el impulso originario de la vida se lanza son múltiples, lo que genera los diferentes tipos de seres. Una de ellas es la que va a lo largo de los vertebrados hasta llegar al ser humano, que por su amplitud el aliento vital dejó circular con libertad. Y es precisamente en el ser humano donde se puede apreciar mejor el principio de individuación al estar su vida abierta a todo progreso, aunque dividida y en lucha consigo misma.

En este caso, la evolución no dibuja un solo camino, sino que abre distintas direcciones y sigue inventando todavía en sus adaptaciones. Por esa razón, no realiza ningún plan; al contrario, es una creación siempre renovada, que crea formas de vida novedosas, imprevisibles, pero, también, idea las formas que permitan a la

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 120.

inteligencia comprenderla. La disposición del ser humano a la intuición permite cambiar el proceso de la inteligencia para crear los medios necesarios que hagan que su comprensión de la vida se pueda expresar y, en este sentido, seguirla y modificar, al igual que la vida en su evolución y duración, cada comprensión nueva. La evolución no es sólo un avance sino también un retroceso, una desviación; el ser humano nunca termina de comprender la vida, precisamente porque es creativa, novedosa e imprevisible, es decir, porque dura. La vida, en esta visión, no está determinada por la materia, porque no aplica esa reducción; al contrario, la vida determina a la materia, porque la integra dentro de esas tantas direcciones en las que se ha proyectado el impulso vital.

Un plan es un término trazado a un trabajo; cierra el porvenir al dibujar su forma. En cambio, frente a la evolución de la vida, las puertas del porvenir se abren de par en par, como creación sin fin debida a un movimiento primordial que es lo que hace la unidad del mundo organizado, fecunda y de riqueza infinita o superior a lo que cualquier inteligencia pudiera imaginar, puesto que la inteligencia no es más que uno de sus aspectos o productos.⁴⁴

Para Bergson, todo organismo tiene conciencia. Hasta el organismo menor es consciente en la medida en que se mueve libremente; así, entiende que la conciencia de la planta está dormida y es insensible, mientras que el animal, como tiene que ir a buscar su alimento, debe desarrollar su motricidad y es sensible. Por eso, plantas, animales y ser humano son diferentes líneas de evolución de la vida. Y, si especificamos más, dentro de la línea de los animales se puede ver el desarrollo desde los invertebrados hasta los vertebrados.

La evolución de los artrópodos culminó en el insecto y particularmente en los himenópteros, como la de los vertebrados en el ser humano. Si después de esto observamos que en ninguna parte el instinto se ha desarrollado como en el mundo de los insectos, y que en ningún grupo de éstos es tan maravilloso como en los himenópteros, podremos decir que toda la evolución del reino animal, abstracción hecha de los retrocesos

⁴⁴ *Ibid.*, p. 134.

hacia la vida vegetativa, se ha efectuado en dos vías divergentes, una de las cuales iba al instinto y la otra a la inteligencia.⁴⁵

La evolución de la vida, desde ese impulso vital, va improvisando en el desarrollo y cada momento de ese desarrollo es cada ser, los límites de cada línea se refieren a los procesos más avanzados de cada evolución.

En tal sentido, el adormecimiento vegetativo, el instinto y la inteligencia son elementos que coincidían en el impulso vital, común a plantas y animales, pero que en esa evolución y divergencia se disociaron creativamente para imprevisiblemente formar cada ser vivo. Muy al contrario de lo que decía Aristóteles, para Bergson

el error capital que desde Aristóteles ha viciado la mayor parte de las filosofías de la naturaleza, estriba en ver en la vida vegetativa, en la instintiva y en la racional, tres grados sucesivos de una misma tendencia que se desarrolla, cuando son tres direcciones divergentes de una actividad que se ha dividido por el hecho de acrecentarse. Sus diferencias no son de intensidad ni más generalmente de grado, sino de naturaleza.⁴⁶

Para Bergson, el instinto y la inteligencia se oponen y se complementan. No están en estado puro nunca, es decir, en el instinto hay huellas de inteligencia y viceversa. Y son precisamente esas huellas las que han provocado tantos problemas para su comprensión. Pero instinto e inteligencia no se prestan a definiciones rígidas. Son tendencias y no cosas hechas.

La vida manifestada por un organismo es, a nuestro parecer, un determinado esfuerzo para conseguir ciertas cosas de la materia bruta; no hay, pues, que extrañarse de que lo que más nos llame la atención en el instinto y la inteligencia sea la diversidad de este esfuerzo, y que veamos en estas dos formas de actividad psíquica, ante todo, dos métodos diversos de acción sobre la materia inerte.⁴⁷

⁴⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 164.

Tanto el ser humano como el animal poseen útiles para servirse de ellos en su modo de relacionarse con el entorno. La diferencia entre uno y otro radica en que el animal no inteligente posee útiles que forman parte de su cuerpo. De ese modo entra en el juego el instinto, porque éste organiza los instrumentos de los que se servirá, pero utilizando al órgano. De ahí que “el instinto acabado es una facultad de utilizar y aun de construir instrumentos organizados; la inteligencia acabada es la facultad de fabricar y emplear instrumentos inorganizados”.⁴⁸

El instinto determina el instrumento para el objeto determinado. En cambio, el ser humano, como ser límite en el desarrollo de la inteligencia, sigue a la inteligencia en su acto de invención mecánica para utilizar esos instrumentos que construye como una extensión de su cuerpo, que le sirve para cualquier cosa que se le presente y pueda utilizar. La inteligencia siempre crea nuevas herramientas para cada necesidad, mientras que el instinto la cierra, y eso es lo que lo hace cada vez más libre. Es por eso que se dice que instinto e inteligencia se oponen. Incluso, se puede decir que la inteligencia busca ocultar muy bien al instinto. Aun así, para Bergson ambos representan dos respuestas diferentes para solucionar el mismo problema, es decir, no es que uno valga más que el otro, sino que simplemente son dos tendencias del mismo origen.

Bergson aclara respecto al instinto y la inteligencia que “cabría definir la conciencia del ser vivo como una diferencia aritmética entre la actividad virtual y la actividad real y como la medida del ángulo de separación entre la representación y la acción”.⁴⁹ Así, el significado de una conciencia adormecida, mas no inexistente, está en la idea de virtualidad, y la inteligencia en el real, los dos extremos. El instinto está en la inconsciencia; la inteligencia va a la conciencia. Pero, además, en cuanto al conocimiento innato, el instinto se ejerce sobre las cosas, y la inteligencia sobre relaciones, es decir, el instinto conoce la materia; la inteligencia, la forma. Con el instinto se dice que la cosa es lo que es, y con la inteligencia se da la relación para

⁴⁸ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 172.

su aprovechamiento. De aquí que Bergson señale que “hay cosas que únicamente la inteligencia es capaz de buscar, pero que por sí sola no hallará nunca. Estas cosas el instinto las hallaría, pero jamás las buscará”.⁵⁰

Es por la inteligencia por lo que el sujeto maneja las relaciones utilitarias, creando la idea de que todo puede ser cortado a voluntad, porque *cosifica* la realidad para que ésta sea lo que se quiere. Así que la inteligencia permite que el ser humano transforme la realidad con la fabricación de esos utensilios para un interés determinado.

La inteligencia individual vive en sociedad y por eso se asocia a otras inteligencias, dando pie a la posibilidad de realizar una acción común. El lenguaje es un ejemplo de esa actividad común, aunque utilizado para distintos fines; la especulación o la práctica cotidiana, por ejemplo.

La inteligencia habilitada a lo inerte, fabricando sus herramientas, es inútil en lo referente a lo vivo; trátese de la vida del cuerpo o de la del espíritu, el ser humano no puede comprender la vida porque procede con la mentalidad de un instrumento que no está hecho para tal uso. En cambio, “el instinto está moldeado por la misma forma de la vida. Mientras que la inteligencia trata a las cosas mecánicamente, el instinto procede orgánicamente”.⁵¹

El instinto no es consciente de su proceder, pero llega a las respuestas necesarias para la vida en su apego al sentido de supervivencia. El logro de una relación complementaria entre inteligencia e instinto, donde éste sea la simpatía por la que se accede de modo diferente al objeto, es la intuición. Esta simpatía abrazada al objeto y reflejada a sí misma respondería a la vitalidad del objeto y de sí misma, así como la inteligencia nos lleva a la materia. Por esa razón, para Bergson, “quien nos llevaría hasta el interior mismo de la vida sería la intuición; es decir, el instinto vuelto

⁵⁰ *Ibid.*, p. 178.

⁵¹ *Ibid.*, p. 191.

desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflejar sobre un objeto y de ensancharlo indefinidamente”.⁵² Esto no resulta imposible, pues una intuición es más vivida que representada en la facultad estética del ser humano.

En conclusión, el sujeto requiere para comprender la vida tomar en cuenta las dos disposiciones para el conocimiento –la inteligencia y su inversión para la intuición–, pero distinguiéndolas para no provocar las dificultades de sistemas opuestos, en las que se puede caer si se confunden. Ese logro de distinción se logra como parte de ese cambio de disposición ética del sujeto. Así, en la concentración de niveles, vemos que el problema del conocimiento de la vida, sea en la dirección de la inteligencia del análisis, sea en el de la intuición, coincide con el problema metafísico de lo interno y externo de la realidad, de lo interno inmediato y lo externo mediato, porque los dos dependen de la experiencia. Pero si se ha escindido la conciencia en intuición e inteligencia reduccionista es por la necesidad de aplicarse a la materia a la vez de seguir el curso de la vida. El desdoblamiento de la conciencia dependerá, por tanto, de la forma doble de lo real y la teoría del conocimiento dependerá de la metafísica. Así, en el fondo, el nivel ético es el que permea la posibilidad de ambas, porque al darse una reforma del pensamiento, lo que se descubre es otra disposición del ser humano en la vida.

2.3 La libertad

2.3.1 La libertad en la vida

Uno de los temas ligados al problema de la vida es el de la libertad, al cual Bergson también dedica largas páginas de sus textos. En un primer momento, lo asume como falso problema, atenido a los grandes antagonismos que se presentan al tratar de definirla o analizarla, porque en su configuración intelectual la libertad es presentada

⁵² *Ibid.*, pp. 202-203.

como algo inexistente o como algo limitado, según sea la postura en el trabajo analítico reduccionista.

En su texto *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson señala que se ha representado a todo contenido de la conciencia, desde sentimientos hasta sensaciones, como cosas de índole material, sirviéndose de los mismos términos en ambos y, por ende, suponiendo una relación de medida en ellos. La corporeidad que se le da a los estados de conciencia, desde el sentido común hasta las áreas científicas, es porque le da un espacio en el alma y lo explica en términos de más o menos fuerza, intensidad, tamaño, etcétera.

Desde que se hizo coincidir a la psicología con las obligaciones de la ciencia, ésta se convirtió en una psicofísica dada al cálculo de los estados internos, viéndolos y analizándolos como tales, es decir, como estados, como cosas hechas, sin cambio. Basado en una interpretación simbólica que altera la cualidad en cantidad de esos estados internos, el sujeto privilegia en su estudio el número en dichos estados y deduce que se produce una acción, una emoción o una experiencia en el yo, a partir del número de sensaciones que se van intercalando. La explicación del estado, de ese modo, olvida la cualidad del mismo por señalar lo cuantificable en el dato simbólico de medida.

La idea de intensidad está, pues, situada en el punto de unión de dos corrientes, una de las cuales nos aporta de fuera la idea de magnitud extensiva, y la otra ha ido a buscar a las profundidades de la conciencia, para traerla a la superficie, la imagen de una multiplicidad interna.⁵³

Hay dos especies de multiplicidad: una espacial que forma el número, es repetitiva, fragmentaria y le pertenece a las cosas materiales, y otra que es dada como pura cualidad en el tiempo y nunca es igual. Para el sentido común, así como lo es para la psicofísica, los estados de conciencia nos parecen numerables, suponiendo que tienen una intensidad mensurable. Cada estado es sustituido por la palabra que lo

⁵³ H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 59.

designa, especie de contenedores o caparazones que lo cubre, y entonces el sujeto les atribuye la fijeza, la discontinuidad y la generalidad de las palabras mismas. Por ejemplo, explica la tensión como un proceso que va creciendo o decreciendo, produciéndose los cambios gracias a ese más y menos.

Afirmar que una sensación puede ser la misma es porque no se piensa en la sensación misma, sino en su causa objetivada y situada en el espacio. Por eso, se dice que una sensación es más o menos fuerte o intensa que otra, porque se separa y se le ve como unidades materiales que se pueden comparar para encontrar la que causó tal efecto.

Explicar los estados de conciencia como unidades materiales supone una conciencia fragmentada que sirve mejor para un conocimiento científico, porque posibilita la determinación de las acciones a partir de causa y efecto, y puede ser expresado con conceptos generales, además de servir mejor a las prácticas sociales. Por eso, los datos de la conciencia se estudian en un análisis con el uso de relaciones de medida y cálculo.

La posibilidad de la fragmentación en diversos datos internos, como ocurre con el yo o la conciencia a pesar de ser unidades, se da porque son ideas abstractas en las que se concentran diferentes estados como los deseos, las voliciones, las fantasías, etcétera. Y ya dividido, podemos analizarlo, aunque con ello perdemos su característica de perpetuo cambio. Por el contrario, los estados son vistos como materia ligada a leyes necesarias tal y como se ha impuesto a toda materia que se puede calcular en tanto se puede medir.

Si la vida es libre para inventarse sus propias determinaciones, entonces una libertad supeditada al cálculo y medida es una contradicción, de tal modo que se tiene que cambiar la idea de alguna de las dos. Pero, como en la ciencia se habla de necesidad de mecanismo en los cuerpos, y como los modos de la conciencia son una suerte de cuerpos materiales por cómo los tratan, éstos los maneja la ciencia

para determinar que las acciones se explican por motivos que limitan las acciones. La ciencia cambia la determinación por necesidad, dado que “el mecanicismo más radical es el que hace de la conciencia un epifenómeno capaz de añadirse, en circunstancias dadas, a ciertos movimientos moleculares”.⁵⁴ No obstante, el sentido común sí se crea en el libre albedrío. Es así como aparece la primera postura de la libertad: el determinismo.

Para Bergson, el determinismo psicológico está sustentado en una postura asociacionista de la mente, donde “el determinismo asociacionista se representa al yo como un conjunto de estados psíquicos, el más fuerte de los cuales ejerce una influencia preponderante y arrastra a los otros con él”.⁵⁵ Pero estos estados ya no son ellos mismos sino sólo sus símbolos o las palabras con las que los expresamos. Por eso, se convierten en simples relaciones. Esto ocurre porque la periferia del yo coincide con el mundo exterior, y como los términos de las cosas de fuera están yuxtapuestos, ahora también asociará a lo demás los mismos términos.

El término yo lo concibe el asociacionismo desde la visión de contenido a continente: uno será el yo y, el otro, los estados de conciencia. Esa visión resulta por la proyección del yo en el espacio. El sentido común y la ciencia postulan que la comprensión de las acciones está menos inspirada por los sentimientos que tenemos, que por las imágenes que la asocian. Esto es, las acciones son representaciones de algo muerto y no lo vivo de la experiencia del sentimiento en su proceso. El sentido de la frase: “soy un autómatas consciente y lo soy porque me es muy ventajoso el serlo”,⁵⁶ puede entenderse porque en el proceso de asociación entre acciones y sentimientos, el sujeto se adapta a la reducción de la masa que exige repeticiones y acciones que no estén a la medida de los cambios perpetuos. Nos hace ver las acciones de los seres humanos en la historia repetidas, que no van

⁵⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 121.

cambiando como la realidad misma, sino que en la repetición el ser humano sigue cometiendo los mismos errores, como si no hubiera conciencia ni memoria.

Defensores y adversarios de la libertad están de acuerdo en hacer que preceda a la acción una especie de oscilación mecánica entre los dos puntos X y Y. Si opto por X, los primeros me dirán: usted ha dudado, deliberado, luego Y era posible. Los otros responderán: usted ha elegido X, luego tenía alguna razón para hacerlo y, cuando se declara a Y igualmente posible, se olvida esa razón; se da de lado a una de las condiciones del problema.⁵⁷

La correspondencia entre acciones y estados de conciencia toma dos posiciones para explicar el proceso y llevarlo a cabo; suponen el movimiento para las acciones susceptible de ser detenido, sea porque ya están dispuestas o determinadas, o porque se delibera para la elección. En cualquier caso, el tiempo no existe porque todo está dado de una sola vez –presente, pasado y futuro–, imaginando la existencia de otra posibilidad.

La imagen del desdoblamiento del yo crea la ilusión de que se detiene el tiempo. Así, el yo empieza a deliberar y aprende la lección, pero un proceso así sólo es posible si se explica la acción cuando ya ha pasado, como un proceso retrospectivo. Llámese libertad o determinismo, la deliberación está dada sobre el espacio para verla completa y acabada, donde están el yo, los motivos y la elección en un solo momento. La imposibilidad de algo así es porque existe el devenir, el cual es una continuidad. Para la inteligencia, la explicación del yo por sus antecedentes es posible porque retrospectivamente ha hecho su prefiguración del pasado. La inteligencia puede ver posibilidades porque lleva las realidades del presente al pasado contraído; así, cuando vuelve del pasado, se forma la creencia de que eso posible ha existido siempre y, en el futuro contraído, elegir. La inteligencia no quiere aceptar que algo aparezca novedosa, libre y creativamente en el tiempo.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 128.

Para Bergson, el conflicto radica en que el yo en su coincidencia inmediata se siente libre, pero cuando quiere explicar esa libertad que siente, sólo puede hacerlo con conceptos espaciales. De esta manera, cualquier definición de la libertad coloca al sujeto más cerca de la postura del determinismo, infiriendo que no existe, aunque también los que apoyan la existencia están sobre la misma línea de explicación, sólo que más flexible porque supone una deliberación.

El problema es que ambas posturas ven la sucesión continua de las acciones y procesos de la conciencia con los mismos atributos de la extensión, y entonces en lugar de una sucesión se ve una simultaneidad, resultando la libertad intraducible a esos términos. “Lo real no son los “estados”, simples instantáneas tomadas por nosotros también a lo largo del cambio; al contrario lo real es el flujo, la continuidad de transición, el cambio mismo”.⁵⁸ Si se cree que se sabe qué se hará mañana es porque confundimos su prefiguración exterior con la experiencia vivida de la acción. Y junto a la conciencia que vive la acción, que siente y experimenta la sucesión de sus modos, están los sistemas que por explicar, analizar y definir la libertad, la encierran en un marco de determinismo o en uno donde la libertad está escondida. En ese caso, los opositores al determinismo suponen considerar todas las vistas del presente dado en múltiples direcciones, como si fuera un abanico que se despliega y, de esas posibilidades que se presentan, el yo podrá elegir libremente.

El olvido de la novedad que imprime el sujeto en cada acto ocurre porque es preferida una explicación en términos de posible y real. Y aunque la idea de la posibilidad parecería ser vista como un extremo gradual negativo respecto a lo real, en que lo posible es antecedente de lo real, para el filósofo francés ocurre lo contrario. Son los hábitos intelectuales dirigidos por la inteligencia los que han impedido que el sujeto vea que lo que es llamado posible, no es más que lo real con un plus que el sujeto pone en el pasado, una vez que ya se ha producido. Es decir, lo

⁵⁸ H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 14.

posible no es más que una forma de explicarnos la razón de por qué elegimos ser en tal acción, justificándola por medio de causas y efectos.

Una conciencia que sólo tuviera la tarea de dar noticias del pasado y del presente comprenderá los actos del ser humano como algo mecánico y automatizado. Y, entonces, la libertad deja de tener sentido y funciona sólo como una ilusión que tiene el ser humano para ser feliz al creerse libre en cada acto realizado, cuando es algo determinado de antemano como argumenta Spinoza. O, como propone Bergson, puede salir de la comprensión de esos moldes mecánicos para ver en los actos el movimiento libre de la conciencia como una serie infinita que fluye y en ese proceso se va haciendo el yo.

De acuerdo con lo anterior, el problema de la libertad es un falso problema, como dice Bergson, porque la percepción que se tiene de ella, así como la explicación que brinda, lo que hace es ocultar lo que en realidad es algo en proceso continuo de creación, y entonces lo que hablan y explican nada tiene que ver con ella.

2.3.2 La novedad progresiva de la conciencia

Llamamos subjetivo a lo que aparece como entera y adecuadamente conocido, y lo objetivo a lo que es conocido de tal manera que una multitud siempre creciente de impresiones nuevas podría reemplazar, la idea que tenemos actualmente de ella.⁵⁹

Una nueva actitud –incluso vocación– por parte del sujeto lo arroja a ver la impresión cualitativa de la conciencia y, si quiere, después una cuantitativa para romper con toda relación reduccionista de lo no extenso en lo extenso, de la cualidad en cantidad, de lo interno en externo. Y aunque la conexión entre esos contrarios supone una necesidad para los convencionalismos de la práctica social, porque

⁵⁹ H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 66.

nuestra vida social sugiere fabricar instrumentos para cubrir necesidades, siempre inventando nuevos para dar paso al progreso, el trabajo especulativo también es necesario para la vida del ser humano, pero desde una disposición diferente. Es pasar de la voluntad de un sujeto que fuerza a la realidad para que se adapte a su interés, a comprenderla y adaptarse a lo que ella es.

Si en lugar de querer definir la libertad con un análisis de comparación y medida, se pensara desde la duración, entonces la comprensión de ella sería muy diferente y se completaría el entendimiento del proceso de la vida. En primer lugar, como la duración es por principio la del yo, puesto que desde la intuición es en principio interna, hay que comprender de ese yo sus modos de conciencia. La conciencia, a partir de ello, es novedad, cambio y movimiento creativo.

Los hechos de conciencia en su proceso sucesivo van compenetrándose para reflejar el interior del yo entero, pero incluso cada uno podría hacerlo. Esa sucesión es la duración del yo cuando vive y no separa el presente del pasado, sino simplemente lo siente y lo vive; la sucesión de los cambios cualitativos va formando una serie variada. Por eso, cuando la conciencia percibe la duración interna, logra ver cómo se enlazan los hechos unos con otros y cómo se va ensanchando o enriqueciendo el yo. Cada acto vivido será simple a la conciencia y jamás podrá ser dividido porque no es una cosa. En este sentido es que en la realidad interna sólo se puede hablar de progresos, porque un estado sigue y se compenetra en el otro.

El yo interior, el que se siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente y padecen una alteración profunda en cuanto se separa a unos de otros para desplegarlos en el espacio. Pero como este yo más profundo no constituye sino una sola y misma persona con el yo superficial, parecen necesariamente durar de la misma manera.⁶⁰

⁶⁰ *Ibid.*, p. 92.

A pesar de concebir una voluntad libre y un cuerpo ligado a leyes necesarias, no se puede olvidar que el todo en principio es duración, y la conciencia permite que el cuerpo actúe de igual modo que el alma, durando juntos. Pero como el lenguaje no está hecho para expresar todos los matices de los estados de conciencia, termina por equivocarse en ese sentido.

Por eso, en cuanto el yo vuelve a su interioridad, vuelve a ser en sí mismo y deja de ver sus estados de conciencia yuxtapuestos para ahora sólo verlos fluir y compenetrarse uno a otro, en donde el matiz de cada uno colorea a los demás. No podemos negar que en la forma en que cada uno vive algún sentimiento está reflejada toda nuestra personalidad, muy a pesar de que en su interpretación la experiencia de todos es unida para circunscribirse con las mismas palabras como la representación de la vivencia. Precisamente, ese modo único manifestado por cada uno es lo que se llama acto libre y ahí coinciden acto y actor para expresar al yo por completo. Esto significa que “es del alma entera de donde la decisión libre emana; y el acto será también más libre cuanto la serie dinámica a la que se vincula más tienda a identificarse con el yo fundamental”.⁶¹ Por eso, la libertad se siente, se vive, no se explica y sólo somos libres cuando esos actos salen como si fueran la obra de un artista, es decir, como una creación novedosa, única, viva.

La experiencia nunca es igual en ningún caso, porque todo cambia al igual que nosotros. En cualquier deliberación el yo cambió, los sentimientos cambiaron y todo se modifica, así que todo es nuevo. Por eso es que no se puede hablar de ninguna anticipación de las cosas, porque nunca hay repeticiones.

En consecuencia, la libertad es verificada si se considera más allá de una palabra y una definición, y bien se le puede traducir como una decisión tomada. En realidad, el alma en su profundidad hace salir los actos libres en los que se incluye toda nuestra duración, es decir, ese pasado que está en el presente abierto al futuro. De ahí que

⁶¹ *Ibid.*, p. 120.

el tiempo no necesite ser visto y analizado, sino vivido y sentido; vivir en la duración y sentir su desarrollo permite que se comprenda la coincidencia entre prever, ver y actuar libremente, en el momento en que nos internamos a los estados más profundos de la conciencia. Así entendido, el tiempo es, entre los hechos, el más claro y simple.

El yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente, y experimentan una alteración profunda desde el momento en que se los separa los unos de los otros para desplegarlos en el espacio. Ésta es la diferencia entre el “yo trascendental” de Kant, y el “yo concreto y viviente” de Bergson.⁶²

Cada uno de nosotros puede sentir que siendo deja de ser lo de antes para seguir siendo lo de hoy, y esto es porque cambió. Así, ya no pienso lo mismo, ni hago lo mismo de hace tiempo, y eso no es por una línea radical de antes y después, sino porque en ese proceso se van sucediendo de modo armonioso todos esos matices que producen los cambios, sin que se pueda definir cuándo y cómo fue. En última instancia, se trata de la autocreación continua de nuestra vida interior, y eso es la duración.

Ese yo cubierto por las mentiras de la traducción simbólica de la personalidad que oculta al yo real, que es duración, también es creación, imprevisibilidad y novedad.

En la acción libre no hay trazos, curso ni dirección, porque todo ello no puede existir debido a que el desenvolvimiento de la novedad de la acción se está haciendo en el mismo progreso.

Pero para lograr esto, es necesario cambiar nuestra forma de pensar y nuestra actitud, pues la reforma ética de Bergson no es sólo para ver los falsos problemas y así darles la solución a su medida, sino también es para que en ese cambio reformemos el conocimiento de la vida y la libertad desde los términos de la duración. También, para dejarnos vivir libremente con el fin de darnos a la realidad

⁶² J. Xirau *et al.*, *op. cit.*, p. 69.

que dura también, es decir, que nos permite cambiar y estar a la medida de la realidad perenne en constante transformación, de tal modo que nos crearemos siempre en conjunto de la realidad, donde coincidamos, y no una realidad en la que o ella no se amolda a nosotros, o viceversa.

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.⁶³

La importancia de sentirnos y vivirnos en cada proceso de la conciencia, de los actos, es la diferencia del “afuera” y del “adentro” de nosotros mismos. La personalidad del sujeto no es su cuerpo; éste finalmente es una capa por la cual se refleja la personalidad total del sujeto cuando actúa libremente.

En conclusión, de acuerdo con lo anterior, la experiencia intuitiva de la vida permite comprenderla fuera de las máscaras mecanicistas y finalistas dadas en las representaciones analíticas del conocimiento. La recuperación de la auto-comprensión del yo fue más allá para intuir a la vida en general y su libertad en la experiencia misma, donde desveló su creatividad, novedad, evolución y desarrollo. La reforma del pensamiento que involucra a la intuición está sostenida en una disposición diferente del sujeto, su *ethos*, el cual cambia de actitud en la forma de observar, estar y convivir con su entorno y con los demás sujetos y, gracias a ese cambio, logra ver la realidad de la vida en su completud, como una unidad integral que cambia porque dura. Esta reforma del sujeto no permanece en un plano metodológico ni biológico, sino que es un sujeto renovado que mira desde la intuición a la vida, incluyendo en una metafísica de la vida a la biología para continuar su reflexión hasta lo social primitivo, entendido como la primera naturaleza de lo social. La importancia del trabajo intuitivo queda explorado en el tema de la vida y la libertad con las líneas de investigación que abre un estudio que sigue el proceso de la duración de los objetos. La disposición renovada del sujeto logró esa comprensión

⁶³ H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 42.

integral de la vida, abierto a la crítica para revalorar y siempre re-pensar los temas y problemas.

III. FORMACIÓN DE SOCIEDADES INTEGRALES

3.1 Naturaleza social

Del constante trabajo intuitivo realizado por Bergson, hemos observado cómo de la unidad de los objetos pasa a una separación o análisis, sólo para comprender su forma integral. Este modismo-dualismo del trabajo intuitivo ha supuesto una reforma del pensamiento y actitud del sujeto, que le lleva a comprender desde otra mirada los problemas que se le presenten, como quedó descrito en *La evolución creadora*,⁶⁴ en que el filósofo explica el tema de la vida, el desarrollo de su evolución y desenvolvimiento del impulso creador, comprensión que se da desde la intuición de la duración del yo hasta la intuición de la duración de los demás seres. En ese texto señala que, por el impulso que se manifiesta en libertad de creación, la vida puede inventarse en diferentes formas de desarrollo gracias a que se disocia y desdobla. La razón de que en la vida no hay nada hecho y preestablecido es porque sigue su desarrollo como tendencia, y el impulso es el que de alguna manera marca la dirección con su movimiento creativo en el que se van desarrollando las diversas formas de vida.

El impulso de la vida inserta a la materia la indeterminación y libertad que no tiene, esto es, hace que ese movimiento inverso a ella, la materia, logre participar en unidad para generar la diversidad de seres. Por eso, se advirtió que para Bergson la vida es una y múltiple, si se acepta sólo como una imagen que la representa sin que se agote en ella, porque todo parte de ese impulso, aunque todo se dispersa por su indeterminación y libertad. Después de la siguiente afirmación, se puede decir que la vida es unidad, es multiplicidad y es muchas cosas más, porque es creativa y libre. En el desarrollo, la vida se disocia, divide, desenvuelve, evoluciona, pero sigue siendo una; este reflejo desde la duración del yo individual, se ve en la formación de ese ser naturalmente social. La unidad y multiplicidad del impulso son coincidentes,

⁶⁴ En el capítulo anterior ya se trató el tema.

aclara Bergson, para que aparezca lo orgánico. Así tenemos el principio de individuación de lo orgánico con una virtual tendencia a la asociación, es decir, ya en lo individual está esbozado lo social, como una forma de desenvolvimiento de la propia vida, porque por una naturaleza de la vida el individuo es social para desarrollarse como especie, en donde el impulso de la vida deja que la libertad y la voluntad sigan su indicación.

En ese principio de individuación, Bergson ve la diferencia en el desarrollo de la conciencia. La vida presenta el desarrollo de la conciencia en principio como memoria por la idea de conservación del pasado y avance al futuro, para servir a la vida; aunque el desarrollo de esa conciencia se da de forma distinta en cada ser vivo con relación al movimiento libre del individuo; es decir, entre más movimiento exista, más libre se es y por ende la conciencia más agudizada estará para superar la rigidez que genera la materia. Bergson analizó dos caminos por los cuales la vida puede dominar esa rigidez: el instinto y la inteligencia. En el caso del instinto, la conciencia no rompe con la estructura rígida, al adaptarse al hábito y la repetición, por eso el animal es presa de las costumbres de su medio, y se cierra a un espacio para siempre, ese espacio que le da una función a cumplir con su grupo al asociarse como especie. No así, por otro lado, la inteligencia, la cual hace que ese pasado le sirva para prever el futuro, y pueda crear los útiles que le sirvan para transformar cada vez más a la materia y ponerla al servicio de su ser social. De acuerdo a esto, como ser inteligente, Bergson trata al ser humano, en lo individual y lo social, como una unidad en constante e indefinido cambio.

Con la diversidad de seres –desde los invertebrados hasta los vertebrados– hay dos líneas de desarrollo de la vida que trata Bergson: en una, el límite está en la hormiga y, en la otra, está el ser humano, es decir, el instinto y la inteligencia. El instinto es el más apegado a la vida porque hace que el animal experimente la relación inmediata y necesaria para actuar con lo otro, sean otros animales o la vida vegetal, como si fuera una cadena de complementariedad entre el todo de la realidad; mientras que la inteligencia crea utensilios que la van separando de ella, porque éstos son los

mediadores de las relaciones. Uno de ellos es el lenguaje, por el que comunica los cambios, sentidos y permanencia de la materia para que siga funcionando en el desarrollo de la vida. La inteligencia trabaja con la materia para moldearla según interés y provistos para la práctica social. Por lo anterior, se entiende que la inteligencia está ligada a lo social, razón por la cual el ser humano es un ser social; las acciones de la inteligencia se dirigen a lo común que requiere la sociedad, donde cada individuo cumple una función dentro de ella. Pero no es igual la asociación del animal y la del ser humano; la de los primeros es rígida, cada uno cumple una función específica de acuerdo con lo que requiere la sociedad, como el caso de las hormigas. En cambio, la sociedad de los seres humanos es susceptible de variar y, por lo mismo, la función de cada individuo puede cambiar.

La asociación, entonces, es natural porque es el mismo desarrollo de la vida por ese impulso, lo que hace que los individuos de la misma especie se unan, movimiento natural por la perpetuación de la vida de su especie. Pero, además, en el caso del ser humano hace reflexión de esa unión, que lo hace asumirse como individuo social, sentido de pertenencia a una agrupación por el interés de persistencia. Esto es el comienzo del yo social, al que Bergson ubica en la superficie, ocultando al yo individual, que es el que cuando quiere salir realiza esa invención de sí mismo mediante sus actos libres, que influye en lo social, si tomamos en cuenta que por la libertad el ser humano genera, crea, elige el tipo de sociedad que quiere. Así, la existencia libre en el ser humano requiere que viva en sociedad y que exista un mayor grado de desarrollo de la conciencia, es decir, que se unan los dos yo.

La libertad juega el papel esencial de la creatividad, porque la conciencia entre más poder de indeterminación lleva a cabo, más libre y creativa es; en cambio, entre más automatizada es, significa que la conciencia está más adormecida. Por eso, más conciencia es igual a mayor habilidad de creación, de invención, de libertad. Y aunque el movimiento está en todos los animales hasta llegar al ser humano, Bergson especifica que

en el animal la invención nunca es más que variación sobre el tema de la rutina; encerrado en los hábitos de la especie, llega indudablemente a ensancharlos con su individualidad iniciativa; pero si se libra del automatismo es sólo por un instante, el tiempo preciso para crear un automatismo nuevo; en seguida, la puerta de la cárcel se vuelve a cerrar; al tirar de su cadena, no se hizo más alargada. En cambio, en el ser humano, la cadena rompe la cadena; en él y sólo en él, la conciencia se hace libre.⁶⁵

Bergson explica que el ser humano no sólo por necesidad biológica se asocia como los otros animales, en el sentido del constante paso de lo individual y lo social, sino que en el ser humano se da esa tensión para que lo mecánico y homogéneo presentado en las acciones de los animales desaparezca por medio de la libertad inventiva. Incluso, puede ser capaz de servirse y manejar esa mecanicidad de acuerdo a sus intereses, al ser naturalmente libre y creativo.

Ahora bien, el animal y el ser humano son dos tipos de seres que aparecen en el desarrollo de la vida: en uno, el instinto es su límite y, en el otro, es la inteligencia; pero en el caso del ser humano, la libertad le permite que pueda seguir el desarrollo por vía de la inteligencia servil a la práctica de crear útiles para la práctica o hacer que esa inteligencia se vuelva hacia una intuición. En ello radica la disposición del sujeto para hacerlo.

La inteligencia comienza por la utilidad, fabrica utensilios para la práctica eficiente, mientras que la intuición recupera la función del instinto como apego a la vida, y junto con la inteligencia, trata de que la conciencia abarque a la realidad que es materia y vida. La intuición se dirige a organizar la vida, junto con la inteligencia que organiza la materia para servirse de ella, para crear nuevos modos de estructurar la vida, la cual, teñida de libertad, concibe nuevas formas integrales de asociación.

Pasando como parte del mismo proceso intuitivo de diferentes líneas de investigación de una visión biológica a una antropológica, en su texto *Las dos*

⁶⁵ H. Bergson, *La evolución creadora*, pp. 283-284.

fuentes de la moral y la religión Bergson vuelve a ese impulso creador pero ahora para revisar el ámbito social y moral del ser humano en el desarrollo de la vida. En el texto, nuevamente desarrolla los alcances de la intuición para comprender la unidad formada en el ámbito social con los dos aspectos de la realidad que se han ubicado ya en otras líneas de investigación de la misma pero bajo otros conceptos.

En las sociedades naturales formadas por el ser humano existe un apego a lo mecánico, cualidad que comparte con las comunidades formadas por animales como las hormigas y las abejas, donde reina la naturaleza estática del acto repetitivo y automático. Esta naturaleza de las comunidades de los himenópteros se utiliza para describir en el ser humano su hábito o costumbre, respecto a su libertad, porque se compara su actividad repetitiva con la conciencia autómatas y mecánica del animal; luego, se habla de un determinismo en los actos del ser humano. Pero no ocurre de ese modo en el ser humano, porque la libertad le permite salir de esas determinaciones dadas para crear nuevas formas de ser y estar. Eso se da en lo individual y se aprecia en lo social, donde la invención puede encontrar otras formas de determinarse. Así, entre el ir y venir de la costumbre a la libre creación, el ser humano social se va desarrollando: se da ese ir y venir, por un lado, con una sociedad mecánica dada por el hábito y, por el otro, creando nuevas formas de convivencia social.

Estos dos modos que el filósofo francés ha llamado lo cerrado y lo abierto de la sociedad son sólo dos momentos que percibe desde la intuición, en los que se genera y desarrolla constantemente la sociedad del ser humano; en lo cerrado está virtualmente lo abierto y en lo abierto está virtualmente lo cerrado. La experiencia misma de lo social es lo que hace la actualización del proceso. Lo cerrado y lo abierto son tendencias, y las tendencias, como ya se había analizado, no son cosas hechas. Por eso lo social es esa unidad integral de lo cerrado y abierto.

3.2 Lo cerrado

Para Bergson es importante delimitar el campo de la necesidad en los fenómenos de la naturaleza, y el de la obligación y costumbre en el de la moral. Juntar bajo el mismo sentido los dos ámbitos genera que sean comparadas las acciones del ser humano con una necesidad inconsciente como los fenómenos naturales, cuando la naturaleza de sus actos son conscientes y libres, aunque naturalmente dirigidos por su apego a la inteligencia, a la obligación y por ello a la automatización de la costumbre. Podría ser que se relacione a las comunidades humanas con otras comunidades de animales –como la de las hormigas y las abejas– sostenidas por la obligación y la costumbre, pero aun así la diferencia está en que el ser humano, al ser más consciente, es libre para cambiar de función dentro de la sociedad. Para el filósofo francés la respuesta está en que las sociedades humanas son dimorfas, cada individuo lo es también, al tener en sí mismas y al mismo tiempo una fuerza que manda y otra que obedece; en lo cerrado, con mucha frecuencia, la parte obediente aparece como si fuera la única.

La inteligencia en el desarrollo de la vida social vida hace que el ser humano delibere y elija cuáles serán los utensilios que debe crear para que su vida en sociedad se desarrolle en acto y pensamiento hacia lo común. Así, por medio del lenguaje el ser humano comunica la permanencia de ciertos usos y costumbres para seguir expresando en cada acto realizado la conservación de los mismos. Es por eso que al salir de la asociación natural, la sociedad humana sólo se siente apegada a los miembros de su comunidad o ciudad, no importándole todo aquel que esté fuera de ella, sean otras comunidades de ser humanos o de otras especies, incluso están atentos para defenderse de ellos si es necesario.

La vida social se nos muestra como un sistema de hábitos fuertemente arraigados que corresponden a las necesidades de la comunidad. Algunos de ellos son hábitos de mandar; la mayoría lo son de la obediencia, ya sea que obedezcamos a una persona que mande en virtud de una delegación social, ya sea que de la propia sociedad, confusamente percibida o sentida, emane un orden impersonal. Cada uno

de estos hábitos de obedecer ejerce una presión sobre nuestra voluntad.⁶⁶

El origen de la conformación de la sociedad en su tendencia cerrada está en el hábito dado por la obligación que siente el individuo como exigencia para una vida en común. Dentro de la sociedad cada individuo permanece libre por ser consciente, pero tiene obligaciones que acatar para su funcionamiento, como un reloj y sus piezas; la obligación tiene el objetivo de conservar el funcionamiento por medio de la coerción de los integrantes, en donde la costumbre y el hábito del ser humano le sirven para que en él la obediencia sea sentida y accionada como una necesidad.

Como los hábitos se hacen por las repeticiones del acto, entonces, para que el ser humano sienta una fuerte presión para obedecer crea modelos de autoridad que seguirán reforzando esa conducta. Autoridades como los padres de familia, maestros, sacerdotes, etcétera, son ejemplos de reforzadores de esas conductas, de las que ellos mismos participan. Es por la inteligencia que el ser humano, en su necesidad de ser social, tiene tan arraigado el hábito de obedecer hasta el grado de ser automática e involuntaria la acción costumbrista con tal de conservar el orden social.

La coerción experimentada por el ser humano para vivir en sociedad es sostenida bajo ciertos principios y leyes que le sirven de instructivo. La importancia de la presión social sobre las voluntades para imponer obediencia es porque de suceder lo contrario se desequilibraría el organismo social. La inteligencia ayuda para que el ser humano tenga la disposición hacia el cumplimiento del mandato con el objetivo del mejor funcionamiento social. La obligación es requisito necesario para la convivencia.

En lo cerrado, la obligación aparece como una ley externa que obliga a la voluntad individual de modo impersonal, permaneciendo la sociedad estática al instalarse el hábito y obediencia tanto en las ideas e instituciones como en las normas abstractas que presionan. Pero, en consideración a Bergson, para que la obligación y leyes

⁶⁶ H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral*, p. 3.

sean verdaderamente efectivas deben ser internas, surgir desde el interior de la voluntad y no como algo externo. El individuo debe comprender que necesita del orden social para vivir, y no vivir para ese orden social.

En realidad, la necesidad de un orden social para una vida en común es lo que hace partícipe de esa obligación; de lo contrario, no habría tal fuerza de presión moral. Además, la posibilidad de desobediencia, de ese modo, es vista como algo que está en contra. En ese sentido, el equilibrio entre la voluntad libre del ser humano y la obligación son dos cosas necesarias que conforman la base del orden social.

El orden social requiere que el yo social del ser humano asuma la presión de la obligación para armonizar en la sociedad y, a su vez, hace que el yo pueda pensar en los semejantes, sometiendo sus pasiones y deseos al orden para corresponder a la obligación y el deber, lo que conforma “el todo de la obligación” como llama Bergson al conjunto de hábitos.

La crítica que Bergson hace a la ética kantiana supone el lineamiento del deber por el deber a partir de la razón y sus máximas morales, cuando para Bergson no es la razón la que dicta esos preceptos para la voluntad –una vez que logra contener sus pasiones e inclinaciones–, sino que es un hábito interno el que provoca la obediencia. Un hábito arraigado en la memoria es el que determina la conducta; es el instinto y no la razón lo que está detrás de la obligación y obediencia, ambas vividas y no pensadas como algo abstracto.

La sociedad desde este organismo natural señala que se necesitan las reglas para vivir en sociedad. El hábito, entonces, aparece como el instinto del animal, haciendo ver que el ser humano no es capaz de elegir –no es consciente–, sino que la conciencia está adormecida, está regulado para obedecer ciegamente. Pero no es como los animales cuya conducta es invariable, sino que en el ser humano lo único natural es la regla para el desarrollo de la sociedad. Bergson cree que la vida social está apoyada en el instinto como obligación y en la inteligencia del ser humano, pero

en el caso del ser humano está la posibilidad de abrirse a una forma diferente de socialización a través de la aspiración, superando la costumbre de la inteligencia. En el proceso constante de lo cerrado y lo abierto, lo cerrado de la estructura social que se da hasta en las sociedades más avanzadas y espiritualizadas no puede contener la obediencia ciega de la totalidad de sus integrantes, entonces lo abierto, que virtualmente estaba presente, tendrá el objetivo de inventar otra forma de socializar más allá de la obediencia y obligación hacia los otros.

La sociedad que cohesiona mediante hábitos de obediencia se sostiene de una moral de la obligación, la cual impone un tipo de actitud a los ser humanos que forman parte de esa sociedad, y esa actitud es la colaboración y compromiso entre ellos. Este yo social nos permite sentirnos unidos vitalmente a una sociedad y proporciona una retroalimentación, de tal modo que el individuo no puede aislarse totalmente de ella porque en su memoria vive lo que ella ha depositado. Pero, igualmente, dicta una actitud de rechazo a los que no son parte del grupo social como autodefensa, pues “nuestros deberes sociales se orientan a la cohesión de la propia sociedad; de buen o mal grado, nos imponen una actitud que consiste en la disciplina ante el enemigo.”⁶⁷

Entendiendo el proceso de lo cerrado, en la moral cerrada el ser humano únicamente piensa en el amor a sí mismo y sus semejantes, como lo es el grupo al que pertenece: familia, comunidad, nación, etcétera. En el hecho de hacerse cargo de sí mismo aporta a los demás, por sus acciones, generando el bien común.

El bien moral va a lo general y es determinado por el cumplimiento de los hábitos concretos, en ellos la inteligencia sólo cumple con su función de deliberar y elegir, recordando el pasado para prevenir el futuro. La participación de la inteligencia está en la determinación de funciones y hábitos necesarios para que el ser humano mantenga el orden social, y cuando especula puede elaborar sistemas morales muy

⁶⁷ *Ibid.*, p. 33

precisos. Por eso puede aparecer una moral apática y otra indiferente, como señala Bergson al hablar de las diferentes filosofías morales que son producto de la inteligencia. Es el caso de las que proponen la ataraxia y la apatía como fin –los estoicos y epicúreos–, o una vida contemplativa –como propone Platón–, todas sostenidas por el dualismo cuerpo-alma que produce la inteligencia y que supone una necesidad de dominar las pasiones e inclinaciones por una imposición de la razón, aunque en este caso no es la actitud teórica la respuesta al orden moral y la voluntad no puede seguir el fin sólo porque se lo impone la razón. La moral debe ser sentida y vivida como una necesidad para la vida común con el grupo de pertenencia.

Podemos decir que existimos moralmente en nuestra sociedad o grupo de pertenencia porque somos uno mismo; la humanidad es esa identificación con el todo comunitario, es decir, el ser humano se humaniza directamente porque existe moralmente como grupo, porque se religan todos, pero la humanidad se reduce a ese grupo.

Para Bergson, en la historia de la humanidad se puede comprobar que no hay sociedad sin religión. Aun en sociedades más avanzadas sigue presente esa religión primera, casi natural, de las primeras sociedades. Por eso, en lo cerrado de la sociedad lo humano será acatado por la religión que dice que se ame a los otros por amor a Dios. En su texto de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Bergson advierte que “el recuerdo de la fruta prohibida es el más antiguo que hay en la memoria de cada uno de nosotros, así como en la de la humanidad”.⁶⁸ Este recuerdo arraigado en la memoria es de orden religioso y es pieza fundamental para la obligación en la sociedad, porque la obligación moral externa e impuesta a la voluntad requiere de algo que salve la distancia entre la ley de la naturaleza y el orden social. La función de la religión, sentido de la palabra misma, es religar o unir a

⁶⁸ *Ibid.*, p. 3.

un todo, en este caso la naturaleza y lo social, para que no haya distancia entre ellos y pueda conllevar a algún tipo de conflicto dentro del orden impuesto.

Aunque las explicaciones sobre el ser humano como un ser racional que se guía por ella son variadas, pasiones, creencias y supersticiosas también forman parte de esa guía, incluso con más fuerza; muestra de ello son los mitos, leyendas y supersticiones que se han eliminado o minimizado, en sociedades más avanzadas por ejemplo, pero conservan su carácter imaginario. Para comprender la función de la religión, Bergson analiza en la estructura del espíritu humano la función fabuladora —esa actividad del pensamiento por la cual se crean productos imaginarios y fantásticos—, aunque, como necesidad social, su principal función es la generación de una estructura que ligue a todos los individuos.

Tanto la superstición como la ficción son productos de la fabulación, que aunque sea provocada por la inteligencia, va en dirección opuesta a ella. La inteligencia provoca la individuación y el egoísmo, pero la ficción crea el modo de formar unidad social.

“La religión es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia.”⁶⁹ La fabulación trabaja para que se conserve el orden total de la sociedad, es decir, es como una reacción ante el peligro que puede tener el orden social cuando hay conflicto y contradicciones entre lo natural y la inteligencia, entre la unión social y el egoísmo de la inteligencia, en general, cuando la inteligencia se convierte en un peligro al no seguir cultivando los hábitos que unen a la sociedad. De este modo, la fabulación crea percepciones e imágenes ilusorias que la inteligencia seguirá para religar nuevamente al grupo.

La moral dada en leyes y hábitos es aceptada por los individuos por el interés de un orden social entre los seres humanos, como en sí mismo; el modo de relacionarse y ligarse para proyectar un comportamiento es establecido por el orden social y se

⁶⁹ *Ibid.*, p. 152.

hace a modo religioso porque la religión sirve la prohibición de apartarse del orden social. Para Bergson, existe una fuente común entre la moral y la religión.

La función fabuladora quiere cambiar la experiencia real con una experiencia imaginaria y por eso ofrece una ilusión ante la certeza de la muerte; imagina que la vida sigue en otra dimensión después de la muerte del cuerpo, que sabe el ser humano por ser finito, reaccionando contra esa realidad inevitable. La religión establece un equilibrio ante la realidad que experimenta el ser humano y que le muestra la propia inteligencia, y la ficción que crea la misma inteligencia para no provocar un desorden en la sociedad donde se está desarrollando la potencialidad del ser humano. La inteligencia, por un lado, se dirige a la materia y da razones para prever y determinar los efectos y las causas y, por otro, crea ilusiones para alejarnos de la descomposición social. No puede explicar la imprevisibilidad de la muerte y crea una explicación sobrenatural para lo incierto. Ésa es la fabulación.

La fabulación fortalece a la sociedad porque apoya al individuo ante lo incierto y el miedo para dar fuerza a la unidad social. El individuo y la sociedad permanecen en unión y mutua ayuda gracias a la religión estática, por eso el individuo constituye a la sociedad y la sociedad conforma al individuo pero bajo la fuerza de la presión social. Sin embargo, lo cerrado también deja al ser humano con una fuerte tendencia al instinto guerrero respecto de lo que está fuera de su zona grupal,⁷⁰ con los que no se siente identificado. Porque es libre el ser humano puede cambiar ese grupo por algo más grande y abierto, cualitativamente hablando, y es en lo que consiste el cambio de disposición, de naturaleza y de actitud del individuo, con lo cual el impulso creador puede formar una sociedad distinta. Esta salida de lo cerrado, es un momento que se genera cuando el ser humano se conoce y comprende como parte de un todo, donde cambia en su naturaleza para que la humanidad, sin forzarla, sea abrazada desde un sentir distinto y dinámico.

⁷⁰ La condición del ser humano comunitario al ataque se debe a que ve a los que no son parte del grupo, con el que se siente obligado, como enemigos. En ese sentido, para Bergson la guerra es natural.

3.3 Lo abierto

Los deberes de que hemos tratado hasta aquí son los que nos impone la vida social; nos obliga ante la ciudad más que ante la humanidad. Podría decirse, entonces, que la segunda moral –si decididamente distinguimos entre una y otra– se diferencia de la primera en que es humana en vez de ser únicamente social, y no estaríamos totalmente equivocados.⁷¹

La separación entre lo abierto y lo cerrado que hace Bergson sólo es para explicarlos, porque en la realidad los dos son parte del desarrollo de la tendencia llamada sociedad. Así, como un modo diferente de convivir y ser social, el ser humano hace que la inteligencia, que impulsa a la conciencia, se disponga como intuición para unificar a la vida y a la materia en su comprensión como ese todo de la realidad que es. La intuición, como otra disposición ética del ser humano, logra poner atención a lo abierto de la sociedad y comprender lo cerrado en ella; eso le permite al ser humano crear la dirección para la sociedad que quiere.

En lo abierto, describe Bergson, el alcance de compromiso hacia los demás que tiene el ser humano cambia, no se limita al pequeño grupo familiar, étnico o nacional, hasta llegar a la humanidad en general. La forma en que se desenvuelve el ser humano en ese nuevo ámbito no sugiere la presión social de la obligación, sino el amor y la emoción. No debe entenderse lo abierto como un cambio cuantitativo y de extensión, porque incluye a un número mayor de seres, sino como uno cualitativo que ve una unidad integral para crear nuevas formas de organización a partir de esa emoción.

En lo abierto, la moral está basada en el amor y la emoción como parte de un desarrollo dinámico con lo cerrado. Ambos son el impulso que liga a la vida total que creó la naturaleza, en su materia y espíritu, y que puede tener continuidad en lo social para seguir con su desarrollo por medio de aquellos ser humanos atentos a lo abierto y dinámico, que sirven como modelos y tratan de llevar consigo a toda la

⁷¹ *Ibid.*, pp. 38-39.

humanidad transmitiendo a otros su emoción para que por reflejo sigan con la invitación de unirse en una totalidad armónica de creación y libertad en cada acto para transformar lo social.

Bergson menciona a los héroes, santos o místicos como esos modelos que han llevado a cabo la labor de vivir plenamente y transmitir esa emoción a otros mediante su testimonio o vida para recibir también el llamado espiritual, ese llamado espiritual podríamos entenderlo como la autocomprensión del yo en su duración como parte y correspondencia de los demás seres para crear la realidad equilibrada para todos. Por eso no se trata de decir que sólo siendo santo o místico es posible alcanzar esa actitud, sino de comprender que toda aquella alma es privilegiada si logra ver y sentir, desde otra disposición, la forma de relacionarse con lo otro en un nuevo modo moral, experimentando ese palpitar de la vida y rompiendo ese todo de la obligación por el frenesí de la emoción como fuerza. Se trata de experimentar el sentido de la vida en su simpleza, logrado desde la intuición, para hacer que todas sus determinaciones convivan como unidad. La intuición de la totalidad es importante porque desde ella se puede ir a las realizaciones concretas para regresar nuevamente a ella.

Las llamadas almas privilegiadas son las que personifican la moral abierta con su vida, transformando lo cerrado de la obediencia a lo impersonal, por el impulso de una emoción reflejado en cada acción de su vida para que sea plena. La invitación de Bergson al respecto es que con una reforma del pensamiento y una disposición ética renovada en el ser humano ocurre un cambio en todos los sentidos, desde su modo de ser hasta el modo de conocer y estar, esto es el primer paso para pensar y crear las opciones que hagan el paso del ser humano por la vida algo más equilibrado y no devaluado en lo humano.

Ese ser humano de renovada actitud consigue la plenitud de la experiencia de la vida, tiene las herramientas para que su relación con el todo de la humanidad le dé respuesta tanto al para qué, como al sentido y fin de la totalidad, al qué de cada una

de las cosas concretas. De la intuición se va análisis, así como de la experiencia integral a la determinación.

Se debe comprender que para Bergson el cambio es creación y la creación es emoción, emoción que “es el entusiasmo de una marcha hacia delante, entusiasmo por el cual esta moral se ha hecho aceptar por algunos y a través de ellos se ha propagado por el mundo.”⁷²

La comunicación del llamado de esa emoción es difícil por la profundidad del estado anímico, pero lo logran esas personalidades porque lo hacen patente con su vida, lo experimentan y reflejan, es decir, educan con el ejemplo. Esta moral ve a la humanidad como ese todo moral y comprende su obligación por el amor mismo hacia todo ser vivo. Siente y experimenta la vida para hacer patente ese amor a la vida misma; ve, es y actúa de modo diferente a los demás ser humano que permanecen en lo cerrado. Por eso, el cambio de disposición modifica las relaciones sociales y acciones en la cotidianidad.

Cuando la dinámica se fractura y la sociedad vive en la determinación de la materia, la sociedad sólo fija su desarrollo en la utilidad y el interés de las cosas; por eso es importante la disposición del ser humano a la vida integral. En una percepción contemporánea, la vida integral sería la formada con una tecnología apegada al sentido de la vida, y cuál es ese sentido sino el desarrollo de la vida misma en equilibrio, de materia y espíritu. El amor que plantea Bergson por el cual el ser humano se mueve por la humanidad es un amor *per se*, que no requiere objeto para aparecer, es un amor absoluto al ser total y humano, a la vida, y que está ligado a la acción y creación en el mundo, razón por lo cual para Bergson ese amor es místico y su fuente es la emoción creadora.

⁷² *Ibid.*, pp. 59-60.

La emoción que explica Bergson no se encierra en un sentimiento superficial y pasajero, sino que es la fuente de la cual emana toda creación e invención concreta, sea intelectual o moral, porque “junto a la emoción, que es efecto de una representación y que se sobreañade a ésta, existe la emoción que precede a la representación, que virtualmente la contiene y que hasta cierto punto es su causa.”⁷³

La emoción de la que habla Bergson es más que inteligencia. Es intuitiva, es ese momento que emana del alma, acto verdaderamente libre, por lo cual el ser humano capta la totalidad, haciendo que acto y actor sean uno mismo. La actividad libre que emana del alma es de una emoción tal que ésta sólo puede ser transmitida por medio del lenguaje o del acto moral. Cuando las almas realizan algo de sí mismas en sus creaciones, produciéndose una profunda transformación en el ser humano, logran superar conflictos y momentáneamente pueden cerrar lo abierto, pueden determinar lo indeterminado e ilimitado de la experiencia integral de la intuición. La reforma del pensamiento y de disposición, que se ha ido revisando desde el principio, en el ámbito social permite al ser humano tener esa intuición del todo social y crear las opciones adecuadas que integren tanto la práctica utilitaria como la práctica humana y moral en un equilibrio para la vida. La intuición del todo social lleva al ser humano por el impulso de la emoción a la humanización de la sociedad.

La inserción de la emoción en la obligación es lo que genera la dinámica de la moral, ligándose en un todo lo estático y lo dinámico por medio de esa emoción siempre latente. La emoción de la que habla Bergson es el sentimiento vivo, como una fuerza que sale del alma del ser humano para que pueda crear libremente; por eso es intuitiva, de lo contrario, una emoción intelectual permanece reducida y sólo alcanza a ser una representación del sentimiento.

La dinámica que muestra la intuición es una unidad indisoluble de lo cerrado y lo abierto, que genera el desarrollo de lo social. Los ser humanos que avivan la

⁷³ *Ibid.*, p. 54

experiencia integral con su apertura siguen la moral del amor, emoción y aspiración. Esos seres humanos son los que dan a la vida una nueva dimensión social. Ellos realizan un esfuerzo sobrehumano, donde “la emoción creadora que ha agitado a esas almas privilegiadas y que ha sido un desbordamiento de vitalidad, se ha extendido en torno suyo. Siendo entusiastas, han irradiado un entusiasmo que no se ha extinguido nunca por completo y que puede siempre renovar su llama.”⁷⁴

El desarrollo del ser humano con la moral del amor y emoción es comprendido por el misticismo que vive, factor que situará el equilibrio buscado con la mecánica o tecnología. La unidad dinámica formada por lo cerrado y lo abierto es la que debe ser rescatada del planteamiento, tratando de comprender y responder cómo definir ahora lo cerrado y lo abierto en su simpleza. En un primer acercamiento, en la sociedad actual podríamos traducir lo abierto como la tolerancia y aceptación a lo diverso, y lo cerrado como el apego a ciertos estereotipos repetitivos, pero no se agotarían en ello las categorías. La importancia desde el inicio es la disposición a seguir revisando los temas como algo nuevo; Bergson refleja el desarrollo de la vida social del ser humano, desde esas dos disposiciones del ser humano, enfatizando en la dinámica el equilibrio que realiza la vida misma, por lo que si se fractura esa dinámica, la armonía desaparece. La presencia de la intuición dada por la disposición del ser humano logra las transformaciones en lo humano, razón por la cual no es sólo una metodología para lo teórico, sino una actitud para lo teórico-práctico.

3.3.1 Misticismo

Bergson ve en el amor y la emoción del impulso creador, a través de su duración, la liga a la totalidad de la vida y que lleva consigo a la humanidad. El amor que siente por ella tiene su empuje en esa emoción que va a transmitir ese modelo de vida, pero

⁷⁴ *Ibid.*, p. 51.

donde ese impulso creador es místico, es un amor universal que sobrepasa lo humano, lo intelectual, para transformar el todo de la vida.

El amor del místico a la humanidad no es ni racional ni sensible, es impulso, es fuerza que sostiene a ambos. La dificultad de que se lleve a cabo la comunicación de la experiencia y transformación de la humanidad es porque esa experiencia mística es incomunicable, debe ser exteriorizada en la determinación del lenguaje o las acciones. La intuición debe determinarse en algo concreto y debe volver a la intuición para seguir comprendiendo la duración del todo. Sin embargo, la mayor parte del tiempo está dedicado a las necesidades de la vida cotidiana, guiadas por la inteligencia, y queda poco tiempo para que el ser humano comprenda esa emoción del impulso de la vida. Por lo tanto, sólo le queda a las almas conductoras o modelos una pequeña hendidura por donde pueden ir abriendo y dar el mensaje de amor.

El misticismo es la religión en el dinamismo moral de lo abierto con la cual el ser humano se subordina al amor a la humanidad y a ese impulso creador como factores que mantienen el equilibrio en la estructura social.

El misticismo es creación, amor y acción para Bergson, logrando todo lo que se propone, aun en las peores condiciones. Han existido personalidades místicas, quienes desde esa pequeña hendidura han logrado llegar con un mensaje. Por ejemplo, la Madre Teresa de Calcuta, quien por amor a la humanidad fue capaz de hacer hasta lo imposible con tal de sanar, alimentar y acompañar a los necesitados; siempre incansable, logrando transmitir el mensaje de amor en otros, conseguía no sólo ayuda monetaria para los necesitados, sino milagros de amor y de fe. O María Curie, quien logró romper barreras y hacer un cambio en las costumbres para realizar su carrera científica, porque estaba negada a las mujeres de esa época la universidad; además, llegó a ser la primera en ocupar una cátedra en La Sorbona, y no sólo eso, sino que esa inteligencia, ese rigor, esa enseñanza y esa pasión aparecen en el desarrollo de una vida de ayuda, al hacer que sus descubrimientos en

la ciencia logren salvar vidas, como su descubrimiento del radio contra los tumores malignos. Es éste el verdadero sentido de que “el amor mueve montañas”.

El misticismo logra las transformaciones porque

la llegada del misticismo es una toma de contacto, y por consiguiente, una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es el propio Dios. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites asignados a la especie por su materialidad, que continuaría y prolongaría así la acción divina.⁷⁵

Por medio del amor místico se puede lograr que la humanidad cambie esa visión de la vida, y aunado a ello cambia la sociedad, la moral, la religión, es decir, la totalidad. El ser humano se convierte en creador de un mundo o una realidad a la medida de la vida, sin olvidar nunca ese constante fluir de lo cerrado y lo abierto como dinámica social.

Y aunque Bergson revisa a los antiguos místicos, dados en el hinduismo y entre los griegos, explica que es en el cristianismo donde se da en su totalidad, debido a su mensaje de amor al prójimo y a que subraya su impulso creador, de transformación de la humanidad por la emoción que generó la vida de un ser humano. Para el filósofo francés, los cristianos lograron esa coincidencia con el fluir creador; incluso, habla del éxtasis que sienten los místicos, como el paso de lo estático a lo dinámico, de la obligación a la aspiración.

El éxtasis y la conexión con lo divino posibilitan que las acciones de amor se conviertan en una constante. De esa forma, se entiende que el místico aviva la visión transformadora, revitalizándolo todo y equilibrando la vida y realidad.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 280.

3.4 Mecánica y mística

Durante mucho se creyó que el industrialismo y el maquinismo darían la felicidad al género humano. Hoy estaríamos dispuestos a achacarles los males que sufrimos. Jamás –se dice– ha estado la humanidad más sedienta de placer, de lujo y de riqueza. Una fuerza irresistible parece impulsarla, cada vez con más violencia, a la satisfacción de sus deseos más grotescos.⁷⁶

Cuando aparece en 1932 el texto de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, ya había concluido la Primera Guerra Mundial y estaba a punto de estallar el segundo gran enfrentamiento. Desde esa situación, Bergson critica la forma humana de actuar y estar en el mundo, cuyo factor principal es el desequilibrio en el que se está desarrollando; el exceso de materialidad y de industrialización, que se puede englobar en el apego a la mecánica de la vida, es lo que para el filósofo francés está detrás de todo un desequilibrio social y fracaso de una idea de felicidad sustentada en el desarrollo de la mecánica, pero con una gran ausencia de misticismo, hoy podríamos decir que también de tecnología y moral humanitaria.

La disposición del ser humano a la materia generó una mecánica que ha impuesto al ser humano necesidades artificiales cada vez más y más, sin sentido; es el simple tener y hacer cosas sin preguntar sobre la coincidencia de ello con el para qué de la vida y su relación con la moralidad y con su mundo en forma integral, interna y humana. Se ha producido un desequilibrio en el desarrollo de la vida del ser humano, hay progreso en industria y ciencia, pero ese espíritu de invención no ha beneficiado a la humanidad porque ha hecho que tanto la ciencia como la industria le dé lujo, moda y superficialidad, pero no amor a la humanidad. La vida regida por el progreso tecnológico ha paralizado a las sociedades humanas y las dispone como simples comunidades materiales, mecánicas, cerradas y estáticas. El desequilibrio en lo dinámico de la sociedad es claro al ver lo combatiente de una comunidad contra otra por obtener la materia, negándose a avanzar como una fuerza creadora, abierta, integral y espiritual, es decir, humana.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 371.

La idea de que sin bienestar material y lujo el ser humano está perdido, le da fuerza a ese sentimiento en el ser humano, lo que no le permite comprender lo contrario, que la materia tiene sentido por la vida. El ser humano tiene la idea de que sin el lujo la vida pierde su interés, por eso la necesidad cambio su sentido de cubrir las necesidades básicas para ser ahora el lujo que lleva a la felicidad. La guerra está del lado del ámbito cerrado porque para cubrir la necesidad es válido querer la materia del otro. Con todo eso, la realidad moderna le parece a Bergson que muestra la falta de contrapeso ante el desbordamiento de la mecánica, y no porque sea equivocado dejar que el espíritu inventivo aparezca, sino porque en esa invención con la materia a la par que satisface ciertas necesidades crea otras artificiales, las cuales generan desigualdad al ser sólo para las minorías, pero sobre todo, porque no se sabe ni para qué están en la vida sin su contrapeso humano. No hay misticismo, humanidad, sólo pequeños grupos, orientados por la materialidad y la mecanicidad.

No se trata de que la mecánica deba ser aniquilada porque es la otra parte de la realidad social. El problema es que la invención no ofrece mejores condiciones de vida al mundo, no hay orientación hacia un apego a la vida con la materia, sino una materia que dirige a la vida. La invención está perdida en las determinaciones materiales de la utilidad práctica interesada, olvidando que esa invención partió de algo mayor, una intuición de la totalidad. La intuición quedó cegada entre el humo de la materialidad. Nuevamente, la importancia de la reforma de pensamiento y disposición del ser humano se hace presente para que frente a la inteligencia y su manejo de la materia sea integrada la intuición con la mística, desarrollo del impulso creador en una forma equilibrada entre el desarrollo intelectual con la mecánica, hoy entre la tecnología y lo místico.

Siguiendo las líneas de investigación de Bergson, logradas por la intuición, a lo largo del trabajo vemos que la parte que da sentido a la mecánica se fragmentó para irse a la satisfacción práctica interesada. Ya no sigue la idea de convivir en una totalidad orgánica, donde los artefactos buscaban ser una continuidad de los órganos, como instrumentos naturales, herramientas que sirven como prolongación del cuerpo para

ayudar a la vida. La comodidad que representa la actitud de estar en una zona de confort en las relaciones es importante para que se genere un sentido de la inteligencia equivocado, ya no como generadora de los útiles o herramientas que sirven como extensión de los órganos del cuerpo para ayudarse de ellos en la práctica social, sino dándoles el valor del cuerpo mismo, para formar una mecánica del cuerpo y entonces asumir únicamente el avance del ámbito interesado, crece y crece, haciendo que el valor de lo humano no tenga cabida en el conjunto.

La apuesta, que podemos interpretar en el trabajo de Bergson, por la reforma del ser humano en su *ethos* es porque lo pone en una actitud crítica, reflexiva, con el fin de seguir el proceso de la duración de realidad para armonizar con el todo. De ese modo, la intuición cumple el papel de permitirle al ser humano llegar a la unidad de la realidad, y entonces puede pensar y buscar los modos pertinentes para estar relacionándose con el todo de una forma integral.

Ante los escasos momentos en que aparece ese aspecto integral y de espíritu crítico, porque la mecánica nos da esa zona de confort para vivir y relacionarnos en y con la realidad, la propuesta de fondo en Bergson sobre una reforma funciona como una propuesta que de salida a los problemas sociales contemporáneos. Nos invita a seguir el mismo proyecto que realizó Bergson al repensar los problemas, desde la duración, para generar esas opciones con las cuales el ser humano genere soluciones.

Puedo decir que es con la disposición del ser humano a seguir esas intuiciones por lo que el ser humano transforma la realidad; el reto bergsoniano se cumple haciendo de la metafísica de la vida una forma de ser, una forma de vida, por la cual el ser humano desarrolla armónicamente sus relaciones con los otros objetos y sujetos.

Las sociedades integrales, donde convive armónicamente lo cerrado y lo abierto, serán algo real si hay una actitud diferente en el ser humano. Una mirada intuitiva dará una apertura crítica al ser humano para revisar, tal vez desde la tolerancia su

realidad social, como guerras, violencia, hambre, pobreza, injusticia, etcétera, haciendo de nuevo una reflexión crítica. Que el espíritu de indagación y replanteamiento constante de los temas sea incorporado como un modo de ser y estar del ser humano en el mundo, configurando en la actividad crítica del pensamiento una constante aproximación en la comprensión de la realidad desde la intuición, es el sentido de la reforma ética inferida del trabajo realizado por Bergson y expuesta en este trabajo. En última instancia, la idea de que la humanidad puede cambiar ocurre si uno quiere cambiar.

CONCLUSIONES

La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si sólo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro sistema refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses.

Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y la religión*, p.404

Después de revisar las dos direcciones del conocimiento señaladas por Bergson, y cómo cada una de ellas concibe al todo de la realidad, podemos concluir que en el caso del método intuitivo la relación es interior, en el sentido de que es desde la autocomprensión interna de la duración de la conciencia como se puede generar la reunión con lo externo para hacer coincidir en un todo a la realidad. La intuición como método y como una diferente disposición permitió al trabajo de Bergson la integración de los alcances del análisis científico, cuyo conocimiento relativo y cerrado se liga más a la materia, con la comprensión de la esencia de los objetos, donde la comprensión simpática de los objetos la dirige al espíritu, bajo una experiencia integral en la aprehensión de la realidad. El método bergsoniano no está peleado con el conocimiento analítico intelectual, atiende a la necesidad de otra forma de aprehender la realidad con el fin de obtener una experiencia integral de ella; inicia como una separación de los ámbitos de disposición del ser humano, para, después, hacer notar la necesidad de una armonía entre materia y espíritu, dirigida por una intuición de la totalidad.

Una lectura que comprenda la función de la intuición que propone Bergson como el medio por el cual se llega a una experiencia integral de la realidad, ayuda a revalorar el papel del ser humano en las transformaciones de la realidad, no insertando su pensamiento en un antiintelectualismo ni en un vitalismo, sino desde una reflexión crítica. La encarnación de una nueva disposición del ser humano en su relación con

su entorno es lo que, de acuerdo a mi lectura, encontramos en cada tema tratado por Bergson como lo fue en el de la vida, la libertad y la sociedad, alejándose de la visión irracionalista en que algunos representan su pensamiento.

La recuperación de la duración del yo fue desarrollándose hasta la comprensión de la duración del todo de la realidad como creación continua, mostrando el trabajo del proceso intuitivo que siguió la reflexión del filósofo. En este análisis de las percepciones sobre las concepciones de la realidad, están considerados los alcances y límites de las dos disposiciones del ser humano. Así, podemos verificar la pertinencia del quehacer del ser humano desde la mirada integral y de investigación constante lograda con la intuición para futuras investigaciones. La intuición que tiene el filósofo francés sobre el proceso de la vida nos permitió observar que cuando se presenta la inteligencia analítica reduccionista para conocer cualquier organismo vivo, sólo puede apreciarlo como una cosa hecha, de la que presentan múltiples explicaciones, mecanicismos o finalismos, por ejemplo.

En cambio, la disposición intuitiva que sigue el desarrollo de la vida para ver en su evolución el origen de un impulso continuo y único por el que puede la vida abrirse en tantas líneas evolutivas, como seres hay, de modo creativo, libre, novedoso e inacabable, representó la forma integral de conocer las cosas. La experiencia interna y externa de las cosas hizo que Bergson llegara a cada una de esas líneas de desarrollo de la vida, lo que llamó 'el principio de individuación', y lo que le llevó al análisis de dos de ellas –el instinto y la inteligencia–, las cuales son dos tendencias complementarias y representan cómo la vida determina a la materia para generarlas.

Ese aspecto biológico de la vida presentó, como parte del desarrollo de la inteligencia, el modo primitivo de asociación de los seres humanos para formar grupos y preservar la especie; así que en ese impulso, que originó la inteligencia, también está la condición de que el ser humano forme sociedades apegadas a lo mecánico o cree nuevas formas de convivencia. El estudio del desarrollo del impulso creador desde lo biológico hasta lo antropológico presenta, a su vez, el despliegue

gestado por la disposición reformada del sujeto para separar lo unido y reunirlo bajo la idea de una armonía equilibrada. Eso ocurrió con lo cerrado y lo abierto, donde se percibió el trabajo de Bergson como el medio por el cual cualquier sujeto desde esa reforma ética puede conocer y vivir.

Lo cerrado y lo abierto unidos como la tendencia que forma la sociedad, representan los dos ámbitos en que el ser humano desarrolla esa disposición y actitud hacia la vida. Por un lado, hizo de la inteligencia su guía, generando una sociedad basada en una moral de la prohibición y la obediencia, en las costumbres y lo homogéneo, y con la idea de beneficiar a su grupo; todas ellas características de lo cerrado. Y, por otro lado, pudo revertir el proceso de la inteligencia, reformando su pensamiento y actitud para seguir la experiencia vital en el dinamismo de la vida y crear siempre formas imprevisibles en el modo de convivencia entre los seres humanos, siguiendo la emoción fraternal de integración del todo de la realidad, porque quiere reunir a los seres humanos como una sociedad de moral fraternal y humana. Esa integración hacia una formación social diferente me parece pertinente cuando en el trabajo de Bergson vemos que se gesta la unión desde el ámbito epistemológico hasta el social, con la reunión y el trabajo equilibrado de esas dos partes de la realidad: la materia y el espíritu, lo cerrado y lo abierto, la mecánica y la mística. Todo asumido como una armonía libre y novedosa que fluye y cambia en el mismo proceso de desarrollo y en el que cada generación propone su perspectiva.

La reforma ética propuesta se funda en la idea de una nueva actitud, una disposición y un cambio de pensamiento para permitir las reflexiones sobre los problemas sociales contemporáneos que conlleven a las posibles soluciones. La integración de la intuición no significa que la propuesta permanezca en un nivel epistémico, sino que es, ante todo, en lo ético con el cambio del ser humano respecto a sus relaciones con los objetos de la realidad, donde se entenderá que el método intuitivo queda superado para ser una forma de vida, la idea de la Metafísica renovada de Bergson. La intuición es más un estilo de vida que un modo de conocer, la cual estaría incluida desde el cambio de disposición del ser humano. La importancia del

cambio en el ser humano en la forma de ser y estar en el mundo está en la posibilidad de integrar en un todo armónico a la realidad.

La armonía o equilibrio entre la materia y el espíritu, o entre la mecánica y la mística, representan la solución ante los síntomas problemáticos de las sociedades en la reflexión bergsoniana. La recuperación de la reflexión crítica y de disposición abierta, que implica convivir con los problemas desde esa mirada intuitiva, nos sirve para contestarnos los problemas que se nos presentan en las sociedades contemporáneas.

La disposición del ser humano para percibir integralmente a la realidad es un elemento importante para reflexionar los problemas sociales –por ejemplo, los ecológicos, lo de las tecnologías virtuales, los de las investigaciones médicas, de la pobreza, de la guerra, etcétera– y crear las condiciones de posibilidad de cambios que hagan de la vida del ser humano algo más valioso y con sentido. El *ethos* del ser humano reformulará el sentido de la vida entera y de la realidad social porque prosperará lo humano sobre la dominación de la materia.

Bibliografía

Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*. México, Porrúa, 1999.

----- . *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca, Sígueme, 1999.

----- . *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid, Tecnos, 1996.

----- . *La evolución creadora*. Montevideo, La bolsa de los libros, 1942.

----- . *La energía espiritual*. Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1982.

----- . *Mélanges*. Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

----- . *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

----- . *Obras escogidas*. México, Aguilar, 1959. (Biblioteca de Premios Nobel)

Chacón Fuertes, Pedro. *Bergson o el tiempo del espíritu*. Madrid, Cincel, 1988.

Chevalier, Jacques. *Conversaciones con Bergson*. Madrid, Aguilar, 1960.

Coviello, Alfredo. *Revista Substancia*. Tucumán, 7-8, 1941.

Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*. Madrid, Cátedra, 1987.

----- . *Materia y vida*. Madrid, Alianza editorial, 1977.

----- . *La imagen movimiento*. Barcelona, Paidós, 1884.

Hernández, Gabriela. *La vitalidad recobrada*. México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2001.

Le Roy, Édouard. *Bergson*. Trad por Carlos Rahola. Barcelona, Colección Labor, 1932.

Xirau, Joaquín. *Vida, pensamiento y obra de Bergson*. México, Leyenda, 1944.

Xirau, Joaquín *et al.* *Homenaje a Bergson*. México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Filosóficos, 1941.

Xirau, Ramón. *El péndulo y la espiral*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959.

Yankelevitch, Vladimir. *Henry Bergson*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1968.