



**Universidad Nacional  
Autónoma de México**

---

---



**Facultad de Filosofía y  
Letras**

Sobre el planteamiento del problema de la  
libertad en la filosofía de Bergson

Tesis

que para obtener el título de  
Licenciado en Filosofía

presenta

Ismael Gerardo Arriaga Aragón

Asesor: Dr. José Agustín Ezcurdia Corona

Ciudad Universitaria, 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## ÍNDICE

	<b>Pág.</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>5</b>
<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>8</b>
<b>CAPÍTULO I: Análisis e intuición de la duración.....</b>	<b>9</b>
<b>1. 1 El análisis</b>	
1. 1. 1 Acerca del conocimiento parcial del objeto	
<b>1. 2 La intuición.....</b>	<b>11</b>
<b>1. 3 La duración.....</b>	<b>14</b>
1. 3. 1 la multiplicidad en movimiento	
1. 3. 2 La re-flexión de la inteligencia para la aprehensión de la duración.....	<b>17</b>
<b>1. 4 La representación del movimiento absoluto.....</b>	<b>18</b>
1. 4. 1 Los conceptos y su participación en la representación	
1. 4. 2 Esquematización del objeto.....	<b>19</b>
1. 4. 3 La reconstrucción de la intuición del absoluto.....	<b>20</b>
1. 4. 4 La semejanza: propiedad de los conceptos para la reconstrucción del objeto.....	<b>21</b>
1. 4. 5 Generalización y abstracción del objeto a partir del concepto.....	<b>23</b>
1. 4. 6 La labor intelectual y la generación de representaciones.....	<b>24</b>
<b>1. 5 Multiplicidad y unidad del yo.....</b>	<b>25</b>
1. 5. 1 La configuración del yo a partir del empirismo y del racionalismo	
<b>1. 6 La aparición de los pseudo problemas en la metafísica.....</b>	<b>27</b>
1. 6. 1 Platonizar la realidad: Kant y las Ideas trascendentales	
1. 6. 2 El planteamiento metafísico desde el análisis.....	<b>29</b>
<b>CAPÍTULO II: Cualidad y Cantidad.....</b>	<b>31</b>
<b>2. 1 La cualidad de los estados de conciencia</b>	

	<b>Pág.</b>
2. 1. 1 La medición del efecto intensivo.....	31
2. 1. 2 La intensidad de los estados de conciencia.....	33
2. 1. 3 La sensación y la intensidad del esfuerzo muscular.....	36
2. 1. 4 Elemento extensivo de la causa y la reformulación del efecto intensivo.....	38
<b>2. 2 El espacio como principio de la cantidad y de la formación de elementos homogéneos.....</b>	<b>40</b>
2. 2. 1 Multiplicidad cuantitativa	
<b>2. 3 Multiplicidad cualitativa.....</b>	<b>43</b>
2. 3. 1 La sucesión de elementos heterogéneos	
<b>2. 4 El equivalente intelectual del movimiento: la simultaneidad en el espacio.....</b>	<b>45</b>
2. 4. 1 Posición simultanea del objeto en el espacio	
2. 4. 2 La paradoja de Aquiles y la tortuga; o la diferencia entre espacio recorrido y movimiento real.....	46
<b>2. 5 La categoría kantiana del tiempo y la negación de la libertad.....</b>	<b>48</b>
2. 5. 1 El tiempo extensivo y el tiempo intensivo	
2. 5. 2 La esquematización del yo y su equivalente intelectual.....	51
<b>CAPÍTULO III: Sobre el planteamiento del problema.....</b>	<b>55</b>
<b>3. 1 El acto libre</b>	
3. 1. 1 La intuición de la libertad.....	57
<b>3. 2 El planteamiento sobre la libertad desde un sistema natural.....</b>	<b>59</b>
3. 2. 1 Dinamismo y mecanicismo	

	<b>Pág.</b>
<b>3. 3 La teoría asociacionista.....</b>	<b>61</b>
3. 3. 1 El yo y la objetivación de las percepciones	
3. 3. 2 La negación de la libertad por la postura asociacionista.....	<b>63</b>
3. 3. 3 El yo y su condicionamiento a la relación impresión-idea.....	<b>64</b>
<b>3. 4 El planteamiento determinista del acto del yo.....</b>	<b>66</b>
3. 4. 1 El esquema MOXY	
3. 4. 2 Un acercamiento intuitivo al esquema MOXY.....	<b>67</b>
3. 4. 3 La previsión de los actos del yo esquemático.....	<b>69</b>
<b>3. 5 Sobre el problema del planteamiento     de la cuestión de la libertad.....</b>	<b>70</b>
<b>CONCLUSIÓN.....</b>	<b>77</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>79</b>

## INTRODUCCIÓN

Henri Louis Bergson (París, 1859-1941) durante su estancia en la *École Normale Supérieure* en París, tenía interés por la labor científica, sobre todo por las matemáticas y el mecanicismo. Siendo un estudioso de la materia, Bergson intentaba resolver el mundo en principios matemáticos y mecanicistas, hasta que tuvo lo que Michel Barlow, en *El Pensamiento de Bergson*, considera una *conversión*. A pesar de la labor científica en la cual Bergson se encontraba consagrado, se dio cuenta de que había algo que no podía ser sometido totalmente a principios matemáticos, aquello que no podía ser aprehendido por el intelecto y que el pensamiento lógico y matemático eran insuficientes para explicarlo, y eso era el tiempo intensivo, el movimiento vital de las cosas, de la realidad y del propio sujeto. A partir de este hallazgo, Bergson dirigió su atención a los planteamientos que se desarrollaban en la filosofía de su tiempo, encontrando que se asentaban sobre el tiempo esquemático, dificultando al intelecto la comprensión del movimiento vital y de su expresión en los actos del yo: la libertad. Por tal motivo, Bergson realiza un giro en la manera en cómo se aborda la cuestión de la libertad, y este viraje se vería reflejado en su libro *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (1898)*, en donde desarrolla una descripción detallada acerca de cómo se debe entender la libertad, pero sobre todo cómo se debe de plantear el problema de su determinación, dando cuenta que el filósofo debe tener una inclinación por la labor intuitiva más que por la analítica para desarrollar una descripción que acerquen al lector y al estudiante de filosofía a un contacto más profundo del movimiento absoluto y, de esta manera, tengan una comprensión más clara de la libertad misma.

El presente trabajo, además de ser un acercamiento a la filosofía de Bergson, tiene como objetivo el desarrollo de la exposición del tema sobre el problema del planteamiento de la cuestión de la libertad. Para lograr este objetivo, se realiza una presentación y explicación de las concepciones bergsonianas relativas al tiempo, tales como: el movimiento absoluto, la duración, y la intensidad. El tema mencionado, se va desarrollando en tres capítulos, donde el primer capítulo es una introducción a las funciones intelectuales que marcan la diferencia entre el pensamiento discursivo y el pensamiento intuitivo: el análisis y la intuición. A partir de la diferencia entre dichas funciones, es como se va aclarando por qué el pensamiento discursivo es limitado en comparación al intuitivo, por qué el conocimiento que se obtiene a partir de una labor analítica es sólo una representación simbólica de la realidad y del movimiento vital, y tiene como característica ser un conocimiento relativo de las cosas. Además de que se expone que los planteamientos que se desarrollan a partir del intelecto, propician la negación del movimiento vital.

En el siguiente capítulo, se presentan las ideas fundamentales para la comprensión del planteamiento de la libertad: el tiempo y el espacio; además de la forma en que la razón hace contacto con la realidad desde un principio causal que se basa en la categoría del espacio. Esta forma de operar no sólo recae sobre la realidad exterior, también abarca la realidad interior del yo, reduciéndolo a una forma esquemática. Y para demostrar que la concepción discursiva del yo como multiplicidad o como unidad es insuficiente y que sólo responde al ámbito espacial, se presenta la concepción bergsoniana de intensidad, que es la cualidad de los estados de conciencia cuando mantienen el impulso vital del yo, o propiamente, se encuentran matizados por la personalidad del yo.

En el último capítulo, a partir de la exposición acerca del yo dinámico, se realiza el análisis de la cuestión del planteamiento de la libertad y cómo se relaciona con las

concepciones bergsonianas del tiempo, la duración y la intuición. La libertad se refleja en el acto que emana del yo profundo, y el acto es más libre entre más consciente sea el yo de sí mismo. Con la definición del acto libre, es posible entender el planteamiento acerca de la libertad que resulta fundamental para su mera comprensión.

## AGRADECIMIENTOS

Primeramente, quiero agradecer al Dr. José Agustín Ezcurdia por haber aceptado ser mi asesor para la realización de esta tesis, a quien respeto y estimo. Cuyo valioso apoyo y erudición en la filosofía de Bergson, además de verse reflejados en el desarrollo de la tesis, hicieron de mi experiencia de trabajar con la filosofía de Bergson, una experiencia gratificante, intensa, pero sobre todo, liberadora.

También quiero agradecer a mis sinodales: Dra. Leticia Flores Farfán, Dr. Ernesto Priani Saisó, Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, y al Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco, por tomarse el tiempo para realizar la lectura de mi tesis, y por las observaciones realizadas para mejorar y dar una presentación más óptima de la tesis.

Finalmente, a la UNAM, por ofrecer al filósofo que se encuentra en cada uno de nosotros, el lugar y el conocimiento para su desarrollo creativo y crítico. A mi padre José Gerardo Arriaga Carpio y a mi madre Araceli Aragón Melchor por su apoyo incondicional tanto en el inicio como al final de la carrera, y por brindarme las bases para una formación íntegra que me permitió llegar hasta este momento. A mis hermanos Osvaldo y Miguel, por las aventuras y desventuras.

Y a todas las personas con las que hasta este momento he coincidido: en gustos, en ideas, en el glorioso 1101 generación 2009, en el jolgorio, en el deporte, en la música, en la a veces fatídica rutina del ir y venir, en el momento en el espacio y en los momentos de libertad. En fin, a todos, gracias.

## CAPÍTULO I:

### ANÁLISIS E INTUICIÓN

#### 1.1 El análisis

##### 1.1.1 Acerca del conocimiento parcial del objeto

Bergson, en *Introducción a la metafísica*, señala que la filosofía, al desarrollar conceptos metafísicos, resuelve la realidad en una representación que se adecua a los requisitos de la labor del intelecto, por ejemplo: cuando la inteligencia se encuentra con el objeto lo que hace es, por medio del análisis, volver al objeto “conocido”, así como una novela escrita en otro idioma, el análisis se asemeja a la labor que realiza el traductor al traducir el idioma de la novela. Dice Bergson:

[E]s la operación (análisis) que resuelve el objeto a elementos ya conocidos, es decir, comunes a ese objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que ella no es. Todo análisis es, entonces, una traducción, un desarrollo por símbolos, una imagen tomada desde sucesivos puntos de vista, en que se señalan otros tantos contactos entre el objeto nuevo, que se estudia, y otros que se cree ya conocer.<sup>1</sup>

El análisis no presenta al objeto en *sí mismo*, sino que representa al objeto por medio de símbolos y puntos de vista, volviendo parcial el conocimiento que otorgan sobre el objeto. Este conocimiento parcial está limitado por los símbolos y referencias que están ligados con el objeto, pero se va ampliando cuando la inteligencia encuentra diferentes puntos de vista que presentan una cierta compatibilidad con la representación y, por lo tanto, agregan “nueva” información del objeto representado.

El interés que tiene la inteligencia por conocer al objeto es divergente porque no se satisface con seguir una sola dirección para conocer al objeto, y esto hace que la inteligencia vaya saltando y probando cada uno de los caminos que se asoman desde los puntos de vista y referencias que hay hacia el objeto, volviendo su conocimiento del mismo, “amplio“:

---

<sup>1</sup> Henri Bergson, *Introducción a la metafísica*, p.16.

Claro está que, con frecuencia, nuestro interés es complejo; por eso nos ocurre que orientemos en varias y sucesivas direcciones nuestro conocimiento de un mismo objeto y variemos los puntos de vista acerca de él. En esto consiste, en el sentido usual de los términos, un conocimiento ‘amplio’ y ‘comprensivo’ del objeto; el objeto está referido entonces, no a un concepto único, sino a varios conceptos con los que se le atribuye ‘participación’.<sup>2</sup>

Un conocimiento “amplio” y “comprensivo” del objeto radica en el interés de lo que se quiere conocer del objeto, y esto ocasiona que la inteligencia salte en las distintas direcciones que ofrecen un conocimiento particular del objeto. Cada dirección agrega nueva información por la variedad de conceptos a lo que se les encuentra participación con el objeto; entre más conceptos se vayan relacionando con el objeto, más amplio será el conocimiento que se tenga y la comprensión del objeto será más clara. La labor que se lleva a cabo con el análisis es buscar conceptos que tienen relación con la representación del objeto y, aunque con un solo concepto no se va a definir al objeto, la relación que se establece entre los conceptos con la representación otorga una mejor definición y, por tanto, una mejor comprensión del mismo.

Entendido el análisis como la operación del intelecto para “resolver el objeto en elementos conocidos“, el conocimiento que se obtiene del objeto resulta relativo, porque sólo se conoce acerca del objeto por medio de referencias y puntos de vista específicos. El conocimiento relativo del objeto es cuando se conoce sólo desde el exterior, y por tanto, se limita a las referencias que se tengan del mismo. Sin embargo, el conocimiento que no está relacionado con algún punto de vista o concepto es el conocimiento absoluto del objeto y se obtiene por hacer contacto con su interior. La forma de conocer al objeto depende desde qué posición se le conoce: desde el exterior o desde el interior. Dice Bergson:

La primera (conocimiento relativo) implica que uno gira en torno de la cosa; la segunda (conocimiento absoluto), que se entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos por los que se la expresa; la segunda suprime todo 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.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.11.

La cosa se conoce o desde el exterior o se conoce estando en su interior. El conocimiento desde el exterior va a depender de los símbolos y referencias que convergen hacia la representación de la cosa o, propiamente, que participan de ella aunque el conocimiento que otorgan sólo se queda en lo relativo; señalan y describen cómo es la cosa desde un cierto punto de vista, lo que lo vuelve un conocimiento mediato. En cambio, conocer a la cosa estando dentro de ella se da por hecho que se intenta conocerla en sí misma de manera inmediata, que no se va a depender de ningún punto de vista ni de la mediación de símbolos y referencias, por tanto, este conocimiento es considerado absoluto.

## 1. 2 La intuición

Para explicar mejor la idea de contactar con el interior de la cosa, Bergson usa el ejemplo del personaje principal en una novela, donde el autor puede dar muchas referencias sobre el personaje, incluso lo va describiendo detalladamente, ofreciendo un conocimiento relativo del personaje, pero no es el mismo conocimiento si por un momento se tuviera la experiencia de coincidir con la esencia del personaje mismo. Cuando se logra coincidir con la esencia del personaje, en ese momento el personaje es dado totalmente y se aprecia que sus ocurrencias y acciones fluyen de él de manera natural. Conocer al personaje de manera relativa supone que todos los puntos de vista, así como todas las características que se dicen de él, en vez de dar con la esencia del personaje, sólo dan con lo que es común con otros puntos de vista y referencias —en este caso, cómo es el personaje según una mera descripción. Al personaje que se le aborda de manera exterior, su esencia no puede ser conocida ni puede ser expresada por símbolos, sólo coincidiendo con su esencia por medio de un esfuerzo intuitivo es como se le conoce de manera absoluta.

El análisis se limita al exterior de la cosa y sólo ofrece una representación de la misma. Bergson señala que la manera de tener contacto con el interior de la cosa y, por tanto, de obtener un absoluto, es por medio de la *intuición*. La idea es hacer contacto con el interior de la cosa no por medio del análisis que requiere de conceptos para representarla y descomponerla en más conceptos, sino contactar a través de un fenómeno de simpatía: “Llamamos intuición a la *simpatía* por la cual nos transportamos al interior de un objeto

para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable<sup>4</sup>. La intuición es simpatizar con el interior de un objeto para aprehender con lo que tiene de inexpresable, aquello que no puede ser representado por los conceptos: es coincidir con su fluir y su singularidad. El análisis se extiende sobre las referencias para ampliar la representación de la cosa, más no da con la esencia de la misma; en cambio la intuición es un acto simple donde se aprecia el fluir de la realidad<sup>5</sup>.

Bergson indica que no se puede expresar de manera concreta la intuición, sólo se pueden otorgar aproximaciones de lo que es. Cuando se ha simpatizado con el absoluto, lo que se obtiene es una imagen que está entre el acto simple que es la intuición y la variedad de abstracciones que intentan expresarla. Esta imagen se encuentra ante el filósofo como un fantasma que lo está acosando y está siempre presente en su pensamiento: es un recuerdo que le indica que alguna vez simpatizó con el movimiento real. Dice Bergson:

¿Cuál es esa intuición? Si el filósofo no ha podido dar su fórmula, tampoco nosotros lo lograremos. Pero lo que llegamos a asir y fijar es una cierta imagen intermedia entre la simplicidad que da la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la expresan, imagen huyente y desvaneciente, que acosa, inadvertida acaso, el espíritu del filósofo, que lo sigue como su sombra a través de todas las vueltas y revueltas de su pensamiento, y que, si no es la intuición misma, se le aproxima mucho más que la concepción conceptual, necesariamente simbólica, a la cual la intuición debe recurrir para dar ‘explicaciones’.<sup>6</sup>

La intuición no se puede formular y representar en conceptos, pero la imagen que se obtiene por el recuerdo de la intuición es una imagen que persigue al pensamiento del filósofo porque a partir de ella elabora una explicación de lo aprehendido por la intuición; por eso se puede notar una diferencia en la elaboración de los conceptos que provienen del análisis, que son conceptos con un carácter más abstracto y su desarrollo es más complejo, que de los que provienen de la intuición, los cuales otorgan un acercamiento al absoluto y mantienen más intacta la singularidad del acto simple de la intuición.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>5</sup> Cfr. Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson*, p. 77: “Orientarse en el Todo de la Vida es ver que la temporalidad es la modalidad fundamental de la totalidad, es percibirse a sí mismo como un ‘sistema natural’, es decir, como parte del ‘todo real’ que es el ‘todo del universo’. Los sistemas parciales no pueden en efecto ser cualificados de parte del universo, pues aquí la parte es de hecho un punto de vista diferencial sobre la integridad del todo.” El análisis lleva a la separación de la parte con el todo, no coincide con la integridad del todo de la vida, como menciona Trotignon. En cambio, la intuición nos orienta hacia la plenitud del Todo al hacer contacto con la interioridad de la cosa o la propia interioridad.

<sup>6</sup> H. Bergson, *La intuición filosófica*, p. 103.

La intuición es el impulso para la creación de los conceptos, porque el intelecto intenta explicar la imagen que obtuvo de la intuición por medio de una labor analítica. La imagen se obtiene de la intuición, y varias imágenes apuntan hacia una intuición de donde se han originado; no se debe de concluir que con varias imágenes se forma una intuición, como si se tratara de una unidad formada por sus partes, sino que las imágenes son señalamientos que indican dónde hay una intuición que realizar:

Al quien no sea capaz de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser, nada se la dará nunca, ni los conceptos ni las imágenes [...] Ninguna imagen reemplazará a la intuición de la duración, pero muchas imágenes diversas tomadas de órdenes de cosas muy diferentes, podrán, por la convergencia de su acción, dirigir la conciencia hacia el punto preciso donde haya alguna intuición que aprehender.<sup>7</sup>

El recuerdo de la intuición del fluir del movimiento absoluto otorga una imagen y la acumulación y la variedad de imágenes que convergen apuntan hacia una intuición original. Un ejemplo de que varias imágenes convergen hacia una intuición es de las que señalan hacia una realidad que es inevitable de aprehender desde dentro: la intuición de la propia persona, del propio fluir, del yo que dura<sup>8</sup>. Sin embargo, como el proceso de análisis resuelve al yo en sensaciones, sentimientos, y representaciones que no mantienen la esencia de la duración del yo, su movimiento vital<sup>9</sup> pasa desapercibido para el intelecto, hasta que la imagen aparece para recordarle la intuición que impulsó su trabajo intelectual.

---

<sup>7</sup> *Id.*, *Introducción a la metafísica*, p. 25.

<sup>8</sup> *Cfr.* H. Bergson, *La evolución creadora*, p.154, donde menciona que la inteligencia no puede aprehender lo que fluye, ya sea de la realidad, como del sujeto. El objeto principal de la inteligencia es lo fijo, lo que se mantiene igual; es por eso que no se puede, intelectualmente, coincidir con la vitalidad, con el devenir del ser vivo: “Si, pues la inteligencia tiende a fabricar, puede preverse que lo que hay de fluido en lo real se le escapará en parte, y que lo que hay de propiamente vital en el ser vivo se le escapará del todo. Nuestra inteligencia, tal como se sale de la naturaleza, tiene por objeto principal el sólido no organizado.” (*Idem*)

<sup>9</sup> *Cfr.* Ignacio Izuzquiza, *La arquitectura del deseo*, p. 36, quien describe la duración de la siguiente manera: “La duración es una serie fluida, en constante movimiento y dirección irreversible. Es, por definición, la negación del estatismo o de un orden mecánico en el que hay ‘antes’ y ‘después’. Es el ámbito reservado y lleno para la pura fluidez, para el puro proceso“. La interioridad del sujeto es movimiento, pero la duración, además de ser movimiento, es lugar donde la conciencia se mantiene en constante progreso, porque se van desplegando sus estados; que son sentimientos, son el reflejo de la personalidad del yo, donde se encuentran contenidas su vida pasada y presente.

### 1. 3 La duración

#### 1. 3. 1 La multiplicidad en movimiento

Para tener una idea más clara acerca de lo que es la duración, o la forma misma de lo real, Bergson dice que hay que pensar en un elástico contraído en algún punto en el espacio, después se tira de él para que se vaya estirando. La atención no debe estar en la línea que va marcando el elástico, ni en la dirección que sigue, sino en el movimiento que se produce por la acción de estirar el elástico: el movimiento real es acción. Este movimiento es indivisible. La huella que deja en el espacio es divisible, o para ser más precisos, el recuerdo que se tiene de la acción es lo que se divide, porque el recuerdo es inmóvil y sólo de lo inmóvil se puede realizar una segmentación. Se debe hacer de lado al espacio para poder quedarse con la acción pura del movimiento porque no hay que poner atención en la distancia que recorre o en la dirección a donde se dirige, sino en la tensión del elástico al concentrarse en un punto y de su extensión al relajarse, de esta manera se tiene un acercamiento a lo que es la duración en la interioridad del yo. Bergson dice:

Imaginemos, pues, más bien, un elástico infinitamente pequeño, contraído, si fuese posible, en un punto matemático. Tiremos de él progresivamente de manera de hacer salir del punto una línea que irá siempre agrandándose. Fijemos nuestra atención, no sobre la línea como tal, sino en la acción que la traza. Consideremos que esta acción, a pesar de su duración, es indivisible, si se supone que se cumple sin detenerse; que, si se intercala una detención, se realizan dos acciones en vez de una, y que cada una de éstas será entonces el indivisible de que hablamos; que no es jamás la acción motriz en sí misma la divisible, sino la línea inmóvil que deposita bajo ella como una huella en el espacio. Separemos, en fin, el espacio que subtiende el movimiento mismo para no tener en cuenta sino el movimiento mismo, el acto de tensión o de extensión, en fin, la movilidad pura. Tendremos esta vez una imagen más fiel de nuestro desarrollo en la duración.<sup>10</sup>

El desarrollo en la duración es como el elástico que se encuentra concentrado en un punto en el espacio y después se tira de él, este movimiento que describe el elástico, que se tensa y después se extiende, es acción que se va realizando. El “antes y después” es la herramienta que usa la inteligencia para obtener un recuerdo fijo de la realidad dinámica; el recuerdo fijo es la acción que se realizó, no la que se va realizando. Para Bergson, el

---

<sup>10</sup> H. Bergson, *Introducción...*, p. 23.

movimiento y la duración van en conjunto porque la duración es la vida del movimiento. Este movimiento no es divisible, es acción, no es emanación, no es un principio ni un fin, sino un fluir.

Para tener una imagen más precisa de la duración, no basta con definirlo como una acción continua. El desarrollo en la duración, además de ser movimiento, también es una multiplicidad de estados de conciencia que se van desdoblado conforme avanza el movimiento y van siendo matizados por la personalidad del sujeto: los estados son sentimientos que contienen la vida pasada y presente de la persona. Esta multiplicidad de estados es la coloración que tiene la vida interior del sujeto, porque cada estado está matizado por el estado precedente y a su vez, matiza al estado que le sucede: es la vida pasada que se desenvuelve sobre la vida presente. La vida interior es un movimiento continuo que se va nutriendo del pasado y se desarrolla en el presente. Dice Bergson:

Y sin embargo esta imagen [la del elástico] será incompleta aún, y toda comparación será, por lo demás, insuficiente, porque el desarrollo de nuestra duración semeja, por ciertos aspectos, la unidad de un movimiento que avanza; por otros, una multiplicidad de estados que se despliegan, y ninguna metáfora puede darnos uno de estos dos aspectos sin sacrificar el otro. Si evoco un espectro de mil matices, tengo ante mí una cosa completamente hecha, mientras que la duración se hace continuamente. Si pienso en un elástico que se alarga, en un resorte que se tiende o se distiende, olvido la riqueza de colorido que es característica de la duración vivida, para no ver sino el movimiento simple por el que la conciencia pasa de un matiz a otro. La vida interior es todo eso a la vez: variedad de cualidades, continuidad de progreso, unidad de dirección. No podría representársela por imágenes.<sup>11</sup>

La representación del desarrollo de la duración de la persona en una imagen resulta compleja<sup>12</sup>, porque además de ser movimiento como el del elástico cuando se estira, es también una multiplicidad de estados que se despliegan unos de otros, y ambas formas no se pueden representar en una sola imagen, porque resulta complicado para el pensamiento discursivo explicar un desarrollo dinámico que continuamente se va realizando. Para que se

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>12</sup> Pensar la duración, resulta para la inteligencia, incómodo. Debido a que se sale de sus cánones lógicos; la duración es devenir, porque en ella se expresan las cualidades de los estados del yo. Si se pretende aprehender la duración, se debe invertir el pensamiento lógico. *Cfr.* Ignacio Izuzquiza, *op. cit.*, p. 39: “La duración, comporta en su misma estructura, una radical exigencia de heterogeneidad. Es, quizá, este rasgo, lo que hace su pensamiento tan insoportable, y lo que exige una nueva lógica para poder ser entendida. La heterogeneidad es el ámbito de la pura cualidad, de la diferencia, del policentrismo, de la ausencia de referencias privilegiadas que puedan ordenar conjuntos homogéneos. Es el puro *reino de la dispersión, de la originalidad.*”

realice la sucesión de estados en el movimiento interior del yo, es indispensable la *memoria*. Para dar un acercamiento a lo que es la memoria en Bergson, se debe entender que hay una diferencia entre la razón y la conciencia: al ámbito de la razón corresponde la lógica y los principios causales, ambos procuran dar una explicación o una razón de ser a los fenómenos; en cambio, en la conciencia es donde se encuentra contenida toda la vida del sujeto, la cual no puede representarse por medio de conceptos o símbolos, pero otorga al yo una multiplicidad de cualidades para que, con ellos, pueda tener un desarrollo en su duración. La memoria permite que el recuerdo del estado pasado se encuentre en el estado presente; es por la memoria que el pasado sobrevive en el presente. Sin memoria, la vida interior sería instantánea, sería repetición del mismo estado, sin posibilidad de otorgar una coloración a la interioridad del yo. Menciona Bergson:

Sin embargo, no hay estado de alma, por simple que sea, que no cambie a cada instante, pues *no hay conciencia sin memoria*, ni continuación de un estado sin la adición del recuerdo de los momentos pasados al sentimiento presente. En esto consiste la duración. La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado al presente, sea que el presente contenga distintamente la imagen siempre creciente del pasado, sea, más bien, que, por su cambio continuo de cualidad, atestigüe la carga cada vez más pesada que uno arrastra tras sí a medida que envejece. Sin esta supervivencia del pasado en el presente, no habría duración, sino solamente instantaneidad.<sup>13</sup>

La memoria es lo que permite que haya conciencia. El pasado que sobrevive al presente es necesario para que ocurra un movimiento progresivo en el interior del yo: es la base para el desenvolvimiento de los estados<sup>14</sup> de conciencia. Sin memoria, la vida del sujeto sería instantánea, el mismo sentimiento permanecería durante toda su existencia, ningún día se diferenciaría de otro porque no habría experiencias subjetivas que le permitan al yo matizar su contacto con el mundo exterior. La memoria es el puente entre la conciencia, que es toda la vida pasada contenida del yo, con la vida presente del yo: la vida pasada nutre a la vida

---

<sup>13</sup> H. Bergson, *Introducción...*, p. 51.

<sup>14</sup> Cfr. Michel Johaud, *Bergson y la creación de sí para sí*, p. 203: “Condensación del presente por una memoria que no olvida nada, renovación constante de la forma de esta experiencia acumulada, porque el pasado vivido no se agrega numéricamente, sino la penetra y la colorea toda entera; es así que se debe de representar la existencia de la duración, que coincide con la autocreación”. El tiempo vivido sobrevive gracias a la memoria. La existencia en la duración, es una vida presente, coloreada por la vida pasada, lo que vuelve a cada momento vivido, un momento creativo, un momento de autocreación de la conciencia.

presente, matiza su experiencia con la realidad haciendo de su existencia un progreso y no un instante.

### 1. 3. 2 La re-flexión de la inteligencia para la aprehensión de la duración

El intelecto llega a la realidad —exterior o interior— desde referencias y caminos conceptuales. Para tener la experiencia del movimiento absoluto, se debe de proceder de una manera distinta a la que se ha acostumbrado: en vez de analizar la realidad, se debe de intuir, para poder interiorizar en la realidad móvil de una manera inmediata. Experimentar este movimiento absoluto requiere que la conciencia, como dice Bergson, se doble sobre sí misma, que sea consciente de sí misma, y este movimiento logra que la costra de conceptos que cubren la vida interior del sujeto otorgada por el pensamiento discursivo, sufra una perturbación que dará paso a un desligamiento de las representaciones y el yo empezará a simpatizar con el dato inmediato de la realidad. Al contactar con la realidad móvil, se pasará a la creación de conceptos dúctiles que siguen la fluidez de la duración porque mantienen latente el sentimiento de simpatía:

Pero la verdad es que nuestro espíritu puede seguir el camino inverso. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección siempre cambiante, en fin, asirla intuitivamente. Para ello es preciso que el espíritu se violente, que invierta el sentido de la operación con la que habitualmente pensamos, que trastrueque o, mejor, refunda continuamente sus categorías. Pero llegará así a conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento propio de la vida interior de las cosas. Solamente así se constituirá una filosofía progresiva, libre de las disputas trabadas entre las escuelas, capaz de resolver naturalmente los problemas, porque se habrá librado de los términos artificiales escogidos para plantearlos.<sup>15</sup>

Bergson señala, que se ha acostumbrado a ir de lo inmóvil a lo móvil, precisamente de los conceptos hacia la realidad, porque los conceptos se encuentran establecidos y determinados, y es más práctico construir una base desde un cimiento fijo que desde una base móvil como es la realidad que está en constante cambio<sup>16</sup>. La consecuencia de esta

<sup>15</sup> H. Bergson, *Introducción...*, p. 73.

<sup>16</sup> La tendencia del pensamiento hacia la determinación de la realidad, por una parte, es debido al uso constante de esquemas preestablecidos, pero por otra parte, no se ha notado que el intelecto es una emanación de la realidad que fluye, o del movimiento absoluto, entendiéndose así, que no se llega al todo a través de la parte, ni que la parte abraza al todo. Cfr. H. Bergson, *La evolución creadora*, p. 489: “Pero de ahí debería

inversión de la manera “común” de obrar del pensamiento, es que en vez de obtener conceptos fijos, se obtengan conceptos que fluyen junto con la realidad y se adapten a su movimiento cuando atraviesa las cosas. Los conceptos deben ser capaces de seguir a la realidad y de acomodarse en su movimiento en el interior de las cosas: así se logra una filosofía intuitiva y progresiva que mantiene presente el sentimiento de simpatía por el absoluto.

## 1. 4 La representación del movimiento absoluto

### 1. 4. 1 Los conceptos y su papel en la representación

Cuando la inteligencia representa el movimiento absoluto por medio de los conceptos, es posible caer en contradicciones porque cada concepto aparece con su par contrario. La realidad concreta —que se diferencia de la móvil porque ha sido reconstruida—, puede ser vista desde dos puntos de vista contrarios, como también se puede subsumir en la síntesis de los dos conceptos antagónicos. Pero no es posible que la realidad dinámica sea reducida a la síntesis de la tesis con su antítesis, porque con los conceptos sólo se hace una representación del objeto, pero no se forma el objeto. Dice Bergson:

Los conceptos, como lo mostraremos en otro lugar, andan comúnmente por pares y representan los dos contrarios. Casi no existe realidad concreta de la que no se pueda a la vez tomar las dos vistas opuestas y que no se subsuma, por consiguiente, en los dos conceptos antagónicos. Por eso existen una tesis y una antítesis que en vano se buscaría conciliar lógicamente, por la simplísima razón de que nunca, con conceptos o puntos de vista, se hará una cosa.<sup>17</sup>

---

resultar también que nuestro pensamiento, en su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, la significación profunda del movimiento evolutivo creado por la vida en circunstancias determinadas, para actuar sobre cosas determinadas, ¿cómo abrazaría él la vida, sino es más que una emanación o aspecto suyo? Depositado, en el curso de su ruta, por el movimiento evolutivo, ¿cómo podría aplicarse a lo largo del movimiento evolutivo mismo? Otro tanto valdría pretender que la parte iguala al todo, que el efecto puede reabsorber en él su causa, o que el canto rodado abandonado en la playa dibuja la forma de la ola que le ha traído hasta ella”. En su forma lógica, el intelecto supone y reconstruye el todo a partir de la parte, pero para que el intelecto de cuenta de que es una emanación o aspecto del movimiento absoluto, debe abandonar su forma lógica, y asomarse en una forma intuitiva.

<sup>17</sup> H. Bergson, *Introducción...*, p. 47.

Los conceptos tienden a aparecer en pares: uno como contrario del otro y viceversa. La mayor parte de la realidad cuando es percibida de manera intelectual, puede ser reducida a dos conceptos contrarios que otorgan una visión distinta de ella; sin embargo, la inteligencia busca conciliar la tesis y la antítesis, y a la realidad reducirla a la síntesis que se obtenga de ambas. Bergson apunta, que como no se intuye la realidad móvil, lo que se obtiene es una síntesis de una representación, pero no a la realidad misma. En cambio, si se intuye la realidad, se aprecia que la tesis y la antítesis corresponden a la representación de la realidad, y que formar la realidad desde una síntesis hecha por la inteligencia resulta imposible.

Los conceptos se conglomeran sobre la superficie de la cosa para relacionarla con lo establecido. Desde los conceptos que se tienen se hace un análisis de la cosa para poder conocerla y saber cómo operar con este nuevo conocimiento. Esta forma de proceder construye un equivalente práctico de la cosa, lo que significa que es de más utilidad cuando está anquilosada y vaciada de su dinamismo, porque puede objetivarse y ser expresada en algo común para los demás: “*Conocer* una realidad es, en el sentido usual del vocablo ‘conocer’, tomar conceptos ya hechos, dosificarlos y combinarlos entre sí hasta obtener un *equivalente práctico* de lo real”.<sup>18</sup> Conocer es percibir al objeto como distinto de lo que no es y, para hacerlo distinto e individualizarlo del absoluto, se recurre a los conceptos establecidos y, con ellos, moldear un equivalente del objeto; pero no se crea al objeto mismo.

#### 1. 4. 2 Esquematización del objeto

Aunque la dirección en la que trabaja la inteligencia está marcada por los conceptos, siempre trabaja por interés porque asume que siempre hay un motivo por el cual se conoce. La inteligencia tiene la intención de volver útil lo que se conoce: los objetos se van clasificando y se les identifica diciendo que son *esto* o *aquello*, con el fin de ser utilizados: “Pero no hay que olvidar que el trabajo normal de la inteligencia dista de ser un trabajo desinteresado. Por lo general no buscamos conocer por conocer, sino conocer para tomar un partido, para extraer un provecho, en fin, para satisfacer un interés. Buscamos hasta qué

---

<sup>18</sup> *Idem.*

punto el objeto por conocer es *esto* o *aquello*, en qué género conocido entra, qué especie de acción, de proceder o de actitud debería sugerirnos”.<sup>19</sup> El trabajo de la inteligencia tiende a ser un trabajo interesado. Esto se debe a que busca un motivo para realizar una acción; por eso toma un punto de vista o dirección de acuerdo a lo que se conoce con el propósito de obtener un provecho que satisfaga un interés. Para la inteligencia el conocimiento debe ser útil: se busca que la cosa sea “esto” o “aquello” para saber en qué género encaja, qué acción, qué actitud o qué manera de proceder va acorde con la cosa que se conoce, y de esta manera el conocimiento acerca de la realidad se va ampliando y se vuelve más comprensivo. Todo el conocimiento relativo de la realidad se vuelve un manual para aprender a vivir en la realidad.

#### 1. 4. 3 La reconstrucción de la intuición del absoluto

Este trabajo interesado de la inteligencia hace que resulte más difícil la aprehensión del movimiento absoluto, pues ella va a representarlo de acuerdo a una cierta utilidad. Como venimos diciendo, los conceptos son puntos de referencia que la inteligencia toma para formar una representación del absoluto. Con los conceptos, la simpatía o el sentimiento que se obtiene al tener la intuición del absoluto se va desvaneciendo. El sentimiento no se da por completo en un concepto; como el caso de la traducción de un poema, que sólo se puede intuir el sentimiento original con el que se escribió, pero no se le puede representar<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> La idea que maneja aquí Bergson sobre el sentimiento original del poema, es la de simpatizar con la interioridad del poeta al momento de la creación del poema. Al hacer contacto de manera intuitiva con el sentimiento del poema, se asoma el carácter simple de la inspiración del poema en las palabras y frases que forman su obra: “Cuando un poeta recita sus versos, puedo interesarme tanto en ellos que penetre su pensamiento, me introduzca en sus sentimiento y reviva el estado simple que ha esparcido en frases y en palabras. Simpatizo entonces con su inspiración, la sigo con un movimiento continuo que es, como la inspiración misma, un acto indivisible. Ahora bien, basta que se relaje mi atención, que yo afloje lo que había de mí de tenso, para que los sonidos, hasta entonces sumergidos en el sentido, se me aparezcan distintamente, uno a uno, en su materialidad. No tengo nada que añadir a esto; basta que suprima alguna cosa [...] Admiraré entonces la precisión de los entrelazamientos, el orden maravilloso del cortejo, la inserción exacta de las letras en las sílabas, de las sílabas en las palabras y de las palabras en las frases. Cuanto más avance en el sentido completamente negativo del relajamiento, más extensión y complicación habré creado; y cuanto más aumente a su vez la complicación, más admirable me parecerá el orden que continua reinando, inquebrantable, entre los elementos. Sin embargo, esta complicación y esta extensión no representan nada positivo: expresan una deficiencia del querer“. (Cfr. *La evolución...*, p. 672) La intuición del poema, se hace presente como un momento de tensión en el cual uno se inserta en el movimiento continuo de la inspiración del poeta. Después de ese momento de tensión, empieza la relajación del intelecto, donde la separación entre las partes con el todo, se hace más extensa, pero también se mantiene el orden que mantienen desde el momento de tensión.

Dice Bergson: “[S]e la representaría menos aún por conceptos, es decir, por ideas abstractas, o generales o simples. Sin duda ninguna imagen dará por entero el sentimiento original que tengo de la fluencia de mí mismo; pero tampoco es necesario que yo trate de darlo”.<sup>21</sup> Es un error afirmar que una imagen representa a la intuición original, pero si se intenta representar el sentimiento original de la fluencia de la propia duración es para saber cómo proceder con el conocimiento del propio fluir y para saber cómo se va a definir ese movimiento. Al tratar de encasillar a la propia duración en un concepto, esta sería acosada por la variedad de esquemas preestablecidos a los cuales quedaría sujeta y, por lo tanto, sería representada de una manera esquemática y se encontraría cada vez más alejada de su propio fluir:

En vano todas las traducciones de un poema en todas las lenguas posibles añadirán matices a los matices y, por una especie de mutuo retoque, corrigiéndose una a otra, darán una imagen cada vez más fiel del poema que traducen; pero jamás proporcionarán el sentido íntimo del original. Una representación tomada desde un cierto punto de vista, una traducción hecha con ciertos símbolos, permanecen siempre imperfectas en comparación con el objeto sobre el cual se tomó la visión o con el objeto que los símbolos tratan de expresar. Lo absoluto, en cambio, es perfecto porque es perfectamente lo que es.<sup>22</sup>

Las representaciones que se realizan del absoluto, se van afinando debido a una labor analítica. Cada representación se vuelve una explicación más detallada de la experiencia de la intuición de la propia duración, sin embargo, la singularidad de la intuición no es dada por una mera representación. Así como en el ejemplo del poema, que expone Bergson, todas las traducciones que se le realicen se irán volviendo más fieles al poema, pero nunca darán con el impulso creativo que le dio origen.

#### 1. 4. 4 La semejanza: propiedad de los conceptos para la reconstrucción del objeto

Aunque la realidad móvil se escapa de la red de conceptos que arroja la inteligencia para aprehenderla, la inteligencia desarrolla un equivalente de la realidad. Esto se debe a que la inteligencia al reducir a la cosa en un concepto, realiza una comparación con los demás conceptos y lo que se asoma de la comparación entre la representación de la cosa con otros

---

<sup>21</sup> H. Bergson, *Introducción...*, p. 25.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 15.

conceptos es la *semejanza*, que para la inteligencia es la propiedad del objeto que le permite “hallarse” en sus partes o, en este caso, en los conceptos. La semejanza del objeto da paso a la yuxtaposición de conceptos semejantes que termina por realizar una reconstrucción del objeto por medio de sus partes. Este objeto que ha sido reconstruido, es lo que Bergson llama un “*equivalente intelectual*” del objeto. El intelecto reconstruye al objeto:

Pero como la comparación [entre conceptos] ha destacado una semejanza, y ésta es una propiedad del objeto, y una propiedad tiene todo el aspecto de ser una parte del objeto que la posee, nos persuadimos fácilmente de que, yuxtaponiendo conceptos a conceptos recompondremos la totalidad del objeto con sus partes, y que obtendremos, por decirlo así, un *equivalente intelectual*.<sup>23</sup>

El *equivalente intelectual* es la yuxtaposición de conceptos con otros conceptos que tienen una relación debido a la semejanza, que es la propiedad —que supone la inteligencia— del objeto para relacionarse con sus partes. Pero esto es un error: la semejanza no es una propiedad del objeto, es una propiedad que surge de la comparación entre conceptos; sólo es posible la semejanza en el ámbito de la inteligencia con las cosas que han sido determinadas o reconstruidas por el análisis. Aún así, la inteligencia supone que el movimiento puede ser reconstruido debido a la semejanza entre sus fragmentos.

Cuando se van enlazando los conceptos de acuerdo a la semejanza se va obteniendo una recomposición de la duración real; pero no es una recomposición genuina. El concepto se va generalizando y va adquiriendo un carácter abstracto debido a que se expande y se une con otros conceptos. Esta recomposición es meramente artificial porque sólo presenta características generales e impersonales del objeto; características que se consideran únicas y propias del objeto por el análisis que realiza la inteligencia. El concepto se va generalizando en tanto se va expandiendo, pero también va “abstrayendo” lo propio y singular del objeto, lo que se conoce como su esencia: el concepto va objetivando al objeto. Bergson dice:

Por un lado, en efecto, estos conceptos puestos en línea no nos darán jamás sino una *recomposición artificial* del objeto del que sólo pueden simbolizar ciertos aspectos generales y en cierto modo impersonales; es en vano, entonces, suponer que se aprehende con ellos una realidad de la que se limitan a presentarnos la sombra. Pero, por otra parte, junto a la

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 27.

ilusión hay también un gravísimo peligro, pues el concepto generaliza al mismo tiempo que abstrae.<sup>24</sup>

Los conceptos sólo dan una recomposición del objeto de manera artificial y sólo logran simbolizar algunos aspectos generales e impersonales; privan al objeto de su cualidad, es decir, su devenir en el movimiento. No se puede asumir que debido a ellos se aprehende el objeto mismo, cuando sólo se conoce la generalización a la que ha sido reducido.

#### 1. 4. 5 Generalización y abstracción del objeto a partir del concepto

El concepto busca expresar una propiedad única del objeto para poder aprehenderlo cabalmente; pero no se basta con sólo apuntar la propiedad única, sino que intenta hacer de esa propiedad algo esencial a las demás cosas. Esta operación de querer encontrar una semejanza entre los conceptos hace que la esencia del objeto se vaya ampliando y generalizando. La forma de actuar del pensamiento es la de ir simplificando al concepto y asumirlo como propiedad única del objeto que además se va expandiendo sobre la realidad: su intención es la de explicar la realidad tomando como base ese concepto simple. Dice Bergson: “El concepto no puede simbolizar una propiedad especial sin hacerla común a una infinidad de cosas. Siempre la deforma, pues, más o menos según la extensión que le da. [...] Extraída del objeto metafísico y representada en un concepto, se amplía indefinidamente, rebasa el objeto, puesto que en adelante debe contenerlo junto con otros”.<sup>25</sup> Cuando el intelecto establece una propiedad esencial del objeto y la reduce a un concepto, esta se va extendiendo sobre otros conceptos que tienen una cierta “participación” con ella. El problema de que se vaya expandiendo la propiedad esencial, es que se va deformando cuando aumenta el número de conceptos de los que participa. La reconstrucción del equivalente intelectual del objeto, si no se realiza con cuidado puede terminar por desbordarse y la inteligencia puede asumir que toda la realidad puede ser explicada por un simple concepto.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>25</sup> *Idem.*

#### 1. 4. 6 La labor intelectual y la generación de representaciones

Como se mencionó anteriormente<sup>26</sup>, aunque la mayor parte de la experiencia de la realidad está atravesada por el intelecto, no se puede afirmar que la conciencia no tiene otro contacto con la realidad que no sea a través de mediaciones. Por instantes —que son escasos—, la conciencia tiene vistas del movimiento absoluto y para explicar su experiencia inmediata, da paso a la inteligencia que es quien sustituye la experiencia del absoluto por una representación que sustituye lo móvil por lo inmóvil. La inteligencia, a diferencia de la conciencia, es la que se encarga de solidificar las sensaciones, lo moviente y la duración, porque ella genera *percepciones sólidas* y *concepciones estables*. Lo que la inteligencia hace es volver idénticas todas las experiencias que tiene la conciencia del movimiento absoluto para otorgar a cada percepción un esquema generado a partir de conceptos; entonces lo desconocido se vuelve conocido. La inteligencia tiende a la explicación de lo móvil desde lo inmóvil con el propósito de que el conocimiento de la realidad sea cada vez más comprensivo; por eso la inteligencia prueba conceptos en la realidad para saber si son útiles o no, si cumplen con el propósito de originar un conocimiento comprensivo de los objetos. Dice Bergson:

Nuestro espíritu, que busca puntos de apoyo sólidos, tiene como principal función, en el curso ordinario de la vida, representarse *estados* y *cosas*. Toma de tarde en tarde vistas casi instantáneas de la movilidad indivisa de lo real. Obtiene así *sensaciones* e *ideas*. Con ello sustituye lo continuo por lo discontinuo, la movilidad por la estabilidad, la tendencia en vía de cambio por los puntos fijos que marcan la dirección del cambio y de la tendencia. Esta substitución es necesaria al sentido común, al lenguaje, a la vida práctica y aun, en cierta medida que trataremos de fijar, a la ciencia positiva. *Nuestra inteligencia, cuando sigue su inclinación natural, procede por percepciones sólidas, por un lado, y por concepciones estables, por otro*. Parte de lo inmóvil, y no concibe ni expresa el movimiento sino en función de la inmovilidad. Se instala en los conceptos hechos, y procura apresar con ellos, como en una red, algo de la realidad que pasa. No lo hace, sin duda, para obtener conocimiento interior y metafísico de lo real, sino simplemente para usarlo, dado que cada concepto (como, por ejemplo, cada sensación) es una *cuestión práctica*, que nuestra actividad formula a la realidad y a la cual la realidad responderá, como conviene en los negocios, por sí o por no. Pero, por lo mismo, deja escapar de lo real lo que constituye su esencia misma.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Vid. supra*, p. 19.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 70.

Para que el intelecto pueda representarse *estados* y *cosas*, debe de partir de puntos fijos, encontrar apoyo desde algo sólido porque a partir de ahí es posible la representación que sustituye al móvil por lo inmóvil. Esta manera de proceder es útil para la vida práctica porque la inteligencia trabaja de manera natural con *percepciones sólidas* —que son la previsión de lo que se va a conocer o se está conociendo—, y con *concepciones estables* —las que le dicen al objeto que va a ser “esto” o “aquello“. De las percepciones sólidas y las concepciones estables se da paso a una *pregunta práctica*, y la *pregunta práctica* se origina cuando un concepto se prueba en la realidad y la realidad responde si es adecuado o no para la generación de un conocimiento amplio y comprensivo de la realidad misma. Sin embargo, aunque la actividad de la inteligencia es representar a la realidad, no logra atrapar con sus redes la esencia misma de la realidad: lo móvil.

## 1. 5 Multiplicidad y unidad del yo

### 1. 5. 1 La configuración del yo a partir del empirismo y del racionalismo

Con la exposición sobre la reconstrucción del objeto y la representación de los estados debido al trabajo que realiza el intelecto, se puede entender por qué se asume sin dificultad que la relación entre multiplicidad y unidad puede ser concebida de dos maneras: que hay una multiplicidad que surge al dividir una unidad; o que hay una unidad que se supone a partir de una multiplicidad. Estas concepciones de la multiplicidad y unidad han sido utilizadas por los dos caminos que han desarrollado teorías en torno al yo: el empirismo y el racionalismo. Pero ambos caminos, dice Bergson, han vaciado a los estados psicológicos del yo de su cualidad y de su devenir, y los vuelven elementos sin personalidad. Una vez vaciados los estados, el empirismo presenta a un yo que se va comprimiendo entre los estados psicológicos como si fuera el resultado de la relación de la multiplicidad de los estados. Bergson considera que el yo del empirismo tiende a *Cero*, porque los intervalos se van llenando con más estados, al punto de que el espacio en el que se busca acomodar el yo se va estrechando y, por tanto, no queda un espacio para colocar al yo. En cambio, el racionalismo hace que el yo se vaya extendiendo sobre los estados psicológicos, lo coloca como el origen y lugar de los estados, pero el problema se presenta al otorgarle un lugar al

yo, porque no habría un lugar donde fijarlo si los estados se van multiplicando, y por tanto, no tendría un límite para su extensión, trayendo como consecuencia, como dice Bergson, que el yo se vaya perdiendo en el *Infinito*:

En este caso sólo veo entre el empirismo y el racionalismo esta diferencia: el primero, buscando la unidad del yo en los intersticios, por así decir, de los estados psicológicos, está obligado a rellenar los intersticios con otros estados, y así indefinidamente, de suerte que el yo, oprimido en un intervalo que se estrecha sin cesar, tiende hacia *Cero*, a medida que se avanza en el análisis; mientras que el racionalismo, haciendo del yo el lugar donde los estados habitan, se halla en presencia de un espacio vacío al que no hay razón para fijar aquí más bien que allá, que sobrepasa cada uno de los sucesivos límites que se pretende asignarle, que va ampliándose constantemente y que tiende a perderse, no en *Cero*, sino en el *Infinito*.<sup>28</sup>

El empirismo y el racionalismo postulan al yo desde un trabajo de análisis: el yo, o es una unidad reductible, o es una unidad que se va extendiendo. El empirismo pretende darle un lugar al yo en los intersticios de la multiplicidad de los estados psicológicos; el racionalismo no le puede dar un lugar fijo, por lo que se pierde en la multiplicidad de los estados. Para Bergson, en el empirismo el yo tiende a *Cero* porque hay intervalos entre los estados que son rellenados con más estados, el problema es que los espacios se van estrechando y no dejan un lugar disponible en dónde colocar al yo. En cambio, en el racionalismo, el yo se va extendiendo hacia el *Infinito* porque se postula como el lugar de donde provienen los estados; sin embargo, debido a que se va expandiendo de manera continua, conforme los estados se van multiplicando, no hay motivo alguno para otorgarle una posición fija, trayendo como consecuencia que el yo sobrepase las limitaciones que se le pretenden imponer: la unidad se expande sobre la multiplicidad.

Lo que muestra Bergson, es que la idea de multiplicidad y unidad generalmente provienen de una operación intelectual. Aunque Bergson no niega el hecho de que la personalidad del yo es tanto unidad como multiplicidad, ambas no deben ser entendidas desde el lado racional sino desde el lado intuitivo. La filosofía, dice Bergson, debe dar cuenta de esa unidad múltiple de la personalidad: aquella que está por encima de la unidad y multiplicidad espacial:

Que la personalidad tenga unidad, es realmente cierto, pero tal afirmación no nos enseña nada sobre la naturaleza extraordinaria de esta unidad que es

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 43.

la persona. Que nuestro yo sea múltiple, lo concedo también; pero hay una multiplicidad que sería preciso reconocer y que no tiene nada de común con ninguna otra. Lo que verdaderamente importa a la filosofía es saber *qué* unidad, *qué* multiplicidad, *qué* realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona, y ella no lo sabrá más que si el yo recobra la intuición simple del yo.<sup>29</sup>

La filosofía debe partir de la intuición del yo para establecer la unidad productiva de la personalidad del yo: se hará claro que la multiplicidad del yo corresponde a un matiz que colorea la unidad que es el yo. Sólo de esta manera la filosofía da cuenta que la duración del yo es un acto simple y no una síntesis de las ideas de unidad y multiplicidad que se va volviendo cada vez más compleja, como a su vez, más abstracta<sup>30</sup>. Bergson muestra, que la dialéctica entre opuestos, o su síntesis, no aprehenden la realidad móvil del yo sino que crean conceptos abstractos en los cuales se vacían la experiencia de la realidad: lo móvil se vacía sobre moldes discursivos.

## 1. 6 La aparición de los pseudo problemas en la metafísica

### 1. 6. 1 Platonizar la realidad: Kant y las Ideas trascendentales

Bergson menciona que el procedimiento de vaciar la experiencia en moldes inmóviles Kant lo había presentado en la *Crítica de la razón pura*. Dice Bergson, que esto hace de Kant una forma de platonismo: las Ideas no son trascendentes, porque si se asumen como la base del conocimiento y la naturaleza, sólo es posible acomodar la naturaleza en las Ideas si son relaciones o leyes —categorías kantianas—; o, propiamente, en moldes preexistentes donde se acomoda la experiencia de la realidad. En la *Crítica de la razón pura*, dice

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>30</sup> Este señalamiento por parte de Bergson, acerca de la dicotomía entre opuestos, en este caso, multiplicidad y unidad, Gilles Deleuze explica que Platón fue el primero en señalar lo absurdo al tratar de reducir la realidad en una síntesis de contrarios, tarea que Bergson continua para mostrar lo incoherente que es llevar a acabo un proceso dialéctico sin un momento intuitivo: “Una vez más recobra Bergson acentos platónicos. Fue platón el primero en burlarse de aquellos que decían: lo Uno es múltiple y lo múltiple uno; el ser es no-ser; etc. En cada caso preguntaba *cuánto, cómo, dónde y cuándo*. ‘¿Qué unidad de lo múltiple y qué múltiple de lo uno?’. La combinación de opuestos no nos dice nada, al formar una red tan floja que lo deja escapar todo. A las metáforas de Platón, que a Bergson tanto le gustan, referentes al arte de destazar y al buen cocinero, responden las de Bergson, que apelan al buen sastre y al vestido y a la medida. Así debe ser el concepto preciso. [...] Lo que Bergson invoca contra la dialéctica, contra una concepción general de los contrarios (lo Uno y lo Múltiple), es una fina concepción de la multiplicidad, una fina percepción del ‘cual’ y del ‘cuánto’, de lo que llama el ‘matiz’ o el número en potencia”. (Cfr. Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, pp. 43, 44) Bergson propone una concepción intuitiva de multiplicidad la cual se adecua, o en palabras de Deleuze, “va a la medida” con la unidad múltiple creativa que es el yo.

Bergson, se muestra que la forma de operar de la inteligencia es la de platonizar, que es formar moldes y llenarlos con la experiencia de la realidad:

En una palabra, toda la *Crítica de la razón pura* concluye por establecer que el platonismo, ilegítimo si las Ideas son cosas, se vuelve legítimo si las Ideas son relaciones, y que la idea ya hecha, una vez traída del cielo a la tierra, es, como lo quiso Platón, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la *Crítica de la razón pura* se basa también en el postulado de que nuestra inteligencia es incapaz de otra cosa que no sea platonizar, es decir, vaciar toda experiencia posible en moldes preexistentes.<sup>31</sup>

El modo de operar de la inteligencia que postula Kant en su obra, es una forma de platonizar, que es colocar en moldes —formas preexistentes— toda experiencia posible que se vaya obteniendo: la experiencia se va determinando de acuerdo a las categorías. Siguiendo a Bergson, para Kant, las Ideas platónicas no se encuentran en el cielo, sino que se encuentran en el mundo terrenal, limitando al pensamiento a sólo platonizar la realidad, negando la intuición de la misma.

A diferencia de Kant, Bergson no reduce la intuición a los marcos racionales, sino que supedita la razón al movimiento de la intuición. Todo el conocimiento adquirido a través de la inteligencia es necesario para nutrir el momento creativo que se da con la intuición de la propia duración, por ejemplo: en el estudio de la composición musical se estudian las armonías, las escalas, los tiempos, las notas y los tonos, pero a pesar del conocimiento, hace falta un impulso para empezar una creación musical, porque se requiere de un esfuerzo para estar en la esencia misma de la composición musical y a partir de ahí, dejar que fluyan las composiciones. La intuición tiene esta naturaleza peculiar, porque abraza toda la síntesis de los conocimientos adquiridos siendo así, una experiencia totalizante. La intuición sería este impulso para la creación. Dice Bergson:

Pero la intuición metafísica, aun cuando no pueda alcanzársela sino a fuerza de conocimientos materiales, es otra cosa que el resumen o la síntesis de esos conocimientos. Se distingue de ellos como el impulso motor se distingue del camino recorrido por el móvil, como la tensión del resorte se distingue de los movimientos visibles del péndulo. En este sentido, la metafísica nada tiene de común con una generalización de la experiencia, y no obstante, podría definirse como la *experiencia integral*.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> H. Bergson, *Intrducción...*, p. 88.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 95.

La intuición es la síntesis de los conocimientos que se han adquirido y es estar inmerso en los conocimientos materiales, porque permite que toda la concentración del conocimiento pueda ser aprehendida por la conciencia, y por tanto, como si fuera un motor que permite al vehículo hacer un recorrido sobre el camino, la intuición es el impulso para que el conocimiento se exprese en una creación: la intuición es el paso para que un sistema filosófico se desarrolle hacia una filosofía intuitiva y no analítica; o como dice Bergson, hacia una metafísica genuina. La generalización de la experiencia es por medio de conceptos que se asemejan entre unos y otros, sin embargo, esto no tiene nada que ver con un pensamiento intuitivo, sino con un pensamiento discursivo que esquematiza a la realidad. Para Bergson, la metafísica queda definida como la *experiencia integral* del conocimiento de la realidad.

#### 1. 6. 2 El planteamiento metafísico desde el análisis

Con la exposición de la diferencia entre la intuición y el análisis, se hace claro cómo es que los planteamientos en la metafísica han dado paso al surgimiento de antinomias, debido a que son el resultado de la oposición de puntos de vista contrarios. Pero para la metafísica, que postula Bergson, esta forma de proceder no es la adecuada porque trata de aprehender lo móvil desde lo inmóvil, en vez de instalarse en la movilidad y apreciar cómo fluye y atraviesa lo inmóvil:

Las dificultades inherentes a la metafísica, las antinomias que plantea, las contradicciones en que cae, la división en escuelas antagónicas y las oposiciones irreductibles entre los sistemas, provienen en gran parte de que aplicamos al conocimiento desinteresado de lo real los procedimientos que empleamos corrientemente con fines de utilidad práctica. [...] En otros términos, *se comprende que nuestro pensamiento pueda extraer conceptos fijos de la realidad móvil; pero no hay medio alguno de reconstituir, con la fijeza de los conceptos, la movilidad de lo real.* El dogmatismo, como constructor de sistemas, siempre ha intentado, no obstante, esa reconstrucción.<sup>33</sup>

Los pseudoproblemas que surgen en la metafísica son debido a que el procedimiento que se utiliza para obtener el conocimiento de lo real, es el mismo procedimiento que tiende a la

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 71.

utilidad práctica que trata de reconstruir lo móvil desde lo inmóvil. Esta actitud de querer reconstruir la realidad a través de los conceptos, puntos de vista y referencias, no es más que un dogmatismo<sup>34</sup> que no acepta el hecho de que la inteligencia puede operar de una manera inversa a como está acostumbrada, que es la única manera de poder alcanzar el absoluto de la realidad. Barlow dice: “Como hemos visto, muchas de las dificultades filosóficas aparentemente insuperables se desvanecerían si se consintiera en pensar la realidad en su movilidad esencial. Desde luego, para captar el cambio y la duración, no se podría echar mano de los conceptos, que precisamente congelan sus objetos. Sólo la intuición permite alcanzar lo cambiante.”<sup>35</sup> La superación de los problemas concernientes a la filosofía se logrará de acuerdo a una filosofía que sea intuitiva, lo que le permitirá desarrollarse como una filosofía del cambio y libre de esquemas.

En términos generales, Bergson apunta que para aclarar por qué la metafísica cae en pseudoproblemas, se debe poner atención en dónde se origina el planteamiento de un sistema, porque un sistema conducido por una operación intelectual es útil y práctico, además de que posibilita el conocimiento científico; pero es incapaz de asir inmediatamente lo real como duración. En cambio, un sistema conducido por la intuición va acorde con la duración del yo y permite tanto la creatividad como la libertad: “Sin duda, esta filosofía no obtendrá nunca de su objeto un conocimiento comparable al que la ciencia tiene del suyo [...] Pero a falta del conocimiento propiamente dicho, reservado a la pura inteligencia, la intuición podrá hacernos aprehender lo que los datos de la inteligencia tienen aquí de insuficiente y dejarnos entrever el medio de completarlos”.<sup>36</sup> La ciencia tiene la mira en el orden y en la racionalización de los fenómenos; en cambio la filosofía, se centra en el ámbito de la duración como movimiento creativo.

---

<sup>34</sup> Sobre este dogmatismo, Cfr. Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*, p. 106, quien señala lo siguiente: “Los problemas metafísicos, ciertos problemas metafísicos son insolubles, porque se ha querido realizar lo imposible: se ha querido detener una corriente, solidificar un proceso; en vez de penetrar dentro del objeto mismo para adquirir de él una intuición integral, se ha permanecido fuera y se ha tomado una visión externa, un cliché que de antemano puede predecirse ha de ser falso“. Aquí se sugiere que la manera de trabajar de la inteligencia, se ha solidificado, haciéndola inefable, por lo que los resultados que otorguen, son de más correctos, sin embargo, para una aprehensión de la realidad móvil, se requiere una labor dinámica, en la cual se aprecie el movimiento real.

<sup>35</sup> M. Barlow, *op. cit.*, p. 88.

<sup>36</sup> H. Bergson, *La evolución...*, p. 645.

## CAPÍTULO II:

### CUALIDAD Y CANTIDAD

La inteligencia opera con datos mediatos articulados en conceptos y puntos de vista exteriores a la cosa. Con ellos desarrolla esquemas que permiten una comprensión analítica de la realidad; la intuición en cambio, opera con los datos inmediatos como: intensidad, cualidad y tiempo. Los esquemas y las representaciones se utilizan para describir el exterior y el interior del yo, creando una representación artificial del mismo, y teniendo como consecuencia un planteamiento analítico sobre la libertad. En *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson expone que la libertad se hace presente en el sujeto cuando la personalidad profunda del yo se expresa bajo la forma del tiempo o duración pura. Dice Bergson: “En suma, somos libres cuando nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella ese indefinible parecido que a veces se encuentra entre la obra y el artista”.<sup>37</sup> La libertad es un momento creativo en el que el yo se expresa cabalmente, pero para entender con más claridad esta idea de Bergson, se deben exponer las ideas de intensidad y duración, y su relación con la definición de tiempo<sup>38</sup>, y cómo el planteamiento de estas ideas a partir de la categoría del espacio y el análisis, resultan en una negación de la libertad misma. Veamos estos planteamientos más de cerca.

#### 2. 1 La cualidad de los estados de conciencia

##### 2. 1. 1 La medición del efecto intensivo

Bergson, en el primer capítulo de su libro realiza un rescate del yo, pero propiamente, de su duración constitutiva. Ahí se expone que los estados de conciencia son la concentración de

---

<sup>37</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p.123.

<sup>38</sup> Se hace presente que para Bergson, creatividad y libertad están vinculadas de manera profunda. Un momento de creación que, sin embargo, se caracteriza por ser un movimiento vital. *Cfr.* Guy Lafrance, *La libertad y la vida en Bergson*, p. 130: “La idea del tiempo y de la duración que ha caracterizado a la filosofía de Bergson desde su primera expresión, y que jamás la ha dejado, está encaminada esencialmente a asir la vida en su dimensión más profunda que se manifiesta por la creatividad y la libertad. En ese sentido, *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, permanece ante todo como una obra consagrada a la búsqueda del verdadero movimiento de la vida y la libertad.”

la personalidad del yo, y para marcar la diferencia entre el yo que ha sido esquematizado por los conceptos del yo que dura, Bergson se enfoca en la idea de “intensidad”, porque es la que indica que los estados de conciencia están cargados de cualidad. En la idea de intensidad se hace presente una concentración de la personalidad del yo, que es una tensión de toda su memoria (conciencia). Pero la intensidad es entendida por parte de la inteligencia como una cantidad, porque la palabra intensidad recae en la idea de algo que se extiende o se comprime, como si se hablara de una magnitud. Señala Bergson:

En la idea de intensidad, e incluso en la palabra que la traduce, se encontrará la imagen de una contracción presente y, por lo tanto, de una dilatación futura, la imagen de una extensión virtual y, si cupiera hablar así, de un espacio comprimido. Es, pues, de creer que traducimos lo intensivo en extensivo y que la comparación de dos intensidades se efectúa o por lo menos se expresa por la intuición confusa de una relación entre dos extensiones.<sup>39</sup>

La razón por la cual se entiende lo intensivo como extensivo, es porque la idea de intensidad remite a un movimiento de tensión y de extensión que se realiza sobre el espacio. De esta manera, la idea de intensidad es entendida como una extensión y la comparación entre dos intensidades tiene como base un sistema de magnitudes.

El problema que plantea Bergson es cómo pensar la intensidad sin recurrir a los parámetros para la medición de una extensión. La inteligencia no aprehende la intensidad de manera inmediata, sino desde un punto de partida que pueda ser mesurable o esquematizado, y con él formar una representación de la intensidad, por ejemplo: cuando la intensidad se hace presente, la inteligencia la supone como un efecto; por lo tanto, especula sobre las causas que le dieron lugar, y con ellas calcula la magnitud de la intensidad. Bergson indica, que al efecto intensivo se le buscan causas extensivas y, por lo tanto, se reformula el efecto intensivo en un efecto extensivo. Cuando se intenta calcular la intensidad como a una cantidad, es cuando se replantean las causas. Dice Bergson:

Pero, en la inmensa mayoría de los casos, nos pronunciamos sobre la intensidad del efecto incluso sin conocer la naturaleza de la causa y aún menos por lo tanto su magnitud: es incluso la intensidad del efecto la que a menudo nos lleva a aventurar una hipótesis sobre el número y la naturaleza de las causas y a reformar así el juicio de nuestros sentidos, que de entrada nos la presentaría como insignificantes.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p.17.

<sup>40</sup> *Idem.*

La razón no puede deslindar el hecho de pensar el efecto junto con la causa. Bergson explica que el efecto se presenta de manera intensiva, pero la inteligencia mide la intensidad a partir de cantidades y, por tanto, supone a las causas del efecto de manera extensiva, así la intensidad del efecto se vuelve cuantitativa; el efecto pasa a estar condicionado por la causa.

En los fenómenos naturales es más sencillo anunciar si algo ha sido más o menos intenso, porque sus efectos son de carácter extensivo, por ejemplo: de un huracán o de un temblor, se dice que ha sido de tal intensidad de acuerdo al daño ocasionado. Los efectos en los ejemplos de los fenómenos naturales, son cuantificables —las pérdidas por los daños pueden ser contados—, y esto supone que la intensidad en los fenómenos naturales es cuantitativa. Bergson indica, que la inteligencia pretende aplicar esos mismo criterios en la interioridad del sujeto, pero se enfrenta ante la situación de que la intensidad es valorada de manera subjetiva: cuando varios individuos presencian una experiencia común, a cada uno le puede parecer más o menos intensa debido a que cada individuo siente de manera particular. Una dificultad para determinar la intensidad en los estados psíquicos es la subjetividad, porque los estados están atravesados por la personalidad del yo: “[N]unca nos pronunciamos con tanto atrevimiento sobre la intensidad de un estado psíquico como cuando el aspecto subjetivo del fenómeno es el único que nos afecta, o cuando la causa exterior a que lo vinculamos admite difícilmente medida”.<sup>41</sup> Determinar la intensidad de un estado psíquico no es posible cuando su experiencia es de carácter subjetivo, porque de manera inmediata, la intensidad del estado no se presenta como una cantidad ni como una experiencia objetiva, pero cuando es atravesado por el intelecto es como se puede medir y limitar al estado psíquico en un concepto general. Por lo tanto, para que la inteligencia pueda determinar la intensidad en la interioridad del yo, debe generalizar las percepciones subjetivas o, propiamente, volverlas percepciones sólidas u objetivas.

## 2. 1. 2 La intensidad en los estados de conciencia

---

<sup>41</sup> *Idem.*

Los estados psíquicos no son extensos<sup>42</sup> porque se encuentran atravesados por la duración constitutiva del yo, por lo tanto, la intensidad en los estados psíquicos corresponde a la personalidad dinámica del yo. Dice Bergson: “Vamos a ver, en efecto, que aquí se reduce ésta [la intensidad] a una cierta cualidad o matiz de que se colorea una masa más o menos considerable de estados psíquicos, o, si se prefiere, al mayor o menor número de estado simples que penetran en la emoción fundamental”.<sup>43</sup> Bergson señala, que los estados psíquicos tienen cualidad, y que ésta se presenta como un tinte que colorea varios estados simples cuando atraviesan una emoción fundamental, por ejemplo: un deseo que aparece en la vida interior, como la de tocar un instrumento musical, cuando pasa el tiempo, se convierte en una pasión por tocar, porque el deseo se ve atravesado por varios estados originados por experiencias subjetivas que vuelven el deseo de tocar, en una experiencia totalizante de todos los momentos en la vida que acompañaron el deseo de tocar un instrumento. La intensidad es todos los momentos pasados que fueron recorridos para llegar al momento presente, que son traídos nuevamente por la intuición de la re-flexión de la conciencia y por lo tanto, intensifican el momento presente.

El trabajo de la inteligencia es analizar, pero para poder llevar sus análisis en los estados de conciencia, estos deben estar privados de su cualidad como si se tratasen de cascarones vacíos, porque la inteligencia trabaja con distinciones tajantes, con unidades ajenas unas de otras y no con unidades cambiantes, por ejemplo: cuando se presenta el dolor en una parte del cuerpo y va aumentando de intensidad, la inteligencia pone su atención en lo que rodea al dolor como los músculos o demás órganos, dando la impresión de que la intensidad puede ser cuantitativa porque aparentemente se extiende sobre el cuerpo. Dice Bergson: “Y así como la veremos concentrar en un punto dado del organismo, para hacer en él un esfuerzo de intensidad creciente, las contracciones musculares más y más numerosas que se efectúan en la superficie del cuerpo, así también hará cristalizar aparte, en la forma de un deseo que crece, las progresivas modificaciones sobrevenidas en la masa confusa de los hechos psíquicos que coexisten. Pero esto es un cambio de cualidad más que de magnitud”.<sup>44</sup> La inteligencia se enfrenta al cambio progresivo de los estados: el que un

---

<sup>42</sup> Las extensiones pueden ser divididas y analizadas de manera individual, y corresponden a una experiencia objetiva y no subjetiva.

<sup>43</sup> *Idem.*

<sup>44</sup> *Idem.*

sentimiento simple ocupe un lugar en la emoción fundamental produce modificaciones en el conglomerado de estados psíquicos, los va matizando de manera gradual y no repentina, porque el cambio no es tajante, sino que es de carácter cualitativo, lo que resulta confuso al intelecto. Por eso, el intelecto congela el cambio en los estados, y la intensidad se dictamina de acuerdo al número de estados que participen en la emoción fundamental: entonces se dice que el cambio tiene un carácter cuantitativo.

Para hacer más clara la idea de la intensidad en los estados psíquicos, Bergson señala, que las emanaciones matizadas que participan de la emoción fundamental, son referencia para considerar la magnitud de la intensidad, por ejemplo: lo que hace que un sentimiento sea más o menos intenso son los futuros posibles que son las diferentes situaciones en las que se puede cumplir con la satisfacción de un deseo, o del sentimiento en cuestión. Las sucesiones que emanan de la emoción fundamental mantienen su recuerdo y dan pie a nuevas sucesiones, por lo que la intensidad se considera como el alcance de un estado simple sobre las sucesiones que origina. Tal es el caso del sentimiento de esperanza, porque, cuando atraviesa la emoción fundamental, matiza los porvenires y se vuelven “alegres”, haciendo de la esperanza un sentimiento intenso, por el porvenir que no se presenta como un único porvenir, sino como una multitud de porvenires:

Lo que hace de la esperanza un placer tan intenso es que el porvenir, de que disponemos a nuestro gusto, se nos aparece al mismo tiempo bajo una multitud de formas igualmente sonrientes, igualmente posibles. Incluso si la más deseada de entre ellas se realiza, habrá que hacer el sacrificio de las demás y habremos perdido mucho. La idea de porvenir, preñado de una infinidad de posibles, es, pues, más fecunda que el porvenir mismo, y por eso se halla más encanto en la esperanza que en la posesión, en el sueño que en la realidad.<sup>45</sup>

El porvenir se asoma como una multitud de formas posibles que mantienen un aspecto alegre cuando es matizado por la esperanza. El porvenir por sí mismo es estéril para la concepción de una infinidad de posibles: la idea del porvenir, matizado por la esperanza, se vuelve más fecunda, porque da pie a la proliferación de los posibles futuros en los que se puede satisfacer un deseo. Esto permite que la esperanza otorgue un placer más intenso al sujeto, el porvenir no encuentra limitaciones, dando la impresión de que se vuelve infinito.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 20.

Otro ejemplo de intensidad en un sentimiento<sup>46</sup>, es el de la tristeza: primero se presenta como una orientación hacia el pasado y no hacia el futuro como la esperanza, porque sólo se tiene la mira en el suceso que acompañó al sentimiento de tristeza, como la pérdida de un ser querido y del tiempo que se convivió con él; después, cambia a un empobrecimiento de los recuerdos y las ideas, porque su proliferación se reduce por el estancamiento del recuerdo doloroso, debido a que no se quiere tener muchas ideas de un futuro sin el ser querido; y finalmente se llega a la idea de que todo lo que se realice es inútil, que no tiene sentido seguir actuando cuando no está “el ser que se quiere”. Estos cambios son de carácter cualitativo porque la intensidad en la tristeza no se determina por el número de recuerdos e ideas matizadas, ni por el porvenir limitado, sino que se describe por el cambio que va progresando en la vida psíquica del sujeto.

### 2. 1. 3 La sensación y la intensidad del esfuerzo muscular

Para el intelecto, la sensación de la intensidad se presenta generalmente como una magnitud por un motivo: el trabajo realizado por el organismo es el que puede ser medido a causa del esfuerzo muscular, porque el intelecto toma en cuenta el número de músculos que

---

<sup>46</sup> Bergson aclara la idea de que una emoción fundamental es atravesada por un sentimiento simple, y por lo tanto hay un cambio en la cualidad de los estados. Sobre esta argumentación que realiza Bergson, *Cfr.* Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 37, quien afirma que es por la exposición de la multiplicidad en los estados psíquicos, que se puede entender el cambio en el movimiento interno del sujeto, con su duración constitutiva, debido a que la multiplicidad de los estados y la duración mantienen una relación íntima: “La reaparición del problema [de la duración] se encuentra en la noción de multiplicidad psíquica; un estado psicológico intenso es aquel que aglutina en una suerte de multiplicidad una multiplicidad de sensaciones representativas y afectivas [...]. En efecto, para mostrar que la duración es puramente cualitativa, se debe demostrar que no es medible; ahora bien, toda medida es espacialización; se debe demostrar que el número, presupone necesariamente la medida, y es de origen espacial. La teoría del número viene a mostrar la identidad de la multiplicidad numérica y medible (cuantitativa) con el orden del espacio. Porque si todo número, o toda cantidad medible, es espacial, lo que no es cuantificable, a saber, la cualidad, será necesariamente del orden de la duración. El supuesto del razonamiento bergsoniano es que todo lo que no es cuantitativo es cualitativo, y viceversa. Supuesto que no es difícil de asumir.” Para tener más claro la idea de la multiplicidad presente en la duración, se debe prestar atención a los estados psicológicos, porque ellos presentan una multiplicidad que no requiere de números para ser medida, una multiplicidad que no requiere ser numerada. Se asume que hay una multiplicidad espacializada, que su identidad se encuentra ligada con la teoría del número; pero al asumir esa multiplicidad, se entiende que hay una multiplicidad la cual no es medible, que no corresponde al orden del espacio, y por lo cual su identidad no se liga con la teoría del número, sino con la cualidad. La multiplicidad espacial corresponde a los números, a lo que puede ser medido, por tanto, es una multiplicidad cuantitativa; en cambio, la multiplicidad que no corresponde a los números, debe corresponder a la duración, ya que esta no es cuantificable, y por tanto, responde a una sucesión de estados que se compenetran, donde su diferencia no es de carácter numérico, sino de carácter cualitativo.

intervinieron en el trabajo realizado. El esfuerzo que realiza el músculo en el organismo es determinante al momento de decidir qué tanta intensidad hay, y esta asociación que hace el intelecto del esfuerzo con el organismo, encuentra su justificación al suponer que en la intensidad se encuentra un elemento extensivo. Bergson hace patente en esta idea, que en la intensidad se encuentra un elemento extensivo, a partir de la comparación de la fuerza psíquica con los vientos encerrados en el antro de Eolo, “Señor de los vientos”, el cual los dominaba de manera absoluta, liberándolos o aprisionándolos a su antojo. La fuerza psíquica (los vientos) se encuentra contenida en algún lugar muy profundo de la conciencia (el antro), y la voluntad (Eolo) es la que decide qué tanto y en qué momento liberarla. La relación de la fuerza psíquica con la fuerza muscular se encuentra en la idea de que la fuerza muscular preexiste en la conciencia como fuerza psíquica, por lo tanto, como la fuerza muscular se puede extender sobre el espacio y sus efectos se muestran extensivos, la inteligencia no encuentra dificultad en suponer que antes de extenderse, se encontraba contenida en algún lugar del interior del sujeto lista para ser liberada. Dice Bergson:

Nos parece que la fuerza psíquica, prisionera en el alma como los vientos en el antro de Eolo, espera allí tan sólo una ocasión para lanzarse afuera; la voluntad vigilaría a esta fuerza y, de cuando en cuando, le abriría una salida, proporcionando la evacuación al efecto deseado. Incluso, si bien se reflexiona, se verá que esta concepción tan grosera del esfuerzo entra en amplia medida en nuestra creencia en magnitudes intensivas. Como la fuerza muscular que se despliega en el espacio y se manifiesta en fenómenos mensurables nos hace el efecto de haber preexistido a sus manifestaciones, pero en un menor volumen y, por así decirlo, en estado comprimido, no dudamos en reducir ese espacio cada vez más, y finalmente creemos comprender que un estado puramente psíquico, no ocupando ya espacio, tiene sin embargo una magnitud.<sup>47</sup>

El esfuerzo muscular se hace presente en forma de cantidad debido a que sus efectos se despliegan sobre el cuerpo, y por lo tanto se puede medir. El esfuerzo, dice Bergson, como los vientos que controla Eolo, se encuentra contenido en una prisión y la voluntad, lo libera de acuerdo al efecto que se va a originar: esto hace que el esfuerzo sea considerado como una magnitud. Por tal motivo, se liga la fuerza muscular con la fuerza psíquica, porque el esfuerzo es el que los vincula y por este vínculo es que se asume que la fuerza que realiza el cuerpo, se encuentra contenida en alguna parte muy profunda del mismo, y la cualidad

---

<sup>47</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 27.

extensiva de esta fuerza, pasa a ser cualidad de la fuerza psíquica: así es como las propiedades extensivas se asumen en la vida psíquica del yo, como propiedades inherentes.

#### 2. 1. 4 El elemento extensivo de la causa y la reformación del efecto intensivo

Bergson afirma, que al efecto intensivo se le asocia con el elemento extensivo de la causa, por lo tanto, la apreciación de los efectos intensivos se encuentran mediados por la cantidad, y de manera involuntaria se liga esa cantidad con la cualidad de los efectos. La intensidad que es la cualidad de los estados psíquicos, se vuelve una magnitud, más que nada, por la forma rutinaria de operar de la inteligencia, en la que le resulta muy común apreciar esta relación en la vida diaria, por ejemplo: al recibir una lesión en el organismo, como el pinchazo de un alfiler, se puede decir si fue de mayor o menor intensidad dependiendo del daño que se recibe. Sin embargo, dice Bergson, si se reflexiona acerca de esta situación, se notará que el alfiler al ir penetrando sobre la piel, la sensación del dolor que va en aumento, no tiene que ver con los daños que se podrían apreciar en un primer momento: en este caso, el brote de sangre en la herida. La sensación de la intensidad del dolor cambia de manera cualitativa y no de manera cuantitativa, porque al inicio cuando está entrando el alfiler, se siente un ligero pellizco porque el dolor se concentra en el punto donde entra, después el dolor se va propagando por la zona periférica, cambiando su cualidad:

Asociamos entonces a una cierta cualidad del efecto la idea de una cierta cantidad de la causa; y finalmente, como ocurre con toda percepción adquirida, ponemos la idea en la sensación, la cantidad de la causa en la cualidad del efecto. En ese preciso momento, la intensidad, que no era mas que un cierto matiz o cualidad de la sensación, se convierte en una magnitud. Nos daremos cuenta fácilmente de este proceso si disponemos de un alfiler, por ejemplo, en la mano derecha, y nos pinchamos con él cada vez más profundamente la mano izquierda. Se sentirá primero como un cosquilleo, luego un contacto al que sucede un pinchazo, en seguida un dolor localizado en un punto, y por último una irradiación de este dolor en la zona circundante. Y cuanto más reflexionemos, más nos daremos cuenta que lo que ahí se produce son unas veces sensaciones cualitativamente distintas, otras veces variedades de una misma especie.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 40.

Se asume que la intensidad del efecto es proporcional a la cantidad de la causa: que un efecto tiene un grado mayor o menor de intensidad según la magnitud de la causa. Esto trae como consecuencia que la intensidad sea considerada para ser medida como una cantidad; incluso se puede alegar que el efecto depende de la causa, porque a mayor profundidad de la aguja, mayor es el dolor, y el dolor es cuantificable en tanto se va extendiendo por el organismo. Sin embargo, Bergson expone que el alfiler cuando entra, se acompaña del dolor que va cambiando: la sensación del dolor empieza como un ligero pinchazo, después cambia a un malestar agudo en esa parte, para finalizar con un dolor en toda la zona que rodea esa parte. La sensación no es de la extensión del malestar en el cuerpo, sino del propio malestar que cambia de cualidad. La intensidad del dolor no refiere al número de puntos periféricos que se van involucrando al lugar donde se clava el alfiler, sino a su progreso cualitativo<sup>49</sup>.

La idea de intensidad en los estados psíquicos se presenta al intelecto como una “percepción adquirida”, que equivale a decir que la cualidad del efecto es evaluada de acuerdo a la magnitud de la causa: este aspecto de la intensidad es muy frecuente en los fenómenos exteriores, porque para el intelecto, en la realidad exterior todo puede ser una extensión, y por tanto, puede ser una magnitud. En cambio, la idea de intensidad también se presenta con el aspecto de una multiplicidad de estados que emanan de la emoción fundamental, y la intensidad corresponde a la fecundación de porvenires por parte de la emoción fundamental, pero como esta multiplicidad no corresponde a la extensión, su percepción resulta confusa para el intelecto que no puede aprehender el devenir de los estados que no se asoman como extensiones. Bergson dice:

Para resumir lo que precede, diremos que la noción de intensidad se presenta bajo un doble aspecto, según se estudien los estados de conciencia representativos de una causa exterior a los que se bastan a sí mismos. En el primer caso, la percepción de la intensidad consiste en una cierta evaluación de la magnitud de la causa por una cierta cualidad del efecto: es, como dirían los escoceses, una percepción adquirida. En

---

<sup>49</sup> Cuando la intensidad del dolor se refleja en el organismo, adquiere la cualidad de ser extensiva, otorgada por el intelecto. Cfr. Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, p. 203: “La crítica de la noción de intensidad en *El ensayo sobre los datos inmediatos* es ya sobre este punto esclarecedora. El sentido común mecanicista pretende que un dolor que se intensifica va realmente de menos a más y de poco a mucho; este se inflaría, por así decir, o se contraería en el espacio. El análisis psicológico demuestra, al contrario, que nuestras sensaciones no se transforman en cantidad, sino en cualidad: nuestras sensaciones se modulan sin cambiar de magnitud.” Sin embargo, por medio de una reflexión intuitiva, la sensación de la intensidad del dolor, cambia de manera cualitativa, no se calcula por medio de una suma de malestares en el organismo. como menciona Jankélevitch, la sensación se modula, pero no se vuelve extensiva.

el segundo, llamamos intensidad a la multiplicidad más o menos considerable de hechos psíquicos simples que adivinamos en el seno del estado fundamental: no es ya una percepción adquirida, sino una percepción confusa.<sup>50</sup>

Si se estudian los estados de conciencia que provienen de una causa exterior, la intensidad se percibe de acuerdo a la magnitud de la causa; dependiendo de las características que presenta la causa, se dirá si la intensidad del efecto es de mayor o menor magnitud. En cambio, a los estados de conciencia que se bastan a sí mismos, que no requieren de una causa exterior o no es del todo clara, la intensidad refiere a la multiplicidad de hechos psíquicos que se derivan del estado fundamental: en este caso la percepción de la intensidad es confusa, porque no se pueden cuantificar. Con esto, se apunta a que hay dos multiplicidades: una que responde a la idea de magnitud extensiva, que puede ser cuantificable; y otra multiplicidad cualitativa que deriva de la profundidad de la conciencia<sup>51</sup> y no puede ser medida.

## 2. 2 El espacio como principio de la cantidad y de la formación de elementos homogéneos

### 2. 2. 1 Multiplicidad cuantitativa

Para la inteligencia, la multiplicidad se entiende como si se hablara de un conjunto de elementos, porque para la inteligencia todo se puede dividir en partes, y estas partes se pueden contar y sumar. Bergson usa el ejemplo de un rebaño para entender cómo se da la

---

<sup>50</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 58.

<sup>51</sup> La multiplicidad de la realidad, se presenta al sujeto, o como una yuxtaposición de momentos instantáneos, los cuales son susceptibles de medida; o como una interpenetración de estados, cuya diferencia es el grado de intensidad que tiene cada uno, y no obstante, no entra en ningún sistema de magnitudes. *Cfr.* Marie Carriou, *Bergson y el hecho místico*, p. 74: “Es que lo real se nos presenta efectivamente bajo un doble aspecto: sea bajo la forma de una yuxtaposición de hechos que se pueden repetir y medir (espacio-tiempo), sea bajo la forma de una interpretación de estados sin cesar renacientes en los cuales la novedad y el movimiento reducen a nada la posibilidad misma de la medida (extensión-duración). Ciencia y metafísica corresponden a esas dos caras de la realidad de las que se pueden pensar que corresponden a las dos direcciones de la conciencia, una que se expande hacia fuera, una que profundiza hacia adentro, si se puede decir así, ex -tensión, in -tensión”. La extensión pertenece al ámbito del espacio y el tiempo, que es donde se desarrolla la ciencia, porque permite la reproducción de los fenómenos y permite formular una ley universal que gobierna a la realidad. La intensidad pertenece al ámbito del movimiento y la duración, que es objeto de la metafísica y de la filosofía intuitiva, es donde se busca simpatizar con el movimiento creativo de la realidad.

multiplicidad cuantitativa a través de la acción de contar: suponiendo a los corderos de un rebaño que se diferencian al menos por el espacio que ocupan, puede suceder que, o se yuxtaponen todos en el espacio o se repite la imagen del cordero hasta alcanzar el número deseado. En ambos casos, se encuentra de manera implícita el espacio, porque no es posible, tanto yuxtaponer y diferenciar los corderos de un rebaño, como darle movimiento a una serie numérica, si no hubiera espacio:

Supongamos a todos los corderos de un rebaño idénticos entre sí; difieren al menos por el lugar que ocupan en el espacio; si no, no formarían un rebaño. Mas dejemos de lado a los cincuenta corderos mismos, para no retener más que la idea de ellos. O los comprendemos a todos en la misma imagen, y entonces es necesario que los yuxtaponamos en un espacio ideal; o repetimos cincuenta veces seguidas la imagen de uno solo de ellos, y entonces parece que la serie tiene lugar, más que en el espacio, en la duración.<sup>52</sup>

Bergson señala, que lo que es la base de las operaciones de la inteligencia es la categoría del espacio. Como lo menciona en el ejemplo, no se formaría un rebaño si no hubiera una diferencia entre los elementos que lo constituyen, y la diferencia que resulta más obvia es el espacio que ocupan. No es extraño que para la inteligencia, la multiplicidad es sinónimo de elementos diferenciados por el espacio, que Bergson describe, como elementos homogéneos.

Cuando se cuenta también se asume el espacio, porque para dar esa impresión de que se “avanza” en los elementos que componen la multiplicidad, se debe tener la impresión de que un elemento se deja atrás cuando se cuenta el que sigue, es decir, se cambia de una posición a otra. Bergson dice: “Para que el número de ellos vaya creciendo a medida que avanzo, es preciso que yo retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las nuevas unidades de las que evoco la idea; ahora bien, es en el espacio en el que una semejante yuxtaposición se opera, y no en la duración pura”.<sup>53</sup> La yuxtaposición de unidades de una multiplicidad sólo se da en el espacio, y aunque se vaya repitiendo el mismo objeto, el número va en aumento porque las unidades que se han contado se van yuxtaponiendo en el espacio.

---

<sup>52</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 62.

<sup>53</sup> *Idem.*

La categoría del espacio es necesaria para el número, porque es en él donde se retienen y acumulan las unidades al contar<sup>54</sup>. Sin embargo, Bergson marca una diferencia entre adición y sucesión. La sucesión es un acto simple, es el movimiento que se realiza de “pasar” de una unidad a otra; es simple, porque a diferencia de la adición, es tan sólo un movimiento que no tiene un fin acumulativo. En cambio, en la adición —una serie numérica que avanza—, las unidades se van sumando, en el sentido de que se van acumulando para dar con el número; es un movimiento complejo, porque requiere de una labor intelectual para tener la atención tanto en las unidades que se han contado como en las que se van contando:

Es, ciertamente, posible percibir en el tiempo, y sólo en el tiempo, una sucesión pura y simple, pero no una adición, es decir, una sucesión que termine en una suma. Pues si una suma se obtiene por la consideración sucesiva de diferentes sumandos, es necesario además que cada uno de esos sumandos permanezca cuando se pase al siguiente y espere, por así decirlo, que se le sume a los otros: ¿cómo habría de esperar si no fuese más que un instante de la duración? Y ¿dónde esperaría si no lo localizamos en el espacio?<sup>55</sup>

Una adición no es lo mismo que una sucesión, porque en la adición lo que se va sumando se mantiene presente en el siguiente sumando, además, hay una espera por los próximos sumandos que se van a adicionar. En una sucesión, en cambio, no hay manera de que un sumando se quede esperando porque es un instante en el tiempo, y tampoco puede esperar por los próximos sumandos porque no hay un espacio donde colocarlos: la sucesión es el movimiento puro.

---

<sup>54</sup> Bergson señala que la idea de número corresponde al espacio, porque es necesario suponer momentos en el espacio para contar, además de que en el espacio se pueden yuxtaponer. *Cfr.* Manuel García Morente, *op. cit.*, p. 79, quien señala que las unidades se encuentran contenidas en un número, no se suceden en el tiempo de manera fluida, sino que están a la espera de la próxima unidad para que se yuxtaponga con ella. Esto da a entender que con la idea de número, se extiende el presente, y la extensión es espacio: “La idea de número no se constituye en realidad sobre el tiempo, sino más bien sobre el espacio. Esto es visible claramente si consideramos lo que es un número. Un número es la síntesis de una multitud de unidades. Pero cada una de estas unidades no desfila pura simplemente en el tiempo, sino que se detiene, por decirlo así, en espera de que las siguientes unidades vengan a yuxtaponerse a ella. Esa detención implica una especie de extensión del presente que se amplifica hasta abarcar de una vez por todas las unidades contenidas en el número constituido. Esa simultaneidad de las unidades, esa extensión del presente, eso es ya espacio”. La simultaneidad de unidades implica una extensión del presente al número por alcanzar, y por lo tanto, esto implica espacio. No hay cantidad sin espacio, no se puede contar sin el espacio. Aunque el número es una síntesis de otras unidades, y puede ser abstraído para indicar la cantidad correspondiente, todavía requiere del espacio para llegar a él: para que la cuenta llegue al número, se deben acomodar las unidades en el espacio para que se inicie la serie.

<sup>55</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 63.

## 2. 3 Multiplicidad cualitativa

### 2. 3. 1 La sucesión de momentos heterogéneos

El número supone, o que se ha realizado una cuenta de las unidades para llegar a él, o que el número ya está dado como una síntesis de las unidades<sup>56</sup>. Contar sólo es posible al tener como objetivo la cantidad de las cosas yuxtapuestas en el espacio. Bergson cuestiona, si esta operación de contar se puede aplicar cuando se traslada a los estados de la conciencia; si los estados son unidades homogéneas, cómo se les representa en el espacio, y si ellos son una multiplicidad, cuál es su unidad.

Al hablar de multiplicidad se sobreentiende que hay objetos homogéneos que son fáciles de distinguir en el espacio, y por tanto, se pueden contar. El problema es cuando se pretende fraccionar y contar lo que no es divisible. Se debe pensar en una multiplicidad que no implique una síntesis, o que no este basada en la categoría del espacio, por ejemplo: con los sonidos de la campana se pueden exponer los dos tipos de multiplicidad, porque se pueden contar las campanadas, como elementos cuantitativos, y obtener el número de campanadas; pero, también se retiene de las campanadas algo que permite que al organizarlas, otorguen una melodía, de alguna manera se mantiene cierta cualidad de los elementos; entonces se habla de dos multiplicidades, una que proviene de la segmentación y otra que se contiene en una unidad dinámica. Dice Bergson:

Ciertamente, los sonidos de la campana me llegan sucesivamente, pero de dos cosas, una. O retengo cada una de estas sensaciones sucesivas para organizarlas con las otras y formar un grupo que me recuerda un aire o un ritmo conocido: entonces no cuento los sonidos, me limito a recoger la impresión, por decirlo así, cualitativa [...] bien me propongo explícitamente contarlos, y será preciso entonces que los disocie, y que esta disociación se opere en algún medio

---

<sup>56</sup> El número se vuelve una unidad que es la síntesis de una serie de unidades, representando una cantidad, que a su vez, también se vuelve una unidad para ser parte de una serie. *Cfr.* Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 29: “La teoría del número, o de la multiplicidad, como descripción, es fundamental: [...] Todo número es la síntesis de una multiplicidad, cerrando sobre sí sendas unidades. Para asirlas, debemos por una parte despojarlas de sus cualidades propias y reducirlas a simples momentos y por otra parte, no confundirlas. Sin el espacio en el cual yuxtaponemos las unidades determinadas como simples diferencias sin diferencia, no podemos efectuar las operaciones elementales”. En el espacio, siguiendo a Philolenko, es donde se realizan las operaciones. También, al colocar las unidades en el espacio, ellas pierden su cualidad y se vuelven simples momentos, el espacio elimina la cualidad de las cosas, y las reduce a simples puntos para contar.

homogéneo en el que los sonidos, despojados de sus cualidades, vaciados de alguna manera, dejen huellas idénticas de su paso.<sup>57</sup>

En ambos casos, al organizar las campanadas se presenta una multiplicidad, pero dependiendo de la operación que se realice, se asoman multiplicidades de diferentes características: si se cuentan los sonidos de las campanas, si sólo se busca el número, entonces la cualidad, el tono que produce la campana se hace de lado, nada más queda el “casarón”, y con él se forma la multiplicidad de los sonidos de la campana con la característica de ser cuantitativa y homogénea. Pero si se retiene la impresión cualitativa que dejan los sonidos de la campana es posible formar una melodía o en todo caso, se aprecia una unidad desde su multiplicidad: los sonidos de la campana, en este caso, forman una multiplicidad cualitativa.

Las notas en la melodía, en el ejemplo de Bergson, son para demostrar que puede haber una sucesión de unidades sin necesidad de que unas sean completamente exteriores de las otras. La huella que dejan es lo que da la impresión de que difieren entre sí, pero aún se llegan a compenetrar de manera cualitativa: todas las notas forman una multiplicidad heterogénea. La duración es similar a esa sucesión de las notas: una unidad con una multiplicidad cambiante es una sucesión que no es atravesada por la categoría del espacio:

Se puede pues concebir la sucesión sin la distinción, y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, cada uno de los cuales, representativo del todo, no se distingue y aísla de él más que por un pensamiento capaz de abstraer. Tal es sin duda alguna la representación que se haría de la duración un ser a la vez idéntico y cambiante, que no tuviese ninguna idea del espacio.<sup>58</sup>

La concepción de una sucesión que no es cuantitativa sólo es posible de concebir a través de la intuición, porque puede apreciar la compenetración de los elementos —como una unidad—, y el devenir de los elementos en una organización íntima —como una multiplicidad. La duración es unidad múltiple: no tiene la distinción de sus elementos que otorga el espacio.

---

<sup>57</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 68.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 77.

## 2. 4 El equivalente intelectual del movimiento: la simultaneidad en el espacio

### 2. 4. 1 Posición simultánea del objeto en el espacio

La ilusión que tiene la inteligencia es que puede apreciar el movimiento en el espacio, por ejemplo: al seguir el movimiento del péndulo de un reloj, la inteligencia tiene la idea de que percibe el movimiento continuo del péndulo, pero en realidad lo que hace es contar los momentos por donde pasa el péndulo en el espacio. El movimiento se presenta a la inteligencia como simultaneidades, pero el movimiento real es cuando el pasado sobrevive en el presente; y sólo se aprehende por medio de la intuición de la propia duración. La sensación de que hay sucesión en el espacio, que las posiciones pasadas del péndulo no dejan su huella en las posiciones presentes, es por proyectar la propia sucesión interior en la categoría del espacio. Dice Bergson:

Cuando yo sigo con los ojos, sobre la esfera del reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido la duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, que es muy diferente. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una posición única de la aguja y del péndulo, porque de las posiciones pasadas ya nada queda. Dentro de mí se realiza un proceso de organización o de penetración mutua de los hechos de conciencia, que constituye la duración verdadera. Es porque yo duro de esta manera por lo que me represento lo que llamo las oscilaciones pasadas del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación actual.<sup>59</sup>

En el espacio la inteligencia cuenta simultaneidades, pero si se le ha otorgado la sensación de movimiento a los momentos simultáneos es por la intuición del movimiento de la propia duración en el espacio; porque es ahí donde hay una compenetración en los estados de conciencia. En el espacio, sólo hay una única posición: la del momento presente. Las posiciones que anteceden, no dejan huella, ni se mantienen en el espacio: el movimiento en el espacio se reconstruye porque se mantiene el recuerdo de la oscilación pasada y se yuxtapone con la oscilación presente. Como lo explica Bergson en el ejemplo, la aguja del reloj no va midiendo la duración del movimiento del péndulo sino la suma de formas inmóviles.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 81.

Bergson señala, con el ejemplo del péndulo dos cosas: una sucesión sin exterioridad, y una exterioridad sin sucesión. La primera refiere al movimiento en la duración; la segunda a la reconstrucción del movimiento en el espacio. La forma habitual de operar de la inteligencia es la de realizar la distinción de los momentos en la realidad interna del yo, como las oscilaciones del péndulo, supone que el movimiento real se puede descomponer en momentos homogéneos, por consiguiente, se deduce que hay dos aspectos de la realidad que se le presentan al intelecto: uno, donde se presenta un espacio sin duración, donde reina la simultaneidad; y otro, donde está la duración real, donde no se encuentra la categoría del espacio y se hace presente una sucesión inmediata de elementos heterogéneos. Cuando se juntan estos dos aspectos, se origina una representación simbólica de la duración que se proyecta en el espacio: es por esto, que la inteligencia asume que la duración interna se comporta como el movimiento en el espacio.

#### 2. 4. 2 La paradoja de Aquiles y la tortuga; o la diferencia entre espacio recorrido y movimiento real

La confusión de asumir el movimiento como homogéneo, es a causa, dice Bergson, de que no es clara la diferencia entre el movimiento real, del espacio el cual ha sido recorrido por el movimiento. Bergson indica, que esta confusión se puede explicar de manera clara a partir del sofisma de la escuela de Elea que presenta una paradoja que habla acerca del movimiento que puede ser dividido infinitamente. La paradoja es la siguiente: Aquiles, héroe griego apodado “el de los pies ligeros”, compite contra una tortuga en una carrera. Aquiles es diez veces más rápido que la tortuga, por lo que confiado de su velocidad, le otorga diez metros de ventaja a la tortuga. Empieza la carrera, y cuando Aquiles alcanza los diez metros, no rebasa la tortuga porque ella ha avanzado un metro. Aquiles alcanza el metro y la tortuga ahora se encuentra diez centímetros más lejos. Y cuando Aquiles recorre esa distancia, ahora la tortuga está un centímetro más lejos y así, sucesivamente, la tortuga siempre estará adelantada por un diez por ciento más de la distancia que recorra Aquiles, por lo tanto el héroe griego nunca la alcanzará. Esta paradoja, señala Bergson, tiene su fundamento en el espacio, por que sólo en él, la distancia entre dos puntos puede ser dividida infinitamente. El movimiento de los pasos de Aquiles, dice Bergson, son actos

simples, actos indivisibles, cargados de cualidad, por lo que puede rebasar a la tortuga: no puede ser franqueado por los intervalos extensivos. Los eléatas recomponen el movimiento de Aquiles, porque consideran que sus movimientos pertenecen al mismo género que el espacio homogéneo: vuelven los pasos de Aquiles como los pasos de la tortuga, y ambos no serían más que dos tortugas en el espacio, tomando posiciones simultáneas sin que una llegue a rebasar a la otra. Pero, dice Bergson, Aquiles sí rebasa a la tortuga, porque sus pasos responden a una magnitud cualitativa, y no cuantitativa, de modo que él no tardará en rebasarla. Los eléatas contemplaron sólo el espacio por medio del intelecto analítico; pero al movimiento cualitativo, lo mantuvieron al margen de esa paradoja:

De esta confusión entre el movimiento y el espacio recorrido por el móvil han nacido, a nuestro parecer, los sofismas de la escuela de Elea; pues el intervalo que separa a dos puntos es divisible infinitamente y, si el movimiento estuviera compuesto de partes como las del intervalo mismo, el intervalo no sería nunca franqueado. Pero la verdad es que cada uno de los pasos de Aquiles es un acto simple, indivisible, y que, tras un número dados de estos actos, Aquiles habría adelantado a la tortuga. La ilusión de los eléatas viene de que identifican esta serie de actos indivisibles y *sui generis* con el espacio homogéneo que subyace a ellos. Como este espacio puede ser dividido y recompuesto según una ley cualquiera, se creen autorizados a recomponer el movimiento total de Aquiles, ya no con pasos de Aquiles, sino con pasos de tortuga: a Aquiles persiguiendo a la tortuga le sustituyen en realidad por dos tortugas reguladas una por otra, dos tortugas que se condenan a dar el mismo género de pasos o de actos simultáneos de modo que no se alcancen jamás. ¿Por qué Aquiles adelanta a la tortuga? Porque cada uno de los pasos de Aquiles y cada uno de los pasos de la tortuga son indivisibles en tanto que movimientos, y magnitudes diferentes en tanto que espacio: de suerte que la suma no tardará en dar, para el espacio recorrido por Aquiles, una longitud superior a la suma del espacio recorrido por la tortuga y de la ventaja que tenía sobre él. Esto es lo que Zenón no tiene en cuenta en manera alguna cuando recompone el movimiento de Aquiles según la misma ley que el movimiento de la tortuga, olvidando que sólo el espacio se presta a un modo de descomposición y recomposición arbitrarios y confundiendo así espacio y movimiento.<sup>60</sup>

La paradoja de Zenón de Elea, es el claro ejemplo de cómo el espacio es tan sólo un plano donde se presentan momentos homogéneos de manera simultánea, es el reino de la inmovilidad y de la instantaneidad: así es el espacio sin el tiempo. Aquiles, es el movimiento, la sucesión; la tortuga sería la representación simbólica de ese movimiento en el espacio. Si el movimiento es una síntesis de posiciones fijas, cómo es posible que un

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 84.

móvil que parte de un punto A, alcance un punto B, si el intervalo entre ellos, al dividirse, se puede extender infinitamente; el móvil se encontraría atrapado en esa infinidad entre los puntos A y B. Como menciona Bergson, para que el móvil se quede atrapado en una celda infinita, debe tener las mismas características que los puntos A y B: debe ser una posición simultánea. En la paradoja se contemplan dos posiciones simultáneas: la posición inicial, y la posición final, o en otros términos, el espacio del momento presente, y el espacio que se ha recorrido. Bergson llama a este intervalo —entre el punto inicial y el punto final— la inmovilidad, porque sólo de lo inmóvil se puede realizar una división infinita. La paradoja no toma en cuenta el acto que se va realizando, los pasos simples e indivisibles de Aquiles, sino que sólo se concentra en el acto que se realizó, que son los pasos de la tortuga<sup>61</sup>. Bergson concluye, que Aquiles alcanza y rebasa a la tortuga, porque su movimiento es indivisible, los pasos fluyen de Aquiles, que no son una reconstrucción de posiciones.

## 2. 5 La categoría kantiana del tiempo y la negación de la libertad

### 2. 5. 1 El tiempo extensivo y el tiempo intensivo

Con la exposición de la paradoja de Aquiles y la tortuga, se hace patente que el movimiento en el espacio es una síntesis de momentos individuales, y que la representación del tiempo en el espacio es lo que permite asumir a la inteligencia que los momentos se sucedan. Este

---

<sup>61</sup> El movimiento en el espacio es el equivalente intelectual del tiempo. Con esta paradoja, Bergson indica que se asoman dos tipos de tiempo: homogéneo y heterogéneo. Del primero, se ha expuesto en la paradoja; del segundo, es el que corresponde a la sucesión en la duración. *Cfr.* M. García Morente, *op. cit.*, p. 84, quien dice se cae en el error de que el tiempo homogéneo es el tiempo de la duración, y por eso se ha afirmado que el yo es la síntesis de los estados de conciencia. Pero como Morente dice, la palabra “estado” señala la cualidad del estado: es un participio pasado. Así, la duración es un movimiento que se va haciendo y no una síntesis de estados, de productos terminados: “Los famosos argumentos de Zenón de Elea contra el movimiento descansan precisamente en esta confusión entre el movimiento mismo y el espacio recorrido. Como el espacio es infinitamente divisible, como además se piensa el movimiento tendido a lo largo del espacio, claro es que la divisibilidad infinita del espacio se aplicará también al movimiento. Pero la verdad es que el movimiento en sí mismo es algo irreductible al espacio, y, por tanto algo simple e indivisible, algo radicalmente dinámico, sin que se pueda cortar, so pena de detenerlo, es decir, de anularlo. Pensar el movimiento desde fuera, como pensar la duración desde fuera, es pensar la inmovilidad, es pensar el espacio. La conciencia mirada, pues, a través de la forma bastarda y extensa del tiempo en general, se deshace en seguida en trozos sólidos, exteriores unos a otros, en eso que llamamos estados de conciencia. La verdad es que la conciencia no tiene esos estados. Ya hasta la misma palabra nos avisa de la incorrección. Estado es un participio pasado. La conciencia, empero, prolonga el pasado en el presente; no es algo que ha sido, sino algo que está siendo, un flujo constante en donde no hay modo de distinguir trozos y partes exteriores, a no ser que, congelado el río, cese de correr y se quiebre el hielo en trozos separados.” (*Cfr.* M. García Morente, *op. cit.*, p. 84)

tiempo, es diferente al tiempo de la duración, porque el primero es una síntesis de posiciones anquilosadas, y por lo tanto, se asume como divisible; el segundo es el acto simple e indivisible que posibilita la sucesión de un estado a otro. El espacio resuelve el tiempo de los hechos psicológicos como una sucesión homogénea, ocasionando que los estados no se inter-penetren unos con otros, porque todos ellos se han vuelto elementos exteriores entre sí. Bergson indica, que Kant, consideró incapaz a la conciencia de percibir a los estados de conciencia que no sea de otra manera de como lo hace el intelecto, que es por medio del análisis a partir del espacio. Para Kant, dice Bergson, la realidad interior de la conciencia, se resuelve de la misma manera que la realidad exterior: como un espacio extensivo. Al asumir esta idea, el tiempo de la duración se vuelve como el tiempo en el espacio, dando paso a que los fenómenos psicológicos puedan ser reducidos a relaciones y leyes como los fenómenos físicos. Es por eso, que la libertad en Kant, dice Bergson, se extrajo del yo y se colocó al nivel del *nóumeno*; dejó de ser un momento en donde se expresa la personalidad del yo de manera intensiva, para volverse un ideal. Kant, volvió al yo que dura, un yo espacial, y a este yo, le resulta inaprensible la libertad:

[Kant] Juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distinguen unos de otros es necesariamente espacio y no duración. Por ello se vio llevado a creer que los mismos estados son susceptibles de reproducirse en las profundidades de la conciencia, como los mismos fenómenos físicos en el espacio [...] Desde ese momento la libertad se convertía en un hecho incomprensible. Y, sin embargo, por una confianza ilimitada, pero inconsciente, en esta percepción interna cuyo alcance se esforzaba en restringir, creía firmemente en la libertad. La elevó pues a la altura de los *nóúmenos*; y como había confundido la duración con el espacio, hizo de este yo real y libre, que es en efecto extraño al espacio, un yo igualmente extraño a la duración, inaccesible por consiguiente a nuestra facultad de conocer.<sup>62</sup>

Para Kant, en el mundo externo, el espacio es el principio para la homogenización de los fenómenos. Pero Kant, dice Bergson, postula que el espacio actúa de igual manera con los hechos psíquicos, y lo que logra, es que se priva de cualidad a la duración del yo, volviéndolo un fenómeno idéntico a sí mismo, capaz de ser reducido a una síntesis y a un esquema complejo. El yo, al ser atravesado por el espacio, se priva de su cualidad, y el alcance de su percepción se ve limitada a la extensión y la individualización que otorga el

---

<sup>62</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 161.

espacio; el yo se vuelve incapaz de aprehender el devenir de su propia duración. Con esta configuración del yo, por parte de Kant, la libertad se sitúa al mismo nivel que el *noúmeno*, niega la libertad y su relación con la duración del yo. Kant, coloca a la libertad más allá del yo, como un ideal que sólo puede ser intuitivo, aún cuando Kant niega<sup>63</sup> también el propio conocimiento intuitivo.

Siguiendo con la exposición de la paradoja de Zenón, la categoría del espacio kantiano es principio homogéneo para objetivar los elementos de una multiplicidad y adosar los momentos del movimiento. En el espacio no hay movimiento, el intelecto, para vincular las posiciones pasadas con las posiciones presentes en el espacio, otorga una representación de la “movilidad”. El movimiento real sólo se encuentra en la duración del yo, y la movilidad es una cualidad del tiempo. El problema, es que la categoría de tiempo kantiano no es el tiempo de la conciencia, sino que es la representación simbólica del tiempo. Con el tiempo tomado como medio homogéneo, es fácil asumir que la realidad, tanto interna como externa del yo, puede ser reducida a principios matemáticos: es por eso que puede hacerse ciencia de lo que la inteligencia considera “el mundo real”, cuando en realidad es el conocimiento de la representación del mundo o el mundo esquemático que forma el intelecto. Kant, dice Bergson, no hizo esta distinción entre el tiempo intensivo del tiempo extensivo; su distinción del espacio y del tiempo, es tan sólo una falsa distinción:

---

<sup>63</sup> Cfr. Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 38, quien señala que, para Kant, los estados psicológicos son representados por las categorías de tiempo y espacio, por lo que pueden manejarse como cualquier otro fenómeno que se da en el exterior, sin embargo, Kant supone al tiempo como principio homogenizador, como si el tiempo trabajara cuantitativamente, y por tanto, recompone al yo a partir de categorías homogenizantes: “Kant establece entre el tiempo y el espacio un paralelismo que aborda el tiempo homogéneo, pero que no es un verdadero paralelismo, porque el tiempo homogéneo es espacio [...] Kant carece de una crítica del tiempo [...] ¿Cómo Kant habría podido hacer esta experiencia [de la duración], sino en la apercepción del sentido íntimo? Ahora bien, le ha faltado el yo, o al menos no ha percibido más que el aspecto empírico, fenomenal, determinado, es decir, el aspecto más superficial. El resto, no lo ha juzgado accesible. Parece que Bergson reprocha a Kant carecer de un verdadero ‘sentido’ [interno]”. Para Bergson, según Madeleine, Kant vuelve al tiempo espacial, supone que las sucesiones forman el tiempo. De esta manera, al proyectar el tiempo espacial en los estados psicológicos, lo que hace es volver a cada uno de ellos en unidades homogéneas, y por tanto el yo queda privado de su duración: el yo queda relegado como un fenómeno espacial, y no como un fenómeno dinámico. Debido a esto, la libertad no entra en la concepción kantiana del tiempo y el espacio, pues los fenómenos que son temporizados y diferenciados por el espacio, obedecen a leyes: sólo el *noúmeno*, es el que se encuentra más allá de las categorías. Madeleine explica también: “En fin, si no ha sentido la duración, Kant tampoco ha sacado la lección y las consecuencias de su hipótesis. Estas habrían debido revelar su error [...] la libertad lanzada a los *nómenos*, el regreso de la cosa en sí que el criticismo parecía haber exorcizado (poco tiempo antes); toda la moral buscando y recusando a la vez el ‘orden completamente otro’, y la metafísica y el conocimiento puestos en duda por lo ‘práctico’ [...] Todo esto no lo ha aclarado Kant con base en el error inicial de su hipótesis.” Kant complicó la labor de la metafísica al poner a la libertad al nivel del *nómeno*.

El error de Kant consistió en tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haber advertido que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros, y que cuando reviste la forma de un todo homogéneo es que se expresa en el espacio. Así la distinción misma que él establece entre el espacio y el tiempo viene nuevamente, en el fondo, a confundir el tiempo con el espacio y la representación simbólica del yo con el yo mismo. Juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distingue unos de otros es necesariamente espacio y no duración.<sup>64</sup>

Kant, dice Bergson, inmoviliza al tiempo y lo resuelve como una síntesis de momentos yuxtapuestos. Si el tiempo se vuelve extensivo, por consecuencia, el yo se vuelve extensivo. Sin una distinción entre el tiempo extensivo y el tiempo intensivo, la conciencia tendría los mismos límites que la inteligencia: no sería capaz de intuir su propio devenir, y no apreciaría que sus estados siguen un progreso y llevan al yo a un momento de creación. No habría distinción entre conciencia e inteligencia, porque la representación simbólica del yo no tendría diferencia del yo puro; Kant le puso límites a la conciencia, porque no la distinguió de la inteligencia; a la conciencia la privó de su método esencial, que es la intuición<sup>65</sup>, y de su forma constitutiva: la duración

## 2. 5. 2 La esquematización del yo y su equivalente intelectual

El yo que se encuentra atravesado por el tiempo espacial, tiene una mayor inclinación por el pensamiento discursivo que por la intuición inmediata de la libertad. La formación de este

---

<sup>64</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 24.

<sup>65</sup> La crítica a las categorías kantianas del tiempo y el espacio, son parte del planteamiento de la libertad que concibe Bergson. Por una parte, toma como punto de partida, el aspecto negativo de la concepción kantiana de la "cosa en sí", donde Kant la concibe como el noúmeno que se mantiene al margen del yo y sus categorías. Por tanto, la concepción bergsoniana de la libertad, es una crítica y un rescate de la intuición. *Cfr.* Madeleine Barthélemy-Madaule, *op. cit.*, p. 127: "Así, dos críticas en una encaran la concepción kantiana de la libertad: por un lado, lo que Kant no ha visto (aspecto negativo, privativo); por otra, la teoría que Kant ha debido construir para llenar esta laguna y la inverosimilitud de esta construcción. La 'cosa en sí', parece arbitraria a Bergson, y la libertad le parece inexistente. Desde el punto de vista de una filosofía que tiene por cierto lo 'percibido', la 'cosa en sí', no puede ser más que arbitraria, puesto que su fundamento es una necesidad lógica. Una libertad que no se percibe es para Bergson como si no existiera, mientras que para Kant hay otras maneras de garantizar la realidad distintas a la de una aprehensión directa. No se pueden soñar dos lenguajes más opuestos el uno al otro, dos climas más compatibles: una filosofía caracterizada por el exilio ante el Ser y el formalismo, y la filosofía de la presencia y de la plenitud."

yo, se asemeja a las letras del alfabeto que se agregan y disgregan para formar palabras. El yo se vuelve un molde vacío que se llena con información que ha sido creada por el pensamiento discursivo; su forma de percibir deja de ser subjetiva, y pasa a ser objetiva, su personalidad es vetada, y todo el conocimiento que recibe de la experiencia, es mediato.

A pesar de que este yo está formado por estados impersonales, y se encuentra condicionado por percepciones establecidas, no está completamente despegado del yo profundo, porque por momentos llega a intuir el progreso de sus estados; los puede percibir como estados heterogéneos, incluso, sus percepciones todavía mantienen la coloración que les otorga su personalidad. Pero un yo que es duración, es un yo que no respondería de manera adecuada a las exigencias de una vida social, porque las reglas en las que se basa una sociedad, la mayor parte de ellas, se originan desde principios de carácter objetivo. Se crea un “orden” para la formación de una vida social, a la cual el yo debe ajustarse, debe volverse un yo que permita su formación a partir de conceptos exteriores. Bergson dice:

Es el mismo yo quien percibe estos estados distintos y quien, fijando enseguida más su atención, verá fundirse éstos estados entre sí como agujas de nieve al contacto prolongado con la mano. Y, a decir verdad, para facilidad del lenguaje, hay completo interés en no restablecer la confusión allí donde reina el orden, y en no turbar por ningún concepto este ingenioso arreglo de estados en cierto modo impersonales por el cual ha cesado de formar “un imperio en un imperio.” Una vida interior de momentos muy distintos, de estados netamente caracterizados, responderá mejor a las exigencias de la vida social.<sup>66</sup>

Un yo que responde a parámetros preestablecidos se encuentra distante de su personalidad, y por lo tanto, la percepción que se tenga de sí mismo estará condicionada por las exigencias sociales: este yo no se intuye, sino que se analiza a sí mismo. Es interesante notar que el sistema en el que se basa una sociedad para definir una “personalidad”, es a partir de estados impersonales; lo impersonal es sinónimo de vacío en los estados psíquicos del yo. La vida social es una vida basada en el reino de lo homogéneo, de lo idéntico a sí mismo: las experiencias se objetivan, porque resultan más útiles y manejables al momento de hablar de ellas con otros sujetos.

Cuando se menciona la finalidad práctica de la esquematización del yo, generalmente es con miras a una convivencia común entre los sujetos. La consecuencia de llevar una vida

---

<sup>66</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 100.

social que se basa en sistemas donde se homogeniza la realidad, es que los estados del yo se van adosando en tanto se van exteriorizando en la vida social, provocando que la representación simbólica del yo se pierda en redes infinitas y complejas de información que sólo pretenden reducir al yo, a un mero concepto, o a una síntesis de estados adosados; el yo pierde contacto con su duración, y la intuición es reemplazada por el análisis. Dice Bergson:

La tendencia en virtud de la cual nos figuramos claramente esta exterioridad de las cosas y esta homogeneidad de su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar. Pero a medida que se realizan más completamente las condiciones de la vida social, en la misma medida se acentúa también más la corriente que se lleva nuestros estados de conciencia de dentro afuera: poco a poco estos estados se transforman en objetos o en cosas; no se separan solamente unos de otros sino incluso de nosotros.

No los percibimos entonces más que en el medio homogéneo en el que hemos cuajado la imagen y a través de la palabra que les presta su trivial coloración. Así se forma un segundo yo que encubre el primero, un yo cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se separan unos de otros y se expresan fácilmente por palabras. Y que no se nos reproche aquí el desdoblamiento de la persona e introducir en ella bajo otra forma la multiplicidad numérica que habíamos excluido en primer lugar.<sup>67</sup>

Los estados de conciencia se homogenizan en el exterior para crear una máscara del yo que permite la convivencia en sociedad. El yo social hace presente su imagen en el espacio y es descrito por los conceptos que lo van cosificando, dándole una identidad que sea conocida y de fácil comprensión para otros yoes. Así es como se forma un yo que cubre al yo de la duración con elementos que se van yuxtaponiendo, formando una costra que le resulta complicada de atravesar al yo profundo.

El yo social es una reconstrucción del yo dinámico que se aleja de la intuición de la libertad, porque vive de acuerdo a los parámetros que le marcan las categorías kantianas del espacio y el tiempo. Dice Bergson, que al pasar de lo dinámico a lo estático se alcanzan dificultades insuperables, y estas dificultades se van multiplicando en tanto se intentan resolver: el problema y la solución parten de la inmovilidad. De esta manera, el planteamiento sobre el problema de la libertad al fundarse en la categoría del espacio homogéneo, tiene un fin práctico, porque al colocar la libertad como un ideal, puede servir

---

<sup>67</sup> *Idem.*

como fundamento para asentar una sociedad, en vez de concebir la libertad como un momento subjetivo creativo. La labor de la filosofía, es en todo momento, ver el movimiento vital que se desarrolla en el yo de manera intuitiva: “El deber de la filosofía consistiría pues, en intervenir aquí activamente, en examinar lo vivo sin segunda intención de utilización práctica, librándose de las demás formas y de los hábitos propiamente intelectuales. Su objeto es especular, es decir, ver; su actitud frente a lo vivo no podría ser la ciencia, que sólo apunta a la acción y que, no pudiendo obrar más que por medio de la materia inerte, considera el resto de la realidad bajo este único aspecto”.<sup>68</sup> La filosofía debe ser intuitiva, debe de ver al yo de manera inmediata, ver su fluencia y existencia en la duración, y de esta manera podrá dar un acercamiento más intuitivo de la libertad. El problema de la libertad como veremos en el próximo capítulo, debe ser planteado en términos del espacio puro, de la duración. En este capítulo se ha explicado que el intelecto cuando se ha inclinado por el pensamiento discursivo, reconstruye el tiempo, la duración y la intensidad. Pero, para dar con una concepción de la libertad que no sea discursivo, el intelecto debe invertir la forma en la que ha estado acostumbrado a actuar: en vez de representar, debe intuir la realidad.

---

<sup>68</sup> H. Bergson, *La evolución...*, p. 645.

## CAPÍTULO III:

### SOBRE EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

#### 3. 1 El acto libre

El tiempo se concibe como una secuencia causal y el yo como una síntesis de estados psicológicos cuando son proyectados en el espacio. Debido a esto, la libertad es considerada como una cuestión racional más que una cuestión intuitiva. Teorías que tienen como base el espacio para desarrollar el planteamiento del problema de la libertad, parten de una condición causal y terminan por negarla. La libertad es una cuestión intuitiva porque tiene relación con la duración del yo y con el tiempo dinámico e intensivo. Berlow, menciona que: “El yo profundo es cualidad pura, duración pura. [...] Bergson va a mostrar que también es pura libertad. [...] De la misma manera que había rechazado a los partidarios de la psicofísica, y después a los del asociacionismo, despide tanto a los mantenedores del determinismo que niegan la libertad como a los mantenedores del libre albedrío que la afirman, pero en una forma que él juzga inaceptable. Los unos y los otros son víctimas de la obsesión espacial [...]”.<sup>69</sup> Toda teoría planteada desde la categoría del espacio, termina por negar la libertad porque trata de explicarla como un acto causal. Para mostrar que la libertad y la duración están unidas, el yo debe realizar una intuición hacia su interior dinámico.

La intuición se hace presente como el impulso de todo sistema filosófico que tiene como propósito desarrollar una filosofía progresiva que vaya de acuerdo con la realidad móvil. A diferencia de la dialéctica, con la intuición se desarrollan conceptos dúctiles que respetan la singularidad del objeto. Con la sola dialéctica se crea un esquema en el cual se desarrollan conceptos que se vuelven cada vez más abstractos gracias a la síntesis de la tesis con su antítesis, desarrollando una filosofía que se va distanciando de la realidad dinámica. Bergson, en *La evolución creadora*, dice:

No hay sistema durable que no sea, al menos en alguna de sus partes, vivificado por la intuición. La dialéctica es necesaria para poner a prueba la intuición, necesaria también para que la intuición se refracte en conceptos y se propague a otros hombres pero no hace, con frecuencia,

---

<sup>69</sup> M. Berlow, *op. cit.*, p. 41.

más que desarrollar el resultado de esta intuición que la sobrepasa [...] El filósofo se ve obligado a abandonar la intuición una vez que ha recibido su impulso, fiándose entonces en sí mismo para continuar el movimiento y empujando ahora los conceptos unos detrás de otros. Pero bien pronto se da cuenta de que no hace pie y que le es necesario un nuevo contacto; deberá pues, deshacer la mayor parte de lo que había hecho.<sup>70</sup>

Todo sistema filosófico<sup>71</sup>, aún cuando vaya adquiriendo un carácter abstracto debido a la dialéctica, tiene como impulso la intuición. El filósofo al construir un esquema racional para describir su intuición, empieza a inclinarse por el pensamiento analítico, y el desarrollo de la filosofía se degrada en un movimiento mecánico porque se impulsa por medio de conceptos originados por la dialéctica: los conceptos se ponen a prueba en el esquema desarrollado por el intelecto; si son o no son adecuados, si contradicen o permiten que el esquema se expanda sobre más conceptos. El filósofo, dice Bergson, no debe perder de vista la intuición que le dio impulso a su pensamiento.

Esta labor intuitiva que propone Bergson para el planteamiento del problema de la libertad resulta desagradable al intelecto porque es contraria a su labor analítica. La dirección por la que opta el intelecto discursivo ante la realidad móvil es el de la determinación causal, por lo tanto, la labor del filósofo es la de optar por una dirección contraria, en la cual fluyen los momentos creativos donde no hay determinación causal, sino intensiva. Para un planteamiento creativo de la libertad, se debe de tomar una dirección

---

<sup>70</sup> H. Bergson, *La evolución...*, p. 239.

<sup>71</sup> Esta idea acerca de encontrar la intuición en los sistemas filosóficos, Bergson es preciso al señalar que ‘No hay sistema durable que no sea, al menos en alguna de sus partes, vivificado por la intuición’, dando a entender que cada sistema difiere de otro de acuerdo a qué tan alejada o oculta se encuentra la intuición. *Cfr.* M. García Morente, *op. cit.*, p. 59: “Esta intuición filosófica no es cosa nueva en absoluto. Ella está latente en todo sistema de filosofía que merezca este nombre. Lo que en todos los sistemas hay de permanente, de duradero y –yo diría- de bello, es lo que más cerca está de la fuente intuitiva original. Pero los brotes vivos de la fuente, el filósofo los ha vaciado en moldes duros y rígidos, en lo que llamamos el sistema; y la porción de realidad que ha podido ver y tocar directamente, ha sido bien pronto cubierta por la ropa hecha del intelecto [...] Los sistemas constructivos son el aplastamiento de la intuición filosófica bajo la balumba de conceptos pétreos. Hace falta derrumbar el edificio y lanzar las piedras a los cuatro vientos, para hallar ente las ruinas el hilillo fresco de la intuición. Por este fresco hilillo que se esconde en los cimientos de cada sistema, es por lo que valen muchos de entre ellos”. La intuición es latente en un sistema filosófico cuyos conceptos son dúctiles y son más cercanos al movimiento interior del yo: es un sistema que no pretende encasillar a la realidad móvil, sino simpatizar con ella. Sin embargo, el filósofo acomoda dentro de moldes idénticos a sí mismos —como las Ideas platónicas— la experiencia de la intuición de la realidad móvil; lo que genera son cimientos inmóviles con los cuales empieza a construir un sistema cerrado que tiene una multiplicidad de conceptos yuxtapuestos, y por consiguiente, la intuición se va ocultando cada vez más. Para encontrar a la intuición dentro de ese tumulto, es necesario derribar el sistema, y buscar, en cada uno de sus cimientos, lo que Morente llama “el hilillo fresco de la intuición”.

intuitiva sobre la realidad, en vez de analítica, en otras palabras, el yo debe abandonar la labor intelectual y entregarse a la aprehensión inmediata de su conciencia. Dice Bergson:

Toda la repugnancia de los filósofos a considerar las cosas bajo este punto de vista [el de la intuición], proviene de que el trabajo lógico de la inteligencia representa a sus ojos un esfuerzo positivo del espíritu. Pero si se entiende por espiritualidad una marcha adelante hacia creaciones siempre nuevas, hacia conclusiones inconmensurables con las premisas e indeterminables a su respecto, cuando se halle ante una representación que se mueve entre relaciones de determinación necesaria y a través de premisas que de antemano contienen su conclusión, habrá que decir que sigue la dirección inversa [a la de la espiritualidad], la de la materialidad. Lo que nos aparece, desde el punto de vista de la inteligencia, como un esfuerzo, es en sí un abandono.<sup>72</sup>

Si se ha mantenido dominante el pensamiento discursivo sobre el pensamiento intuitivo, es por la utilidad práctica que se obtiene. Con el pensamiento discursivo se determinan las cosas con un carácter objetivo, el cual da lugar a una aprehensión superficial de la realidad. La inteligencia opta por las cosas tajantes, bien definidas. Es por eso, que el pensamiento intuitivo no encuentra simpatizantes, porque se mantiene en la realidad dinámica y en las cosas cambiantes. No ofrece conclusiones discursivas, ni sucesiones causales, sólo acerca al yo hacia la intuición del momento creativo, o propiamente, hacia la libertad.

### 3. 1. 1 La intuición de la libertad

La intuición es la aprehensión directa del tiempo intensivo, que es el tiempo vivido que se encuentra en la duración del yo. La inteligencia opera con el tiempo extensivo que le permite segmentar el movimiento interior del yo y el movimiento exterior, y se establece una relación utilitaria entre el yo con su entorno, porque para el trabajo que realiza el intelecto, debe de haber un propósito por el que se conoce la realidad. La inteligencia ha de regresar a la intuición, mostrar un desinterés por la relación utilitaria y torcerse sobre sí misma para que de esta manera, afirme su tiempo intensivo, sea consciente de sí misma<sup>73</sup>, y

<sup>72</sup> H. Bergson, *La evolución...*, p. 675.

<sup>73</sup> Cfr. Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson*, p. 615: “La intuición va en ‘el sentido de la vida’. Pero el sentido de la vida en nosotros, el movimiento vital, comienza por ‘cortar’ mi cuerpo y los objetos que se le ligan a él en una relación utilitaria, relación por la que la inteligencia analítica, [le da] ‘la espalda a la conciencia verdadera’. La intuición deberá conquistarse por una inversión de la inteligencia hacia la comprensión de su fuente, la cual implica un ‘desinterés’ que permite al ser viviente recolocarse en la vida, llegar a ser consciente de sí justo al alargar indefinidamente su pensamiento.”

entre en contacto con su totalidad. El análisis es la operación que realiza el intelecto para fragmentar el movimiento vital del yo y establecer una relación de carácter práctico con la realidad exterior; en cambio, la intuición da lugar a la experiencia integral del movimiento vital del yo.

El acto libre es el que se encuentra matizado por el yo dado que fluye de su duración constitutiva. La libertad, entonces, se relaciona con la acción sin motivo, la que no se encuentra determinada por una causalidad exterior a la propia duración. La libertad es expresión de la duración que es causa de sí. Sin embargo, un pensamiento de carácter determinista<sup>74</sup> sugiere que la libertad, en vez de que sea un acto intuitivo, sea más bien un acto reflexivo, planteando que la resolución del acto es a causa de antecedentes o de una determinación necesaria. Dice Bergson:

En una palabra, si se conviene en llamar libre a todo acto que emana del yo y sólo de él, el acto que lleva la marca de nuestra persona es verdaderamente libre, pues sólo nuestro yo reclamará la paternidad de él. La tesis de la libertad se hallaría así verificada si se consintiera en no buscar esta libertad más que en un cierto carácter de la decisión tomada, en el acto libre, en una palabra. Pero el determinista, sintiendo bien que esta postura escapa a él, se refugia en el pasado o en el porvenir. Unas veces se traslada con el pensamiento a un período anterior y afirma la determinación necesaria, en ese preciso momento, del acto futuro; otras, suponiendo de antemano la acción realizada, pretende que no podía producirse de otro modo.<sup>75</sup>

El determinismo encausa el acto mismo, lo reduce a una seriación de momentos reflexivos y determinados, en tanto plantea el problema de la libertad desde la

---

<sup>74</sup> El determinismo tiene validez con las ciencias de la naturaleza, porque los fenómenos pueden ser cuantificables. *Cfr.* Jacques Étienne, *Bergson y la idea de causalidad*, p. 591, quien expone que Bergson recupera a la vida psíquica del sistema determinista, porque para el determinismo, ella es extensiva, por lo cual puede ser analizada por el sistema y por tanto, se reduce a una expresión matemática. Dice Jacques: “Bergson intenta defender vigorosamente los derechos, según él desconocidos, de la vida psíquica. Fascinados por los éxitos de las ciencias de la naturaleza, numerosos psicólogos están persuadidos que su disciplina sólo accede a la dignidad de la ciencia en la medida que los acontecimientos psíquicos son expresados de manera cuantitativa; de la sensación remontan al excitante, el cual es cuantificable y se esfuerzan por encontrar en el mundo psíquico una correspondencia, igualmente cuantificable [...] La categoría de la cantidad no se encuentra en su lugar en el mundo de la conciencia. Cuando la conciencia se expresa en términos matemáticos, lejos de hacerle derecho, se regresa al mundo físico con el cual, cierto, ellos encuentran relaciones, pero al cual es irreductible”. Bergson, dice Jacques, muestra que la asociación entre los hechos físicos con los hechos psicológicos, sólo es posible cuando la conciencia se ha vuelto extensiva. La conciencia presenta a los estados como efectos intensivos, sin embargo, como no es posible predecir los efectos intensivos, es necesario encontrarles una causa extensiva, porque así los efectos se vuelven extensivos, y responden de manera adecuada al sistema científico. La vida psíquica se cuantifica en tanto los estados de conciencia se van solidificando a su alrededor.

<sup>75</sup> H. Bergson, *La evolución...*, p. 124.

representación simbólica del yo: la acción se vuelve un efecto extensivo de los estados de conciencia. Pero, el acto libre es un efecto intensivo que está cargado de cualidad debido a que es una emanación de la duración constitutiva del yo dinámico: el pensamiento determinista intenta resolver ese efecto intensivo con causas extensivas. Si se lanza una mirada minuciosa, sobre el planteamiento que maneja el determinismo con respecto al momento en que el yo decide, se asoma la regularidad con la que el determinismo recurre a la retrospectiva: recurre al pasado que aconteció y lo coloca en el momento de la realización del acto del yo, por lo tanto el pasado se asume como antecedente y causa del acto del yo. De esta manera, con la retrospectiva se hace claro que toda decisión, todo acto, se encuentra determinado, y por extensión, también es posible determinar los actos venideros. El determinista propone de esta manera, que todo se sucede de una manera causal y necesaria.

### **3. 2 El planteamiento sobre la cuestión de la libertad desde un principio natural**

#### 3. 2. 1 Dinamismo y mecanicismo

El trabajo lógico del intelecto, se hace presente en los dos sistemas de la naturaleza que desarrollan un sistema para plantear el problema de la libertad: el mecanicismo y el dinamismo. Ambos sistemas pretenden dar cuenta de la libertad sobre una base de condición causal, que cada sistema presenta de manera distinta. El dinamismo parte de la idea de inercia, que es la propiedad de los cuerpos para mantener su reposo o movimiento mientras una fuerza exterior no actúe sobre ellos, así, la materia es gobernada por la ley de conservación, pero además postula, que existe una fuerza libre independiente de las leyes que gobiernan a la materia, que altera el reposo o el movimiento. El mecanicismo postula una relación necesaria de causa-efecto, y niega la posibilidad de libertad en el sujeto. Bergson dice:

El dinamismo parte de la idea de actividad voluntaria, suministrada por la conciencia, y llega a la representación de la inercia vaciando poco a poco esta idea: concibe pues, sin dificultad, de un lado, una fuerza libre y, del otro, una materia gobernada por leyes. Pero el mecanicismo sigue la marcha inversa. Los materiales de los que opera la síntesis los supone regidos por leyes necesarias y, si bien llega a

combinaciones cada vez más ricas, cada vez más difíciles de prever, cada vez más contingentes en apariencia; no sale del estrecho círculo de la necesidad en el que primero se había encerrado.<sup>76</sup>

El mecanicismo postula que todas las acciones que se realizan —incluso las del intelecto— se encuentran regidas por leyes de carácter necesario. En cambio, el dinamismo postula que hay libertad al momento de actuar, que se hace presente como una fuerza que impulsa al yo y que no se encuentra regida por leyes, para realizar una acción: si la materia se encuentra gobernada por la ley de conservación, la libertad debe encontrarse de manera exterior a la materia. No obstante, Bergson señala que el dinamismo debe explicar cómo es posible que la voluntad libre no es determinada tanto por la materia como por los hechos psicológicos, ya que entra en contacto con ellos para impulsar al yo, además de cómo es que actúa y se mantiene al margen de las leyes que gobiernan la materia.

Si el yo no intuye la intensidad de su duración constitutiva, sino que se conforma con una explicación causal de su propia constitución y de la realidad, el absoluto le resulta inmutable. Entre más se aleja el yo de su intuición y se acerca más a su pensamiento analítico, el tiempo lo concibe con la cualidad de ser extensivo, y por tanto se puede establecer el principio de conservación. Sólo en el tiempo que ha sido privado de su dinamismo, es donde se puede deducir que a mismas causas les siguen los mismos efectos, porque las cosas se mantienen idénticas aunque transcurra el tiempo: el yo se encierra en un círculo donde la condición causal gobierna, tanto su labor intelectual como su percepción de la realidad:

Como nosotros no tenemos ninguna costumbre de observarnos directamente a nosotros mismos, sino que nos percibimos a través de formas tomadas del mundo exterior, acabamos por creer que la duración real, la duración vivida por la conciencia, es la misma que esa duración que escurre sobre los átomos inertes sin cambiar nada de ellos. De ahí viene que no veamos absurdo alguno, una vez transcurrido el tiempo, en restablecer las cosas como estaban, en suponer las cosas como estaban, en suponer los mismos motivos actuando de nuevo sobre las mismas personas y en concluir que esas causas producirían otra vez el mismo efecto.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 103.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 112.

El alejamiento de la intuición del tiempo intensivo de la propia interioridad móvil, provoca que el tiempo exterior no se conciba como un agente del cambio, sino como el ámbito de lo inmutable, en el cual es posible afirmar la constante en los fenómenos: sus causas producen los mismos efectos. Y esa constante en la realidad exterior es transmitida a la realidad interior, facilitando a la inteligencia, la despersonalización del yo y la monotonía de sus experiencias con la realidad: el tiempo intensivo pasa a ser tiempo extensivo.

### 3. 3 La teoría asociacionista

#### 3. 3. 1 El yo y la objetivación de las percepciones

La percepción de la realidad se condiciona, las impresiones que se tienen del exterior se objetivan con el propósito de que sean comunes a otros yoes, por ejemplo: al oler el aroma de una rosa, llegan a la memoria recuerdos del pasado que fueron evocados por el olor, todos ellos aparecen junto con él, porque la acción está siendo matizada por la vida pasada del yo, volviendo al momento en que se huele la rosa, un momento intenso. Las impresiones que se tienen al oler el aroma de la rosa son subjetivas, y la diferencia entre las impresiones de un sujeto a otro son a causa de su asociación con las ideas otorgadas por la vida pasada. Sin embargo, para que la rosa tenga un nombre, una característica particular que permita distinguirla de las demás flores, la acción subjetiva se vacía de las impresiones personales, se suprime el momento vivido y se conserva el cascarón de la impresión, porque al yuxtaponer conceptos en el cascarón, se reconstruye el objeto para poder nombrarlo y clasificarlo. La teoría asociacionista dicta que las percepciones del yo adquieren un carácter general e impersonal generado por la vinculación entre los datos ofrecidos por el pensamiento analítico que tiende hacia la objetivación de la realidad, o propiamente, hacia su esquematización. Bergson dice:

El yo toca, en efecto, por su superficie al mundo exterior; y como esta superficie conserva la huella de las cosas, asociará por contigüidad los términos que haya percibido yuxtapuestos: es a los lazos de este género, lazos de sensaciones completamente simples, y, por así decirlo, impersonales, a los que corresponde la teoría asociacionista.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> *Idem.*

La teoría asociacionista señala que las ideas con las cuales se asocian las acciones al momento de percibir el mundo exterior, son de carácter simple e impersonal. Las percepciones de la realidad deben tener dichas características para dar a las impresiones un carácter objetivo, o en una idea más general, objetivar la realidad. Las ideas con las que se asocian las impresiones tienen ese carácter simple e impersonal, porque el yo cuando entra en contacto con el exterior, se encuentra condicionado por el pensamiento discursivo, que no hace más que generalizar y simplificar las experiencias del exterior, privando de cualidad a las acciones con las cuales se tienen las impresiones, y por tanto, lo que se tiene es una reconstrucción de la impresión del exterior. Así como esta operación asociacionista trabaja con el exterior, también opera con la vida interior: por eso es que el asociacionismo reformula los estados de conciencia con ideas impersonales, haciendo del yo una multiplicidad cuantitativa de estados de conciencia. Sin embargo si el yo en vez de llegar al exterior a través de su velo intelectual, llegara de una manera intuitiva, daría cuenta de que es una multiplicidad de penetración mutua de estados de conciencia, y no de yuxtaposición.

La idea del yo como una unidad múltiple y creativa, no es atractiva al intelecto que se ha mantenido firme sobre la categoría del espacio, porque su percepción no es capaz de contactar con lo que enlaza a los estados y organiza, o en otras palabras, lo que les otorga duración. La duración constitutiva del yo sólo puede ser aprehendida por medio de una facultad intuitiva que se ha mantenido alejada del condicionamiento que otorgan las ideas impersonales y simples, pero permite contactar de manera inmediata con la duración constitutiva de las cosas. Dice Bergson:

Que un esfuerzo de este género no es imposible, lo demuestra ya la existencia, en el hombre, de una facultad estética al lado de la percepción normal. Nuestro ojo percibe los rasgos del ser vivo, pero yuxtapuestos unos a otros y no organizados entre sí. La intención de la vida, el movimiento simple que corre entre líneas, que las enlaza unas a otras y les da una significación, esto se le escapa. Dicha intención es lo que el artista trata de aprehender colocándose en el interior del objeto por una especie de simpatía, abatiendo, por un esfuerzo de intuición, la barrera que interpone el espacio entre él y su modelo.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> H. Bergson, *La evolución...*, p. 645.

Bergson usa como ejemplo al artista, porque es quien funda su trabajo en la intuición de la intención vital y constitutiva del objeto. El artista es el ejemplo para demostrar que hay una facultad que no está condicionada por el pensamiento discursivo, que atraviesa la barrera del espacio y permite el contacto inmediato con la interioridad móvil del objeto. Por un lado hay una percepción que otorga al yo una experiencia de la realidad ordenada en el espacio, y a los objetos yuxtapuestos en él, y por el otro, hay una percepción que tiene de suyo el impulso vital de las cosas, que se encontraría ligada a la intuición.

### 3. 3. 2 La negación de la libertad a través de una postura asociacionista

Cada persona tiene su manera de amar u odiar, dice Bergson, pero el intelecto designa a cada uno de estos estados las mismas palabras para los estados de los demás yoes. El asociacionismo sólo se queda con el carácter impersonal de los estados de conciencia, reduce al yo a un agregado de sensaciones, sentimientos e ideas, hasta obtener tan sólo un fantasma del yo con una percepción condicionada. Sin embargo, si a los estados psicológicos se les atribuye el matiz que les corresponde por provenir del propio yo, la reconstrucción del yo no necesitará el agregado de estados de conciencia para completarse, sino que con los estados de conciencia se bastará para indicar que el yo está completo, porque ellos mismos son un reflejo del yo. La manifestación de un estado de conciencia en las percepciones del mundo exterior es donde se expresa el yo profundo para matizar su percepción, y esta manifestación sería un acto libre, porque el yo se ha conquistado a sí mismo y ha dejado de estar condicionado. Bergson dice:

Pero si, por el contrario, [el asociacionismo] toma estos estados psicológicos con la particular coloración que revisten en una persona determinada y que le viene a cada uno del reflejo de todos los demás, entonces no es preciso en absoluto asociar muchos hechos de conciencia para reconstruir la persona: ella está por entero en uno solo de ellos, con tal que se sepa escogerlo. Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se llama un acto libre, puesto que sólo el yo habría sido su autor, puesto que expresará el yo por entero.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 119.

La manifestación de un estado de conciencia reconocido por el yo como expresión de él mismo, es un acto libre. Al realizar una intuición de la propia interioridad, se cae en la cuenta de que los estados interiores son determinados por el yo. Si se mantiene esta idea presente, es más sencillo asumir que el yo es libre en todo momento que está en contacto consigo mismo. Con esta idea, se puede decir que el acto libre es la expresión cabal del yo. Pero para llegar al acto libre, el yo debe dominar a sus propios actos, o propiamente, desacondicionar a sus propios actos, porque los actos libres no son frecuentes en un yo esquemático; más bien, en el yo esquemático son frecuentes los actos con una condición causal. Un yo impersonal no realiza actos libres, un acto libre sólo se da en el yo que intuye, en un yo que se conquista a sí mismo como intensidad creativa

### 3. 3. 3 El yo y su condicionamiento a la relación impresión-idea

En la vida diaria, las acciones se realizan sin que estén en contacto profundo con la personalidad del yo, generalmente parten de una condición causal otorgada por la asociación entre una impresión y una idea, por ejemplo: al escuchar la alarma y levantarse para empezar las labores, la impresión de la alarma podría fundirse con las demás impresiones que llegan al yo, sin embargo, esta impresión en vez de entrar en contacto con la conciencia profunda, sólo se asocia con una idea que circunda en las percepciones condicionadas del yo —en este caso, con la idea de levantarse para empezar las labores—, la razón asocia la acción con un motivo. El vínculo entre la impresión con una idea genera actos reflejos, cuya característica es la de responder a una condición causal, sin que la personalidad del yo la cuestione. Bergson dice:

Esta impresión y esta idea [la alarma y el despertarse para empezar las labores] han terminado por ligarse una con otra. Y el acto sigue a la impresión sin que la personalidad se interese por ella: soy un autómatas consciente y lo soy porque me es muy ventajoso el serlo. Veríamos que la mayoría de nuestras acciones cotidianas se realizan así y que, gracias a la solidificación en nuestra memoria de ciertas sensaciones, de ciertos sentimientos, de ciertas ideas, las impresiones de fuera provocan por parte nuestra movimientos que, siendo conscientes e incluso inteligentes, se parecen en muchos aspectos a actos reflejos.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 121.

El yo privado de personalidad se vuelve un autómatas consciente, porque sus acciones no encuentran inspiración en los sentimientos personales, sino en las ideas con un fin en particular que tienen su resorte en una percepción: como el sonido de la alarma y el levantarse. Estos actos reflejos van adquiriendo cierta naturalidad, y el yo se aleja de su duración profunda entre más se mantenga en la vida cotidiana.

Para Bergson, es una idea equivocada concebir los actos sin motivo como actos libres si se tratan de buscar en situaciones ordinarias, como el caso de la alarma y el levantarse, porque cuando la alarma suena, el sujeto se levanta por reflejo en atención a un motivo determinante que suscita el acto: el acto de levantarse tiene como motivo estar a una hora determinada en un lugar determinado. Lo que Bergson nos dice, que ejemplos de actos libres no se encuentran en la vida ordinaria donde aparentemente el yo a veces actúa sin motivo, porque el ambiente donde se mueve reina la condición causal. El acto libre se encuentra en las circunstancias donde el yo puede exhibirse sin mediaciones o sin un motivo determinante. No hay motivo para realizar el acto libre, el acto libre no encuentra su razón de ser en la toma de decisiones o en una seria causal, sino en ser una expresión del yo profundo: entre más libre sea el yo, más auténtico se vuelve, y por tanto, las acciones que emanen de él serán expresión de su proceso creativo:

Queremos saber en virtud de qué razón nos hemos decidido, y encontramos que nos hemos decidido sin razón, acaso incluso contra toda razón. Pero esta es precisamente, en ciertos casos, la mejor de las razones. Pues la acción realizada no expresa ya entonces tal idea superficial, casi exterior a nosotros, distinta y fácil de expresar; responde al conjunto de nuestras aspiraciones más íntimas, a esta concepción particular de la vida que es el equivalente de toda nuestra experiencia pasada; en una palabra, a nuestra idea personal de la felicidad y del honor. Por eso ha sido un error, para probar que el hombre es capaz de elegir sin motivo, ir a buscar ejemplos en las circunstancias ordinarias e incluso indiferentes de la vida. Se mostraría sin dificultad que esas acciones insignificantes están ligadas a algún motivo determinante. Es en las circunstancias solemnes, cuando se trata de la opinión que de nosotros daremos a los demás y sobre todo a nosotros mismos, en las que elegimos con independencia de lo que se ha dado en llamar un motivo; y esta ausencia de toda razón tangible es tanto más notable cuanto más profundamente libres somos.<sup>82</sup>

Erróneamente se concibe que no es posible actuar sin alguna razón determinada, porque todo está determinado causalmente. El intelecto busca asociar un motivo a la decisión

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 122.

tomada, darle un antecedente que lo ha determinado. Una decisión sin motivo es la expresión de lo más íntimo del yo, es una acción que no asoma una causa obvia y su realización no puede ser clasificada por una idea exterior porque surge de la personalidad profunda de un yo que es causa de sí. Los actos que emanan del yo profundo hacen notoria la ausencia de una idea superficial que los ha determinado, y esa ausencia es más evidente en tanto más libre sea el yo: la causa, en todo caso, es el yo y no un paradigma. El pensamiento discursivo buscará un motivo por el cual se decide y se realizan las acciones, pero aún en las acciones causadas, es posible mostrar que mantienen de manera intermitente, la personalidad del yo.

### **3. 4 El planteamiento determinista del acto del yo**

#### 3. 4. 1 Esquema MOXY

El camino que recorre el yo para la realización del acto libre, se puede representar en un esquema fundado en la categoría del espacio. Se debe entender que el planteamiento determinista cae en la idea de que “el fin justifica la elección”, porque pretende defender la idea de que la libertad se hace presente cuando, en el momento de decidir por una opción, también se encontraba la posibilidad de tomar otra opción, generalmente contraria a la que se optó. Bergson indica que “el momento de la decisión” entre dos acciones contrarias, es un planteamiento elaborado a partir de una acción que se realizó. El planteamiento es el siguiente: el yo se encuentra en la decisión de tomar dos acciones posibles X y Y, pero el yo, para poder decidir cuál tiene más peso, recorre un camino (M) para llegar a la encrucijada de la decisión (O), entonces, el yo, según el intelecto, para valorar qué decisión está más acorde a su interés o le resulta más conveniente debe colocarse en una opción, y después en la otra. Pero, dice Bergson, se hace claro que al pasar entre dos tendencias que se dicen contrarias, no hay una diferencia tajante entre las dos opciones que no permita el tránsito de una a otra: “Se representará, pues, un yo que, después de haber recorrido una serie MO de hechos de conciencia, llegado al punto O se ve en presencia de dos direcciones OX y OY abiertas por igual. Estas direcciones se convierten así en cosas, en verdaderos caminos a los que abocaría la gran vía de la conciencia, por los que no dependería sino del

yo el meterse indiferentemente”.<sup>83</sup> La inteligencia no encuentra útil un acto incausado, por eso recurre a la representación de dos opciones contrarias en las que se encuentra el yo al momento de elegir para realizar su acción: dos opciones mediatas y de una diferencia tajante. El yo, al haber recorrido un camino (M), no podría tomar una “decisión”, si al llegar a la encrucijada (O), encuentra que sus opciones a elegir, no sean distintas entre ellas, pues no podría prever las consecuencias al reflexionar sobre el camino que ha recorrido, y tomar una resolución adecuada a su interés.

### 3. 4. 2 Un acercamiento intuitivo al esquema MOXY

Si se realiza un análisis del momento de decisión del yo, lo que se obtiene es una representación donde el yo llega al punto O, que es la encrucijada en donde se bifurcan dos caminos para seleccionar, sean X y Y las opciones. Bergson indica, que se vacía el momento O del impulso que lleva el yo al momento de llegar a él: el esquema parece indicar que el punto O es ajeno a la elección entre X o Y. Para determinar que el punto O es inocuo a la toma de decisión, se debe suponer que el yo elige de manera indiferente: asumir esto, hace notar que la representación del movimiento que se lleva a cabo cuando se toma una decisión, es una reconstrucción de momentos vaciados de tiempo vivido. Bergson demuestra que incluso el esquema MOXY está atravesado por el dinamismo del yo:

La actividad viva del yo, en la que distinguíamos por abstracción dos tendencias opuestas, terminará en efecto por llevar a X o a Y. Ahora bien, como se conviene en localizar en el punto O la doble actividad del yo, no hay razón para separar esta actividad del acto al que llevará y que forma cuerpo con ella [...]” Más adelante continua: ”Declarar que el yo, llegado al punto O, elige indiferentemente entre X e Y es pararse a mitad de camino en la vía del simbolismo geométrico, es hacer que se cristalice en el punto O solamente una parte de esa actividad continua en la que discernimos sin duda dos direcciones diferentes, mas que por otra parte, ha llevado a X o a Y: ¿por qué no tomar en consideración este último hecho como los otros dos? ¿Por qué no asignarle, también a él su lugar en la figura simbólica que acabamos de construir?”<sup>84</sup>

El yo al recorrer su camino, se encuentra ante la situación de elegir entre dos opciones, pero, señala Bergson, al llegar al punto O, que es donde se bifurca el camino en las dos

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 127.

opciones a elegir, no se toma en cuenta que el punto O no es ajeno a las opciones X o Y. El punto O determina qué opción se va a tomar, por lo que al final no solamente se llega a X o a Y, sino a OX u OY, donde X y Y han sido determinados por O. En el punto O no puede decirse que el yo va a tomar una decisión de manera indiferente o incausado, porque iría en contra del planteamiento determinista; más bien, al llegar al punto O, el yo ha sido encausado o determinado para elegir una opción.

Lo que pasa por alto el planteamiento determinista, es el hecho de que al llegar a la opción X o Y, se ha pasado por el punto O, así como por M —que indica el movimiento que realiza el yo para llegar al momento para realizar su decisión—, entonces, el camino que el yo ha recorrido se representa MOX o MOY, según sea el caso, que indica que al llegar o a X o a Y, el yo ha sido encausado por M y por O. Bergson señala, que se abstrae sólo la acción que se optó, y de MOX o MOY, sólo queda X o Y, otorgándole al punto O una independencia del movimiento y se establece como punto para regresar del camino por el que se ha optado y usarlo como planteamiento para negar la libertad de elección. Al asumir los puntos M, O, X y Y, como momentos independientes en el esquema, se hace patente que el esquema MOXY es una representación espacial del dinamismo del yo, y a la resolución intensiva se le busca explicar por medio de antecedentes extensivos: el fin justifica la elección:

En efecto, no hay que olvidar que esta figura, verdadero desdoblamiento de nuestra actividad psíquica en el espacio, es puramente simbólica y, como tal, no podrá construirse más que situándose en la hipótesis de una deliberación acabada y resolución tomada. [...] En suma, esta figura no me muestra la acción consumándose, sino la acción consumada. No me preguntéis, pues, si el yo, habiendo recorrido el camino MO y habiéndose decidido por X, podía o no podía optar por Y: responderé que la cuestión está fuera de sentido, pues no hay línea MO, no hay punto O, no hay camino OX, no hay dirección OY. Proponer semejante cuestión es admitir la posibilidad de representar adecuadamente el tiempo por el espacio y una sucesión por una simultaneidad.<sup>85</sup>

El movimiento que realiza el yo (MOXY), está representado sobre el espacio, porque se reconstruye el movimiento que se ha realizado después de que se ha tomado una decisión: se ha realizado una retrospectiva. Para Bergson, este esquema es la representación de una acción que se ha realizado, porque para entender cómo es que se tomó tal deliberación, se

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 128.

tiene que realizar una retrospectiva del suceso, y todos los momentos que llevan a la resolución pueden ser colocados de manera simultánea en el esquema, como si se trazara un mapa. De esta manera, es posible plantear que el yo tenía la posibilidad de elegir otra opción contraria por la que se decidió, y plantear una idea equivocada de libertad, que desgraciadamente desemboca en el determinismo.

### 3. 4. 3 La previsión de los actos del yo esquemático

El determinismo no sólo dirige su atención en las acciones que ya se han realizado, también se fija en la previsión de las acciones que se pueden o se van a realizar. Como la atención está puesta en los antecedentes, se puede establecer un resultado posible de acuerdo al esquema determinista, porque si su base es una condición causal, las cosas se sucederán de manera necesaria. El argumento del determinismo dicta que es posible saber todas las condiciones en las que el yo actúa, y por tanto, predecir la elección que vaya a realizar en el futuro. Como el ejemplo mencionado anteriormente del personaje de una novela<sup>86</sup> para explicar la intuición, el mismo ejemplo sirve para poner más clara la diferencia entre una postura intuitiva y una postura determinista, porque la postura intuitiva dice que el personaje sólo es dado completamente cuando por un esfuerzo de la intuición se simpatiza con su esencia, y las acciones resultan como emanaciones del personaje; en cambio la postura determinista dice que el personaje ya está dado por las características y situaciones que lo describen, y por ende el desarrollo de su carácter, a lo largo de la novela, es la causa de los acontecimientos que se le vayan presentado, posibilitando al lector la anticipación de la resolución que tendrá la historia del personaje. Sin embargo, a pesar de la previsión del resultado de la historia, el resultado a veces es inesperado, de lo que se deduce que, por parte del determinismo, sólo se conocía de manera parcial al personaje, y que no se logró interiorizar con él, por eso aunque haya una espera, aparece la sensación de lo inesperado. Dice Bergson: “Hay varias maneras de representarse el estado de una persona en un momento dado. Intentamos hacerlo cuando leemos una novela, por ejemplo; pero, por mucho cuidado que el autor haya puesto en pintar los sentimientos de su héroe e incluso en reconstruir la historia de ellos, el desenlace, previsto o imprevisto, añadirá algo a la idea

---

<sup>86</sup> *Vid. supra*, p.10.

que teníamos del personaje: así pues, no conocíamos a ese personaje sino imperfectamente”.<sup>87</sup> El determinismo sustenta que a partir del carácter del yo, es posible plantear una ruta sobre la vida que probablemente puede llevar, y sobre todo, prever la forma en que se va a enfrentar y cómo va a solucionar las situaciones que se le presenten. Sin embargo, a pesar de que el lector tiene una expectativa sobre el desenlace que tendrá el personaje, la resolución será inesperada, pues está matizada por la personalidad del personaje que aparece bajo un horizonte creativo.

Esta forma de prever la resolución de los actos del yo, es una de las ilusiones que crea la inteligencia para asumir que puede abarcar totalmente al yo. A partir de que se “conoce” la personalidad del yo, es posible hacer conjeturas sobre el rumbo que pueda llevar su vida, y se crea un mapa (MOXY) que marca la ruta de su vida. Este mapa adquiere fuerza cuando se estipula que todas las acciones tienen antecedentes, y más cuando se asume que el antecedente más dominante es la personalidad del yo, o sus estados de conciencia. Sin embargo, para prever un efecto, es necesario un planteamiento a partir de una base causal y esquemática, y que la unidad múltiple que es el yo, pase a ser una síntesis de una multiplicidad de elementos psíquicos: el yo deja de ser una unidad múltiple subjetiva y dinámica, y pasa a ser una multiplicidad objetiva, porque los estados de conciencia —ahora vaciados de cualidad— son los que determinan al yo, y no el yo el que los matiza. De esta forma, es posible crear un mapa que indique las rutas que puede seguir la personalidad del yo: sería como entubar un río, su fluidez se encuentra contenida, sin la oportunidad de desbordarse, haciendo que su caudal se ordene en un ritmo monótono y sin cambio.

### **3. 5 Sobre el problema del planteamiento de la cuestión de la libertad**

La inteligencia, al seguir un esquema determinista, hace suponer al yo que su actividad psíquica se puede prever y leer como un mapa: la inteligencia traza los caminos por los cuales puede pasar el yo al tomar una ruta determinada. Cuando el yo realiza el acto, la inteligencia hace retrospectiva del movimiento, y le asegura al yo que ha seguido un camino que ya ha sido preestablecido: de esta manera la inteligencia explica

---

<sup>87</sup> H. Bergson, *Esayo...*, p. 131.

esquemáticamente un hecho. Pero queda la cuestión de cómo encaja la libertad de acuerdo al esquema, si todo está encausado o determinado.

El esquema se basa en la retrospectiva, porque plantea una línea sucesoria en los momentos antes de la deliberación, como el camino en un mapa. Se vislumbra en el mapa el camino que se ha recorrido, mas no el que se recorre<sup>88</sup>. Para Bergson, esto es lo que pasan por alto los defensores y adversarios de la libertad, pues por un lado, está la idea de que “no hay camino preestablecido”, y por el otro “sólo hay camino una vez que se ha recorrido, y desde el principio estaba determinado”<sup>89</sup>. El yo no duda de la intuición de su propia libertad, sin embargo, cae en conflicto al darle un motivo a su libertad, porque las acciones del yo dinámico son representadas: “El yo, infalible en sus observaciones inmediatas, se siente libre y lo declara; pero, en cuanto intenta explicarse su libertad, no se percibe ya sino por una especie de refracción a través del espacio. De ahí un simbolismo de naturaleza mecanicista, igualmente impropio para probar la tesis del libre arbitrio, para hacerla comprender y para refutarla”.<sup>90</sup> El yo intuye la libertad de manera inmediata. El problema surge cuanto al tratar de explicarla, recurre al intelecto para hacer retrospectiva sobre la acción pasada, y el intelecto explica el acto libre como un efecto encausado. Así, el intelecto discursivo aprovecha la situación en la que el yo intenta explicar su acto libre para explicar la libertad desde un sistema esquemático: su acto es consecuencia necesaria de sus estados psíquicos.

El intelecto asume que el juicio que tiene sobre la percepción condicionada del yo esquemático es verdadero. El intelecto elabora, a partir de su juicio sobre su percepción,

---

<sup>88</sup> Cfr. M. García Morente, *op. cit.*, p. 106: “Así ocurre en el problema de la libertad del hombre. Deterministas por un lado, partidarios de la libertad por otro, ambos adversarios convienen en un proceder común en querer reconstruir y no revivir la acción humana. Pero si en vez de buscar la libertad o la determinación en el acto humano ya hecho, la buscásemos en el acto humano haciéndose, veríamos quizá desaparecer en cierta manera hasta el problema mismo”. La libertad no es independiente a la acción humana, tampoco es un *noúmeno* como Kant proponía. La raíz del problema de su representación es debido a que se parte de un acto humano que ya se realizó, y como dice Morente, el problema se disiparía en tanto la atención se dirija al acto humano que se va haciendo, a la cualidad que va progresando.

<sup>89</sup> Esta idea de libertad no coincide con la idea de un acto que se realiza con un fin, sino con un acto que se produce. Cfr. Frédéric Worms, ‘La concepción bergsoniana del tiempo’, en *Philosophie*, p. 80: “Es libre el acto que actualiza la sola duración de la persona: no aquel que encara un fin o ‘realiza’ un posible o un motivo exterior, sea este racional y universal, sino aquel que se ‘desprende’ por un proceso continuo de intención y de esfuerzo, de una duda y un progreso en el tiempo. En este sentido, sólo el acto libre abre verdaderamente un futuro, en el momento mismo donde éste se completa, y jamás en su anticipación. Todos los otros actos se mantienen en el instante de la representación, no producen nada nuevo.”

<sup>90</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 130.

una explicación causal, justificando su juicio sobre su percepción: la inteligencia se considera a si misma infalible en su actitud ante la realidad. Dice Bergson:

Si el juicio es verdadero en el momento presente, debe, a nuestro parecer, haberlo sido siempre. Se pone él mismo en derecho antes de ponerse en hecho. A toda afirmación verdadera atribuimos así un efecto retro activo, o mejor le imprimimos un movimiento retrógrado. ¡Como si un juicio hubiese podido preexistir a los términos que lo componen! ¡Como si estos términos no datasen de la aparición de los objetos que representan! ¡Como si la cosa y la idea de la cosa, su realidad y su posibilidad, no fueran creadas a la vez cuando se trata de una forma verdaderamente nueva, inventada por el arte y la naturaleza!<sup>91</sup>

El intelecto pasa por alto que si considera a su juicio verdadero acerca de la percepción que tiene sobre la realidad, es porque se basa en una representación simbólica de la realidad, y por tanto, su percepción se mueve en la pura representación, pero no profundiza en lo inmediato. El intelecto se mantiene en el ámbito espacial, porque sus deducciones acerca de la libertad sugieren un aspecto retroactivo, es decir, se mueve en una sucesión causal por lo que su percepción del momento libre la considera verdadera. Sin embargo, su verdad es esquemática, porque es explicada a través de un paradigma elaborado en la categoría del espacio, y sus justificaciones son sólo deducciones del esquema como un teorema deducido de una figura geométrica.

Así es como el planteamiento de la libertad en los sistemas que se basan en una ley natural —el dinamismo y el mecanicismo—, termina por negar a la libertad. Ambos sistemas parten desde un yo que no se domina a sí mismo, sino que se encuentra limitado por un principio causal, y por consiguiente, la libertad que pretenden justificar se vuelve, más bien, una representación de la libertad. Esta situación, se asemeja a la idea de un juego de *puzzle*, porque se toma a la libertad como una verdad preestablecida, y a partir de ella se van acomodando las piezas o ideas que la van reconstruyendo paso a paso; como el caso del esquema MOXY; sólo se acomodaron los momentos de manera que se pudiera armar la ruta que tomó el yo para su deliberación. Desde este punto de vista, tal pareciera que la filosofía es ese juego de *puzzle*: sólo se dedica a reconstruir las verdades preestablecidas. Bergson, responde que el fin de la filosofía no es la de un juego de *puzzle* que se dedica a rearmar una imagen establecida, sino su propósito es la de *encontrar* y *plantear* el problema, en este caso, sobre el planteamiento del problema de la libertad:

---

<sup>91</sup> H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, ‘Movimiento retrógrado de lo verdadero’, p. 1448.

Otro tanto sería decir que toda verdad es ya virtualmente conocida, que su modelo está depositado en los papeles administrativos de la ciudad y que la filosofía es un juego de *puzzle* en el que se trata de reconstruir, con algo que la sociedad nos suministra, el dibujo que no quiere mostrarnos. A lo mismo equivaldría asignar al filósofo el papel y la actitud del estudiante que busca la solución y pretende obtener con una mirada indiscreta, a la vista del enunciado, en el cuaderno del profesor. Pero la verdad es que se trata, tanto en filosofía como en cualquier otra parte, de *encontrar* el problema y por consiguiente de *plantearlo*, más todavía que resolverlo. Porque un problema especulativo queda resuelto desde el momento que está bien planteado. Entiendo por ello que existe solución, aunque pueda permanecer oculta y, por decirlo así, recubierta: falta sólo descubrirla. Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar.<sup>92</sup>

El juicio “verdadero” del intelecto es asumido como infalible, entonces, la idea de libertad es “virtualmente” conocida, porque preexiste en el juicio verdadero del intelecto, y partir de ahí, el intelecto se encarga de desarrollar los argumentos que dan validez a esta idea de libertad, y equivocadamente se asume que esto es la tarea la filosofía: es por eso que la filosofía es considerada, como un juego de *puzzle*, porque sólo se dedica a ordenar las piezas existentes y a que embonen de manera adecuada —aunque el mismo *puzzle* establece la posición de las piezas y su colocación. Si la filosofía sólo fuera un juego de *puzzle*, el filósofo sólo desarrollaría el planteamiento de soluciones o verdades determinadas, sólo se dedicaría a cumplir las expectativas y exigencias de un orden esquemático. Pero la labor de la filosofía no es la de cumplir expectativas, sino de ofrecer planteamientos intuitivos de un problema. La solución a un problema no se da con sólo acomodar verdades preestablecidas —como en el caso del juego de *puzzle*—, sino que se da en la manera en cómo y desde dónde se plantea el problema.

La realidad es abordada desde diferentes puntos de vista o direcciones conceptuales, y al andar sobre un camino esquemático, al final se encuentra una verdad esquemática que se ha ido definiendo de acuerdo a las características del camino: tal y como lo demuestra el esquema MOXY. Pero un acercamiento intuitivo a cualquier verdad esquemática, resalta el hecho de que hay algo que se le escapa, aquello que no ha podido ser apresado en una representación simbólica por parte del intelecto, y que no se adecua a la finalidad práctica del ámbito intelectual. La propuesta es la de intuir más que pensar el camino, contactar con su fluidez aunque esta se encuentre tapizada de asbesto conceptual. Entonces, el camino verdadero no proviene del pensamiento discursivo, sino del intuitivo, donde la libertad se

---

<sup>92</sup> H. Bergson, *La evolución...*, p. 51.

expresa en los momentos de creación auténticos del yo conforme progresa con el camino. Miles de caminos llevan a la realidad, donde la mayoría busca responder una pregunta práctica hacia la realidad, es decir, cuál es el propósito de conocerla, pero no se preocupan por saber si han contactado de manera inmediata con ella. Dice Bergson:

Pero esto quiere decir que, de las diversas especies de verdad, la que está más cerca de coincidir con su objeto no es la verdad científica, ni la verdad del sentido común, ni, más generalmente, la verdad de orden intelectual. Toda verdad es una ruta trazada a través de la realidad; pero entre estas rutas hay algunas a las que hubiésemos podido dar una dirección muy diferente si nuestra atención se hubiese orientado en un sentido diferente o si hubiese apuntado hacia otro género de utilidad, por el contrario, las hay también que siguen la dirección marcada por la realidad misma y que se corresponde, por decirlo así con las corrientes de la realidad. [...]. Si la realidad no es este universo económico y sistemático que nuestra lógica desea representarse, sino no está sostenida por una armadura de intelectualidad, la verdad de orden intelectual es una invención humana que tiene por efecto utilizar la realidad antes que introducirnos en ella. Y si la realidad no forma un conjunto, si es múltiple y móvil, hecha de corrientes que se entrecruzan, la verdad que nace de una toma de contacto con alguna de esas corrientes, —verdad sentida antes que pensada— es más capaz que la verdad simplemente pensada de aprehender y de almacenar la realidad misma.<sup>93</sup>

La verdad que proviene de la duración constitutiva de la realidad está más cerca de permitir al yo, aprehender y representar a la realidad sin necesidad de caer en simbolismo esquemático, o propiamente, de una representación causal de la realidad, porque si el yo ha simpatizado con el movimiento real, puede representar por medio de conceptos dúctiles la singularidad del objeto, tal como el artista con la obra de arte, que representa su sentir al conectarse con lo absoluto del objeto, y su obra no es más que un concepto dúctil, porque el espectador queda cautivado a causa del sentimiento original del artista. La obra de arte ha logrado hacer contacto con el yo profundo del espectador: por un momento simpatiza con la duración del artista y se le revela una verdad intuitiva.

La libertad no sólo es quitarse la armadura que crea el intelecto para cubrir al yo y protegerlo del contacto inmediato con la realidad, sino que también es un acto del cual el yo tiene dominio: es un acto incausado. La representación que se hace de la libertad desde un aspecto esquemático, niega la intuición, el sentir del momento intensivo de la libertad: por eso los problemas que se fundan en la representación buscan darle un motivo extensivo a

---

<sup>93</sup> H. Bergson, *El pensamiento...*, ‘Sobre el pragmatismo de William James’, p. 1448.

ese momento intensivo, volver a la libertad un suceso causado. Si el pensamiento discursivo no ha tenido éxito en encontrar a la libertad fuera del yo, es porque no ha buscado en la interioridad dinámica del yo. La conquista de la intuición de la libertad se obtiene al hacer una re-flexión sobre el yo —que el yo sea consciente de sí mismo—, y esta re-flexión se origina con el contacto en el punto donde nos sentimos más íntimos con nuestra vida, donde se empieza a sentir la vitalidad del yo. En ese preciso momento es cuando la personalidad se contrae en un movimiento violento, porque entra en contacto con toda la vida del yo vuelta duración, es un momento de intensidad que es aprehendida por la intuición: lo absoluto del yo sólo puede ser intuido, no pensado. Y una vez que el yo haya simpatizado con su propia duración, dará cuenta de que es su misma personalidad la que matiza su vida presente, y permite su desarrollo en el tiempo: esto es un momento creativo<sup>94</sup>. Al realizar esta concentración, nuestro yo estará inmerso en la duración, donde se aprecia a la voluntad que se extiende desde el pasado hasta el presente, donde el yo se extiende sobre sí mismo, y por tanto, se domina a sí mismo. Dice Bergson:

Concentrémonos pues, sobre lo que tenemos, a la vez, más separado de lo exterior y menos penetrado de intelectualidad. Busquemos, en lo más profundo de nosotros mismos, el punto que nos sentimos más interiores a nuestra propia vida. Y entonces nos sumiremos en la pura duración, una duración en la que el pasado, siempre en marcha, se nutre sin cesar de un presente absolutamente nuevo. Pero, al mismo tiempo, sentimos que se alarga, hasta su límite extremo, el resorte de nuestra voluntad. Es preciso que, por una contracción violenta de nuestra personalidad sobre sí misma, reunamos nuestro pasado que se oculta, para empujarlo, compacto e indiviso, hacia un presente que creará con su misma introducción en él. Muy raros son los momentos en que nos dominamos de nuevo a nosotros mismos en este punto: forman una unidad con nuestras acciones verdaderamente libres.<sup>95</sup>

El acto libre es aquel donde el sujeto se domina a sí mismo, y se origina cuando se tiene una intuición del momento de tensión de la personalidad del yo con su tiempo vivido (pasado), después de la intuición, la personalidad y el tiempo vivido se extienden hacia el presente y esto permite la autocreación del yo en su duración. El yo se vuelve consciente de

---

<sup>94</sup> Cfr. Michael Johaud, *Bergson y la creación de sí para sí*, p. 203, quien describe esta actualización de la conciencia como autocreación, porque la existencia en la duración se es en tanto que se va haciendo: “Condensación del presente por una memoria que no olvida nada, renovación constante de la forma de esta experiencia acumulada, porque el pasado vivido no se agrega numéricamente, sino la penetra y la colorea toda entera; es así que se debe representar la existencia en la duración, que coincide con la autocreación.”

<sup>95</sup> H. Bergson, *La evolución...*, p. 201.

que sus acciones emanan de él, y que ese movimiento del pasado que matiza el presente, es el impulso que da apertura para los momentos creativos. El acto libre se realiza desde la propia duración del yo, de su constitución vital, y no como un acto causado, sino como un acto creativo, inesperado, que entre más libre sea el yo, mayor será la intensidad de la conmoción en la duración de los demás yoes. Los actos libres buscan simpatizar con la interioridad de la realidad; los actos encausados buscan cumplir expectativas. La filosofía debe ser esta labor casi artística, en el sentido de presentar la verdad intuitiva del movimiento vital y dinámico del yo, y de la realidad. El problema con el planteamiento sobre la cuestión de la libertad es la manera en cómo se aborda: si se llega a él desde una perspectiva condicionada, y es explicada desde una verdad esquemática, se tiene como resultado un conocimiento relativo y a la vez, objetivo de la realidad, que resulta práctico para el desarrollo de un pensamiento discursivo. En cambio, si es abordado desde una perspectiva inmediata, y se explica desde una verdad intuitiva, el resultado es la descripción de un acto solemne de un yo creativo que expresa su sentimiento de simpatía por el movimiento real.

## CONCLUSIÓN

En el desarrollo del planteamiento del problema de la libertad, se hacen presentes tres momentos. El primero de ellos es la aparición de los pseudo problemas en los planteamientos metafísicos que el pensamiento discursivo asume como problemas exteriores a labor analítica, cuando es el análisis mismo el que origina las antinomias por tratar de reconciliar dos conceptos contrarios y de supeditar a la realidad a una síntesis racional. Por lo tanto, la solución debe tener la misma característica que los problemas: por provenir de un proceso de análisis, la solución sólo puede ser dada por medio de un trabajo lógico y dialéctico. Los pseudo problemas emergen con la negación de la intuición y la afirmación del análisis.

El segundo momento es la diferencia entre el yo esquemático y el yo dinámico, pero precisamente, la diferencia entre el espacio y el tiempo. A partir de la descripción de la categoría del espacio, se hace notorio cómo se comporta el yo dentro de la categoría: el yo en el espacio se vuelve analítico, se describe como una unidad monótona que percibe y concibe de manera condicionada por la inteligencia, propiamente, es un yo sin personalidad, que siempre tiene la intención de cuantificar la realidad exterior como interior, debido a su condición extensiva. En cambio, cuando el yo suspende la categoría del espacio, empieza a tener conciencia de sí mismo y da paso a la intuición. A partir de la intuición, el yo es conciente de que su duración constitutiva se expresa en las experiencias que tiene de la realidad y es causa de sí. El yo se concibe como una unidad múltiple y creativa, que mantiene una actualización constante de su desarrollo en el tiempo. Así es como se puede deducir que hay un tiempo extensivo o representación simbólica del movimiento y un tiempo intensivo o movimiento real, y que uno responde a una exterioridad y el otro a una sucesión.

Con la diferencia entre el tiempo extensivo y el tiempo intensivo, es claro entender por qué en el último momento que concierne al problema del planteamiento de la cuestión de la libertad, se ofrece un acercamiento de otra índole al que la labor intelectual ha estado acostumbrada. El pensamiento discursivo dicta que el acto del yo esquemático es la síntesis de una serie de causas, lo que vuelven al yo un autómatas conciente que reacciona y actúa de acuerdo a la relación impresión-idea. En cambio, el pensamiento intuitivo describe al

acto del yo profundo, como un acto libre y creativo, porque es reflejo de la unidad dinámica que es el yo. El planteamiento intuitivo de la libertad, es la descripción adecuada del sentimiento de simpatía por el absoluto que impulsa a la acción del yo y de cómo conmueve la interioridad vital de las cosas y de la realidad.

Con la reflexión sobre los datos mediatos que otorga el pensamiento discursivo, hay una diferencia importante para hablar de la libertad: la del acto que se realizó y la del acto que va realizándose. El acto que se realizó, y las sucesiones que lo ocasionaron, son los datos mediatos otorgados por el intelecto; en cambio, el acto que se va realizando es un dato inmediato para la intuición. Sólo el acto que se realizó es plausible para analizarse y descomponerse en elementos. Si se pretende analizar un progreso por medio de un sistema esquemático, lo que resulta es que la duración del yo sea puesto como una extensión y el tiempo sea desplegado en el espacio como momentos inertes; por medio de una labor intuitiva, el resultado es la expresión del sentimiento que se tiene al contactar con su movimiento constitutivo. Bergson dice:

En resumen, toda demanda de esclarecimiento en lo que concierne a la libertad viene a significar insospechadamente la cuestión siguiente: ¿puede representarse adecuadamente el tiempo por el espacio? A lo cual responderemos: sí, si se trata del tiempo transcurrido; no, si se habla del tiempo que transcurre y no en el tiempo transcurrido. La libertad es, pues, una hecho y, entre los hechos que se observan, no lo hay más claro. Todas las dificultades del problema y el problema mismo nacen de que se quiere encontrar en la duración los mismos atributos que en la extensión, interpretar una sucesión por una simultaneidad y verter la idea de libertad a una lengua a la que es evidentemente intraducible.<sup>96</sup>

La libertad es el hecho de que el yo se domine a sí mismo, y este hecho es el más evidente de todos, porque las acciones del yo, aun cuando se describen como encausadas, siguen siendo originadas por el yo. La explicación de la libertad a partir del intelecto, nos ha mostrado que los conceptos son insuficientes para describir la singularidad del acto, y que la intuición es la que nos acerca al sentimiento de libertad. El análisis nos permite adquirir individualidad, la intuición nos hace aprehender nuestra totalidad. Así, el planteamiento de la libertad desde una labor intuitiva ayuda a entrar en contacto con lo más íntimo del yo y con el interior de las cosas, para hacer de nosotros, sujetos libres.

---

<sup>96</sup> H. Bergson, *Ensayo...*, p. 153.

**BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA**

- BERGSON, Henri, *El pensamiento y lo moviente*, [trad. Pablo Ires], Cactus, Buenos Aires, 2013.
- , *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 2da. Edición, [trad. Juan Miguel Palacios], Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.
- , *Introducción a la metafísica*, [trad. M. Héctor Alberti], Leviatán, Buenos Aires, 19--?
- , *La evolución creadora*, [trad. Carlos Malagarriga], Renacimiento, Madrid, 1912
- , *La intuición filosófica*, [trad. M. Héctor Alberti], Leviatán, Buenos Aires, 19--?

**BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

- BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine, *Bergson adversaire de Kant*, Presses Universitaires de France, París, 1965.
- BARLOW, Michael, *El pensamiento de Bergson*, [trad. María Martínez Peñaloza], FCE, México, 1968.
- CARIOU, Marie, *Bergson et le fait mystique*, Aubier-Montaigne cop., Paris, 1976.
- DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo*, [trad. Luis Ferrero Carracedo], Cátedra, Madrid, 1987.
- GARCÍA Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, [intro. de Pedro Muro Romero], Espasa Calpe, Madrid, 1972.
- IZUZQUIZA, Ignacio, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1986.

JANKÉLEVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, [trad. Francisco González], Universidad Veracruzana, México, 1962.

OUHAUD, Michel, 'Bergson et la création de soi pour soi', *Ét Philos*, 1992 (2), 195-415, p. 225-246.

LAFANCE, Guy, 'La liberté et la vie chez Bergson' *Revue Internationale de Philosophie*, 1991, p. 130-136.

PHILONENKO, Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Ed. Du Cerf, Paris, 1994.

TROTIGNON, Pierre, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

WORMS, Frederich., 'La conception bergsonienne du temps' en *Philosophie*, 1997, p. 54-739.