



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**Lo cualitativo frente a lo cuantitativo en el problema mente-cuerpo:
Descartes, Bergson y Díaz**

TESIS

Que para obtener el grado de
Licenciado en filosofía

Presenta

Gabriel Salvador Sánchez Sugía

Directora de tesis:

Dra. Fernanda Samaniego Bañuelos

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2019



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

	Pág.
AGRADECIMIENTOS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I. EL PENSAMIENTO DE DESCARTES Y LA ESCISIÓN CUANTITATIVO-CUALITATIVO DE LO REAL: LA MENTE Y EL CUERPO DIVIDIDOS.....	10
1.1. Descartes y la modernidad.	
1.2. El método.....	11
1.3. La existencia de Dios.....	18
1.4. El “Yo” cartesiano.....	19
1.5. La materia.....	23
1.6. El cuerpo.....	25
1.7. La imaginación.....	29
1.8. Relación mente-cuerpo.....	31
1.9. Conclusiones del capítulo I.....	35
CAPÍTULO II. BERGSON Y SU CRÍTICA AL REDUCCIONISMO CUANTITATIVO DEL MÉTODO MODERNO.....	37
2.1. La filosofía de Bergson.	
2.2. Lo cualitativo.....	38
2.2.1. La duración	
2.2.2. Conciencia, memoria y espíritu: lo espontáneo.....	42
2.2.3. Élan vital.....	55
2.3. Lo cuantitativo.....	61
2.3.1. La materia y el cuerpo bergsonianos.	
2.3.2. El movimiento.....	66
2.4. La intuición.....	69

2.5. Conclusiones del capítulo II.....	73
--	----

CAPÍTULO III. FILOSOFÍA DE LA MENTE Y CIENCIAS COGNITIVAS: LA PROPUESTA BERGSONIANA EN LA ACTUALIDAD..... 74

3.1. Bergson versus Descartes.	
3.2. La conciencia y su significado actual.....	77
3.3. El problema del Yo.....	84
3.4. La libertad.	87
3.5. La libertad es movimiento.....	92
3.6. Lo interdisciplinario: Una opción al reduccionismo cuantitativo.....	95
3.7. Conclusiones finales.....	100
3.8. Bibliografía.....	103

¿Y por qué, después de todo, no puede ser el mundo lo bastante complejo como para consistir en muchas esferas de realidad interpenetradas, a las que podemos acceder alternativamente usando concepciones diferentes y asumiendo actitudes diferentes, al igual que los matemáticos manejan los mismos hechos numéricos y espaciales en geometría, geometría analítica, álgebra, cálculo, cuaternios, y siempre salen bien parados?

William James.

*A los olvidados, a los desaparecidos, a todos aquellos que no
tuvieron una oportunidad.*

Introducción

El problema de lo cualitativo frente a lo cuantitativo pareciera ser un problema en apariencia irreconciliable que tiende al reduccionismo. En primer lugar, nos encontramos con lo cualitativo, donde podemos incluir aspectos de la realidad tan complejos como la conciencia, el tiempo subjetivo y la vida. No negamos que los anteriores fenómenos son estudiados arduamente por el científico, desde su vertiente biológica, física y matemática, pero es justamente en ello donde radica nuestra principal crítica al método moderno, pues esas partes de la realidad siguen teniendo, hasta el día de hoy, una dificultad intrínseca de acoplarse a los métodos cuantificables de la ciencia, dada su naturaleza emergente. Por su parte, cuando hablamos de lo cuantitativo nos referimos principalmente a lo medible y matematizable, a todo aquel objeto, cosa o fenómeno que es posible medir o calcular por métodos matemáticos. Como ejemplo podemos señalar las orbitas planetarias, las distancias, el peso, la masa. En general lo cuantificable tiene una estrecha relación con los eventos que ocurren sin la participación de lo orgánico y que obedecen, sin necesidad de más explicación, a leyes como la causalidad. El hilo que guía el presente trabajo es la anterior problemática que nosotros hemos nombrado “reduccionismo cuantitativo de lo real”, dada la preferencia actual por el método cuantitativo al hacer una investigación de cualquier tipo, sea científica o inclusive humanística. Para analizar lo anterior se ha elegido como ejemplo, y expresión más clara, de esta discusión, al problema “mente-cuerpo”, ya que en él se refleja el choque entre lo material (cuantitativo) y la mente o espíritu (cualitativo).

Nuestra investigación parte de la edad moderna y hemos elegido como representante clásico del método moderno al filósofo francés René Descartes, ya que es en él donde podemos señalar, de manera más nítida, la reducción que acusamos en la metodología moderna. No hay, por tanto, un afán de presentar sólo las ideas y postura de este pensador sino de colocarlo como representante de la modernidad y sus principales características. En el primer capítulo hay una exposición del pensamiento cartesiano en donde presentamos su método, que aísla y divide la mente del cuerpo, creando una brecha aparentemente insalvable entre una “naturaleza” y otra. La problemática de la interacción entre ambas naturalezas es uno de los principales puntos, y tal vez el más importante, que Descartes dejó sin resolver. El Yo cartesiano es, por ello, un Yo aislado que no depende del cuerpo para subsistir; por su

parte, el cuerpo termina apareciendo como una máquina que ese Yo controla por medio de la razón, única facultad que, para este pensador, es digna de representar lo espiritual y lo divino, desvalorizando lo creativo que depende de facultades como la imaginación.

En el segundo capítulo hay una contraposición a la postura anterior. Ahí exponemos el pensamiento de otro francés que vivió, poco más o menos, dos siglos después: Henri Bergson. Decimos contraposición porque en este último hay una diferencia sustancial con Descartes, en Bergson si bien encontramos de igual forma una división entre lo cualitativo y lo cuantitativo y, por tanto, de lo mental y lo corporal, el objetivo final es totalmente opuesto. El bergsonismo tiene como fin la erradicación de la escisión entre “naturalezas” como la mente y el cuerpo. Lo anterior lo hace desde su afanosa crítica hacia el reduccionismo cuantitativo que, ya en su época, permeaba saberes como la apenas incipiente psicología y demás ciencias de la mente. Hemos hecho una división en su pensamiento. Primeramente, exponemos lo cualitativo que para este pensador es representado justamente por la conciencia, la duración y la vida. Seguido de lo anterior se encuentra el aspecto cuantitativo representado por la materia que es el soporte, a su vez, de lo orgánico. El autor propone pues un método que disecciona en cierta forma, tal y como hizo Descartes, lo mental de lo corporal, pero, como hemos señalado, con un objetivo distinto. La última parte de este segundo capítulo está, por ese motivo, enfocada en explorar las ideas bergsonianas de movimiento e intuición que son las armas con las que afirma que mente y cuerpo se encuentran indisolublemente unidos, pero que a su vez tienen necesidades distintas en el aspecto metodológico, lo que quiere decir que estudiar la mente o el tiempo “únicamente” por métodos cuantitativos, como en la física, es un error de la postura moderna.

Por último, el tercer capítulo tiene como objetivo principal hacer un acercamiento del bergsonismo a las propuestas en disciplinas actuales que estudian la problemática mente-cuerpo desde distintos ángulos epistemológicos, como las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente. En este capítulo no se ha olvidado, de igual forma, hacer una comparación entre los pensadores que presentamos en los capítulos precedentes, por un lado, hacemos hincapié en el principal error de Descartes, que coloca el pensamiento como lo que precede a la existencia, otorgándole superioridad al Yo, pero no un Yo cualitativo y vivo, sino inerte y estático que se asemeja más al punto matemático. Por ello colocamos el bergsonismo, en este

caso, como su contrario. Y no es que nos gusten las antítesis, sino que la postura que aquí defendemos nos señala que Bergson tiene la clave para resolver un problema como el que Descartes planteó con su *cogito, ergo sum*.

Para lo anterior tomamos en cuenta, por supuesto, autores contemporáneos como António Damásio, Daniel Dennett, pero principalmente hemos hecho uso de las propuestas de José Luis Díaz Gómez, psicobiólogo que, más allá de cerrarse en su ramo de las mal llamadas “ciencias duras”, se adentra en problemas epistemológicos y ontológicos que las trascienden. La propuesta que este autor señala, si bien no hace mención explícitamente a Bergson, tiene un objetivo similar: dividir únicamente con motivos epistemológicos lo mental de lo corporal, pero darle una unidad ontológica a la interacción entre ambos. Díaz se inclina por la naturalización de la conciencia haciendo acopio de diversos adelantos en disciplinas como las neurociencias y de representaciones matemáticas como la “red de Petri”. Sin embargo, este autor tiene en cuenta otros métodos como los informes en primera persona que incluyen objetos de estudio tan distantes de las disciplinas anteriores como la obra literaria. Con ello Díaz deja claro que lo mental no se puede reducir a una explicación cuantitativa, por tanto, el que se haga uso, en parte, de ciencias como la matemática o representaciones computacionales para intentar investigar fenómenos como la conciencia no querría decir que la naturaleza de lo mental tenga que reducirse a un mecanicismo o materialismo árido. Para Díaz, al igual que en Bergson, el movimiento tiene un papel fundamental a la hora de intentar resolver la problemática mente-cuerpo ya que es, según sus propuestas, la expresión de que la mente no podría subsistir sin lo corporal y viceversa. Ambos autores son partidarios de un monismo ontológico afirmando una unidad dinámica que es el cuerpo/mente viviente, y, para entenderlo es necesario hacer uso de la diversidad de métodos o perspectivas que el conocimiento más actual nos ofrece. En nuestro caso van desde la postura filosófica defendida por Bergson, hasta la neurociencia desde donde Díaz comienza sus investigaciones. Todo lo anterior tiene como objetivo aclarar algunos aspectos de la conciencia, a la cual consideramos como el problema cualitativo por antonomasia.

Nuestro propósito es, por tanto, hacer una actualización de las principales propuestas de Bergson sin estar, sin embargo, en una oposición radical a racionalismo cartesiano. Si bien tenemos una predilección por el bergsonismo, hemos tenido en cuenta a Descartes desde el

momento en que apoyamos una propuesta como la de José Luis Díaz, que no desprecia el saber científico y que tampoco niega la ayuda de disciplinas como la filosofía. Podríamos insinuar que en pensadores como Díaz se reconcilia lo cualitativo, tan defendido por Bergson, y lo cuantitativo del método cartesiano.

CAPÍTULO I. EL PENSAMIENTO DE DESCARTES Y LA ESCISIÓN CUANTITATIVO-CUALITATIVO DE LO REAL: LA MENTE Y EL CUERPO DIVIDIDOS.

1. 1. Descartes y la Modernidad.

La edad moderna es la edad de los grandes sistemas, nombres como Descartes, Leibniz, Hume y Locke siguen resonando en la actualidad, algo que no es fortuito, sino que se debe a la importancia de los problemas epistemológicos y ontológicos abordados en esta era, diferenciándose de sus predecesores del medievo. En líneas generales, la modernidad encarna un cambio de paradigma epistemológico ya que daría paso al reinado de la ciencia, entendida como un conocimiento basado en la experiencia y un método lógico-matemático. La geometrización del mundo vendría de la mano con la concepción de lo infinito, el hombre por ello perdería su centro, lo que significaría un alejamiento de su sentimiento de trascendencia, de igual forma, la división sujeto-objeto, que daría lugar a la oposición entre lo ideal y lo real sería muy representativo de la época. El origen de la oposición mencionada se sitúa, en filosofía, en el francés René Descartes, el cual dividió de manera radical espíritu y cuerpo en naturalezas totalmente distintas, pero que, sin embargo, señala como interrelacionadas. Esto creó un abismo ontológico entre lo espiritual y lo material, erigiéndose el primero como absoluto y representante de lo racional.

Debido a lo anterior colocaremos a Descartes como “representante” del inicio de la edad moderna, y no como un centro único en donde tiene su origen la modernidad. Tomando en cuenta lo precedente, expondremos el método cartesiano en el orden siguiente: “Busca y hallazgo del método (y de sus reglas), proceso metódico de la duda, evidencia de Cogito y demostración de la existencia de Dios” (Ferrater Mora. 1941), las cuales son cuatro elementos fundamentales de la filosofía cartesiana. Después de ello nos daremos a la tarea de exponer, asimismo, las características más importantes de la sustancia pensante y de la extensa con la intención de mostrar al final la posible forma en que el autor nos explica la interacción de ambas.

1. 2. El método

No negaremos, en este escrito, que el método de Descartes fue hecho con una intención práctica, el mismo autor señala en varias ocasiones esa pretensión: “sentía un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida” (René Descartes. 1637. Pág. 106). Para Descartes siempre hay una distinción entre la vida práctica y el conocimiento o contemplación de la verdad (ver René Descartes. 1641. Pág.111). Por ello critica a aquellos filósofos o pensadores que se olvidan del mundo externo: “piensan que la verdad ha de nacer de su propio cerebro como Minerva del de Júpiter” (René Descartes. 1628. Pág. 16). Contrario a los retóricos de la escolástica, Descartes no buscaba una filosofía meramente teórica y que se enredara en el mero pensamiento, algo que se nota de igual manera en el “Discurso del método” donde busca una moral provisional, en tanto encontraba esas verdades claras y distintas para dirigirse por la vida. Pero si bien partía con ese fin, su método, la división que Descartes señaló entre lo cualitativo y lo cuantitativo, y su marcada relación con el segundo, traería al conocimiento en general un cambio que permearía el discurso y en cierta forma la filosofía moderna, llevando ese problema epistemológico a lo ontológico.

Su método es matemático, en el sentido de que busca siempre el orden y la medida. Por matemática Descartes no estaría entendiendo únicamente el campo de los numeraciones y parábolas, sino todo aquello que sea susceptible de medirse, esto se encuentra expuesto en las “Reglas para la dirección del espíritu”: “aquellas cosas en que se estudia el orden y la medida se refieren a la matemática, no importando que tal medida se haya de buscar en los números, figuras, astros, sonidos o cualquier objeto” (René Descartes.1628. Pág. 14). Si bien lo anterior era el objetivo del método, éste falla en explicar aspectos cualitativos, por ello el alma se le aparece a Descartes como una unidad de razón absoluta, sin matices y homogénea. Descartes, en su octava regla, niega toda forma de conocer que no se atenga a los límites de la razón, por lo que todo aquél objeto de conocimiento que no se deje aprehender por un método racional deberá de ser puesto como objeto inalcanzable para la naturaleza humana y su intento le incumbirá sólo a aquel que no se encuentre en su sano juicio, lo que implícitamente señala a la metafísica (ver René Descartes. 1628. Pág. 24).

El método de Descartes, como ya se bosquejó, parte de la razón, en tanto facultad, como guía en su búsqueda de la verdad. Después de buscar en el mundo Descartes propone que la verdad se encuentra en el interior de uno mismo, de lo externo Descartes se vuelca en el interior del espíritu, algo que es producto de su desconfianza hacia la mera opinión de los hombres y las cosas sensibles. En su búsqueda del conocimiento Descartes adopta el escepticismo, la ignorancia socrática o la incertidumbre de los pirrónicos, como bien se advierte en la “Investigación de la verdad por la luz natural”, pero es importante observar que este escepticismo no se toma como un fin sino sólo como un medio (ver René Descartes. 1620-1630. Pág. 84). El escepticismo cartesiano, como señala Margaret Wilson, no desemboca necesariamente en la acción, sólo es un método intelectual para depurar la mente de las falsas creencias y llegar a un conocimiento claro y distinto, (ver Margaret Wilson. 1978. Pág. 79-88). La duda surge, por tanto, como el origen de todo el conocimiento cierto en Descartes: “a partir de esta duda universal, como si fuera un punto fijo e inmóvil, me he propuesto derivar el conocimiento de Dios, de vos mismo y de todo lo que hay en el mundo” (René Descartes. 1620-1630. Pág. 85). Si Descartes duda no es con un ánimo de establecer como verdad lo relativo, sino con intención de alcanzar lo absoluto. Sólo lo verdadero podría soportar el embate de la duda pirrónica.

Así, sólo por medio de la razón podemos conocer lo universal, y cuando hablamos de universal nos referimos a la posibilidad de atender todo el conocimiento por este medio, es un método de aplicación general: la razón o entendimiento como guía en toda forma de conocer. Esto provoca que Descartes compare el conocimiento en general con una obra, la cual para ser la mejor posible debe ser creada por un solo autor (ver René Descartes. 1637. Pág. 110). Sin embargo, no podemos dejar de lado su metáfora del árbol del conocimiento, donde las raíces son la metafísica, la física el tronco y las otras ciencias las ramas, el conocimiento es, por tanto, un continuo, aún si consideramos ciertos principios como en la metafísica cartesiana (ver Bernard Williams. 1978. Pág. 42). Es necesario que el orden racional y el concepto sean los primeros en cualquier método que intente aprehender lo real, sea una parte o la totalidad. En este punto ya no es un individuo, un estado o institución quien debería crear un orden y la obra del conocimiento, sino la razón.

Su método busca la evidencia no en los sentidos, que son contingentes y dudosos, sino en la evidencia que nos brinda el raciocinio algo que señala en su segunda regla: “sólo la aritmética y a geometría están puras de todo vicio de falsedad o incertidumbre” (René Descartes. 1628. Pág. 6). A su vez, la deducción y la intuición deben de ser el único camino que tome el espíritu que intente alcanzar lo verdadero: “ningún camino está abierto a los hombres para el conocimiento cierto de la verdad fuera de la intuición evidente y de la deducción necesaria” (René Descartes. 1628. Pág. 44). Por deducción Descartes entiende lo necesario que se sigue de un conocimiento establecido como verdadero, en donde la “intuición” es el conocimiento que se aprehende de manera inmediata y evidente, sería lo más fácil y sencillo del camino a la verdad pues es lo más simple, este tipo de conocimiento por su inmediatez se volvería imposible de definir por medio de algún tipo de lenguaje, pues hacer eso conllevaría a oscurecer la intuición misma (ver René Descartes. 1620-1630. Pág. 93). En general el método cartesiano parte de verdades que son captadas por intuición a partir de lo cual se seguiría un camino deductivo para alcanzar las restantes, como si de una serie o numeración matemática se tratara (ver René Descartes. 1628. Pág. 9). Esta numeración traerá consigo, con ayuda de una memoria que en todo momento acompañará cada movimiento del pensamiento, una nueva intuición de aquello que en un principio aparecía como oscuro (ver René Descartes. 1628. Pág. 32-34). La primera intuición daría lugar a un movimiento del pensamiento que por deducción iluminará una nueva proposición haciéndola clara y distinta y por ello intuible. Por ello, lo humanamente cognoscible debe de ser descubierto por este método, pues sólo hay cosas simples, generales e intuibles como el alma, o compuestas, que por medio del intelecto pueden ser descompuestas en simples. Para conocer se deben contemplar unidades, partes, sea en el entendimiento o en los sentidos, algo que apunta en su regla decimoctava: “la unidad [...] es aquí la base y el fundamento de todas las relaciones” (René Descartes. 1628. Pág. 67). Descartes hace así de la matemática el fundamento del conocer, lo que parte de una abstracción de la res pensante se extiende a la res extensa, esto se puede ejemplificar en una suma de puntos que forman líneas y figuras lo cual constituiría la realidad del mundo, según Descartes si por intuición se nos aparece la matemática como universal, ésta, de igual forma, sería el fundamento último de la materia.

Si bien la deducción y la intuición son las principales formas de conocimiento que adopta el método cartesiano, no podemos dejar a un lado que la inducción, de acuerdo con autoras

como Zuraya Monroy, juega un papel importante. No todo en Descartes serían juicios, nos dice, meramente intelectuales, sino que habría juicios en donde la experiencia sería fundamental, por tanto, estaríamos hablando de un método inductivo y de juicios a posteriori (ver Zuraya Monroy. 2006. Pág. 130). Tal es el caso de lo que notamos en obras como “Los principios de la filosofía” y la “Dióptrica”. Como ejemplo, en la tercera parte de los “Principios” notamos un Descartes que tiene muy en cuenta las hipótesis, en este caso sobre el movimiento de los planetas (Tolomeo, Copérnico y Tycho Brahe). Haciendo una descripción y una comparación entre ellas Descartes tiene como objetivo señalar, de igual forma, una propuesta o hipótesis propia: “propondría aquí la hipótesis que parece ser la más simple de todas y, a la vez, la más apropiada de todas tanto para conocer los fenómenos como para indagar las causas naturales”, después de lo cual pasa a exponer una amplia gama de características de los cielos y los astros con el fin de proponer una teoría al respecto (René Descartes. 1644. Pág. 130). Con lo anterior es claro que Descartes hace uso del método inductivo, no pretendiendo colocar su principio como una verdad primera sino como una “suposición que puede ser falsa”, nos dice. En la “Dióptrica”, por su parte, donde Descartes para demostrar la formación de imágenes en la parte posterior del ojo, recurre, de igual forma, al uso del método inductivo. Lo cual se podría tener como un soporte empírico de su hipótesis de la formación de las ideas (ver Zuraya Monroy. 2001).

En general podemos decir que la división, el orden y la generalización serían las características principales del método. Tales principios el mismo Descartes los señala como fruto de haber tomado lo mejor de la matemática, la cual, a sus ojos, es la única que habría demostrado una evidencia clara: “tomaba lo mejor que hay en el análisis geométrico y en el álgebra, y corregía así todos los defectos de una por el otro” (René Descartes. 1637. Pág. 115). Este criterio de verdad surge después de analizar diversos tipos de conocimientos, en este caso, sólo la aritmética y la geometría, podrían tener posibilidad de alcanzar un saber indudable, dos más dos son cuatro y negarlo iría contra toda lógica. Que se me aparezcan las ciencias matemáticas como claras y distintas, sin posibilidad de negar su verdad, es un indicio claro que, de todas las ciencias, desde la astronomía hasta la medicina, sólo la matemática es un saber “cierto e indudable” (ver René Descartes. 1641. Pág. 15). Descartes señala constantemente que lo verdadero debe tener un carácter “claro y distinto”, lo que de hecho proclama como regla general de su método: “puedo establecer como regla general que todas

las cosas que concibamos muy clara y muy distintamente son verdaderas” (René Descartes. 1641. Pág. 26). Partiendo de lo anterior el método cartesiano sigue un curso que, no sólo se limita a un único campo, sino que su fin es la totalidad de lo real ya que tiene como objetivo ayudar en la resolución de problemas de otras ciencias y así mejorar la vida de los hombres. De ello se desprende la igualdad entre los hombres en cuanto a su posibilidad de razonar bien, lo que quiere decir que todo hombre pueda alcanzar la verdad: “la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres” (René Descartes. 1637. Pág. 101). El error de nuestros juicios no provendría de una deficiencia sino de una dirección equivocada en el razonamiento, algo que más adelante abordaremos pues tiene mucho que ver con la libertad o libre arbitrio. Para razonar bien no hace falta una superioridad de genio, lo propuesta de Descartes es un método acabado y definitivo que no necesitaría de lo espontáneo y lo creativo.

Su método, al estudiar el aspecto mental encuentra que hay ideas de tres tipos principales: algunas, nos dice, no dependen de mí, otras en cambio son obra de mi imaginación, y otras tantas son innatas (ver René Descartes. 1641. Pág. 28-29). Estas últimas, las innatas, tendrían una evidencia mayor que las demás, serían las más claras y distintas, aprehendidas sin ninguna mediación o, lo que es lo mismo, por intuición. La primera es el “Yo” y otra es la de Dios, la cual a nivel general es la más importante: “hay una gran diferencia entre las falsas suposiciones [...] y las verdaderas ideas que han nacido conmigo, de las cuales la primera y principal es la de Dios” (René Descartes. 1641. Pág. 51); la idea de Dios probaría su veracidad por su misma naturaleza, la cual tiene una existencia necesaria si consideramos nuestra propia existencia contingente, la cual tiene necesidad de una causa externa para conservarla (ver René Descartes. 1641. Pág. 124). La existencia de Dios depende de la imposibilidad, en términos lógicos, de separar la existencia de la perfección y por ende de Dios. Verdad que no dependería de mi voluntad como cuando imagino un animal fantástico, lo que evidencia la superioridad de la lógica por sobre los sentidos.

En un sentido lógico, la infinitud, atributo de la idea de Dios, es necesariamente más que la finitud que expreso como humano y no viceversa. Dios es la sustancia primera de la cual se desprenden los atributos de la realidad. Yo como hombre en mi finitud tendería a

perfeccionarme sin nunca alcanzar ese estado. La idea de Dios tiene: “en sí más realidad objetiva” (René Descartes. 1641. Pág. 30), que, como ya se dijo, depende de una causa lógica: lo infinito es anterior a lo finito. Esta idea estuvo a prueba cuando el autor con el conocido supuesto del genio maligno, puso en entredicho la veracidad de Dios, el cual en su omnipotencia podría tener la posibilidad del engaño, lo cual Descartes refuta señalando que un atributo así no puede, en un sentido lógico, provenir de la perfección, de donde se desprende que en el bien no cabe el engaño: “siendo Dios el ser soberano, debe necesariamente ser también el soberano bien y la soberana verdad, y por lo tanto repugna que de Él provenga algo que tienda positivamente a la falsedad” (René Descartes. 1641. Pág. 107). Lo anterior es con base en la enseñanza de la “luz natural” o razón. Dándole superioridad a la lógica, el cartesianismo anuncia una tendencia a hacer real sólo lo racional, pues si lógicamente nuestra razón nos muestra la realidad y los atributos de una idea así, ésta infaliblemente debe de ser real (ver René Descartes. 1641. Pág. 39). Descartes menciona la posibilidad de negar con la imaginación la existencia de Dios, pero no su realidad como idea, la sola presencia de una idea así estaría mostrando la existencia del ser que representa, pues el atributo del existir es parte necesaria de lo perfecto e infinito, la existencia es la misma esencia de Dios. El método cartesiano recordaría, por ello, el intento platónico que hace de lo ideal lo real por medio de la dialéctica, con la razón alcanzaríamos la idea de Dios y captaríamos así la realidad última, pues es Dios como sustancia el que contiene en sí toda la perfección, lo real que se nos aparece sólo tendería a ella sin poder alcanzar aquel arquetipo que la razón nos impone.

La filosofía cartesiana siendo racional y cuantitativa, hará que aspectos como el tiempo cualitativo, aquel relacionado con lo vivencial, pueda ser fragmentado: “todo el tiempo de mi vida puede ser dividido en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende de ninguna manera de las demás” (René Descartes. 1641. Pág. 37). Sólo una causa eficiente, en este caso Dios, podría crear y mantener mi existencia. Dios es causa eficiente de las verdades eternas y del mundo que sostienen por ende toda verdad depende de Dios, algo que está muy constante en su tercera meditación (ver Zuraya Monroy. 2006. Pág.181-186). La existencia como tal comienza a adquirir un aspecto fragmentado, el flujo del tiempo se intercambia por el instante. ¿Cómo un instante crearía al siguiente, si no hay una dependencia mutua entre ellos?, la respuesta es Dios. Este se alzaría como un absoluto sin pasado ni futuro, siendo

sólo presente, y por ello eternidad, de él dependería la existencia del mundo en el tiempo sin pertenecer propiamente a él (ver René Descartes. 1641. Pág. 175). Aun con lo precedente el tiempo del hombre, aunque divisible, estaría dentro de la unidad entendida como eternidad. El mundo tuvo un principio y tendrá un final, pero no así la eternidad que siempre ha sido y será (ver René Descartes. 1648. Pág. 270), el mundo, incluyendo mi existencia, estaría en un incesante crear, Dios sería el primer motor, que le da movimiento el cual se asemeja a un cinematógrafo: la creación sería incesante pero fragmentada (ver René Descartes. 1637. Pág. 131). Este mecanicismo hace que todo instante sea un efecto necesario de aquella primera deliberación de Dios de hacer el mundo en el tiempo. Como bien propone Laura Benítez en su estudio introductorio al “Tratado de la luz”, la idea de Dios sería un principio fundamental para asegurar la concepción de un mundo regido por leyes inmutables como la causalidad, por lo que podemos declarar que el concepto de Dios en Descartes es parte del andamiaje principal de su filosofía (ver René Descartes. 1633. Pág. 34-35).

A partir de la corroboración de que la bondad divina no puede ser falaz es como Descartes declara a Dios como el punto de arranque para crear un criterio de verdad. Como mencionará en las “Meditaciones” de esta verdad depende todo el conocimiento de las demás cosas (ver René Descartes. 1641. Pág. 212). Desde este momento todo aquello que aparezca como claro y distinto no tiene que ser objeto de duda por miedo a un Dios con tendencia al engaño. Si me equivoco no es porque Dios me engañe, sino porque mi discernimiento es finito y el libre albedrío infinito. Este último es un atributo que en el hombre es ilimitado, en este caso podemos hablar de voluntad o libertad como términos intercambiables. Si esta libertad en la práctica no se puede desarrollar al infinito es por causa de un entendimiento que no puede abarcar todo, y por las pasiones del alma que la corrompen (ver René Descartes. 1648. Pág. 282). El que no tengamos un entendimiento al mismo nivel que nuestra voluntad es la causa de que juzgando lo desconocido demos lugar a errores; el entendimiento debe siempre preceder a los impulsos de la voluntad (ver René Descartes. 1641. Pág. 45).

Si conociéramos todo, conoceríamos el bien en toda situación y por ello lo verdadero, tendríamos por tanto la posibilidad de lo infalible: “si yo conociera siempre con claridad lo que es verdadero y lo que es bueno, nunca me fatigaría deliberando qué juicio y qué escogencia debería hacer” (René Descartes. 1641. Pág. 44). De igual forma el curso de las

cosas se nos aparecería como es: un único camino, sin bifurcaciones ni posibilidades, no habría espontaneidad, o al menos posibles, en un universo que se regiría totalmente por la causalidad: “no podemos desear más que aquello que de algún modo consideramos posible, y sólo podemos considerar posibles las cosas que no dependen de nosotros sino en cuanto pensamos que dependen de la fortuna [...] esta opinión se funda únicamente en el hecho de que no conocemos todas las causas que contribuyen a cada efecto” (René Descartes. 1649. Pág. 213). Lo precedente tendría su origen en la inclinación cartesiana de colocar a Dios como un primer motor, que regiría todos los movimientos del mundo, algo que choca con la idea misma de libertad. Lo cual mostraría una “aparente” dicotomía entre el sujeto y el mundo: por un lado, el primero, nos afirma Descartes, es libre si hace uso de su facultad de razonar lo mejor posible, por otro lado, se encuentra el mundo que está sometido a un riguroso mecanicismo. Hemos dicho aparente porque, de acuerdo con lo expuesto, ser libre no implicaría hacer todo aquello que nuestras inclinaciones nos demandaran, sino sólo lo que por nuestra razón juzguemos como correcto y por ende bueno. Sólo lo “claro y distinto” puede ser lo verdadero, lo que a su vez sería lo bueno, el origen del mal propiamente se encontraría en el error que cometemos al deliberar, por ello señala: “basta juzgar bien para obrar bien” (René Descartes. 1637. Pág. 120).

1. 3. La existencia de Dios

Lo anterior serían los rasgos generales del método cartesiano, que se volvería el medio para alcanzar la verdad. Como hemos señalado, la idea innata de Dios sería el principal soporte del pensamiento de este autor, ya que sin él no habría criterio de verdad para distinguir lo verdadero de lo falso. El entendimiento, en este sentido, sería el representante de lo divino, aquello que distingue al hombre del bruto, por tanto, sólo lo racional sería lo verdadero. Descartes haría de nuestra facultad de razonar el punto de arranque de su epistemología, que por supuesto conlleva a una ontología que dibuja una realidad que subsiste únicamente bajo leyes absolutas. Su conocida frase “*cogito ergo sum*” hace ver, en un principio, que el Yo es lo más inmediato a nuestro conocer, lo que se volvería un mero solipsismo sin la idea de una divinidad que nos garantizara la verdad de las cosas. Teniendo en cuenta eso hemos de pasar ahora a una exposición de esas dos naturalezas que su método delimita: la material y la pensante, para así mostrar como la reducción epistemológica que

lleva a cabo termina por imposibilitar una explicación de la unión de ambas, ya que implica tratar aspectos como el mental con un método que tiene un origen en la sustancia extensa, a su vez que la cualidad de las cosas se pierde en pro de un intento de explicar totalmente la realidad. Aquí hemos de tener en cuenta la diferencia entre la idea de Dios, que sostiene su existencia desde una claridad lógica y por tanto irrefutable, y la idea del “Yo”, que se sostiene por su inmediatez como intuición. Si bien las dos pueden ser tomadas como intuiciones, es la idea de “Yo” la única en la que Descartes no muestra sospechas desde un principio.¹

1. 4. El “Yo” cartesiano

El espíritu, para Descartes, es la sustancia en que “reside inmediatamente el pensamiento” (René Descartes. 1641. Pág. 119). El pensamiento por ello sería la característica primaria de esta sustancia, la única por la cual la conocemos. El “*yo soy, yo existo*” es el enunciado con el que inaugura una concepción de lo mental que lo separa y aísla de la realidad material. Descartes llega a ella después de acordar que lo verdadero debería aparecer como “claro y distinto”, el yo, en este caso, se le rebelaría como tal, pues negarlo es imposible ante la evidencia y necesidad del pensamiento mismo. Como bien apunta al inicio de la segunda meditación: “*la naturaleza del espíritu humano [...] es más fácil de conocer que el cuerpo*” (René Descartes. 1641. Pág. 18), algo que resalta cuando vislumbra que lo más inmediato en nuestro conocer es el Yo, por tanto, el pensar se anticiparía al existir en general. El yo, en tanto res pensante, diferenciaría en naturaleza al hombre de los seres “inferiores” que carecen de razón y que, por tanto, están únicamente a merced de las necesidades del cuerpo: “*toda la naturaleza del espíritu consiste únicamente en pensar*”, nos dice el autor, aludiendo a la naturaleza racional del hombre (René Descartes. 1641. Pág. 240).

Que la materia sea o no real poco importaría, ya que nuestra representación dependería enteramente del yo. Descartes afirma, niega, y “quiere” desde un yo totalmente desprendido de la materia, el sentir, lo cualitativo e intensivo es de un segundo orden, pero que aun así les niega a los demás seres, pues estos carecen de alma (ver René Descartes. 1641. Pág. 21). En este autor hay, como se ve, una marcada tendencia de colocar el pensamiento como algo superior al mero sentir. ¿Puede el pensar ser condición suficiente para el sentir? Si es así

¹ De hecho, actualmente, sigue siendo problemática la idea de cómo concebir la idea de Dios como “la más clara y distinta”. (ver Margaret, 198-207)

¿Qué sentido tendrían, en este caso, la diversidad de configuraciones que la materia viva ha adoptado? ¿Sería mi cuerpo sólo una imagen creada para engañarme? Pensar, por ello, equivaldría a existir, lo que sería una identificación del ser al pensar. Para ser no es necesaria la corporeidad pues el pensar es una verdad fundamental.

El yo o espíritu, en Descartes, al ser diferente en naturaleza de la materia no tendría la necesidad de un cuerpo para sobrevivir, siendo esto así, el yo, ya separado del cuerpo se bastaría a sí mismo: “ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él” (René Descartes. 1641. Pág. 59).² El espíritu a su vez sería el único posibilitado para comprender la verdad. Como ente racional, el hombre estaría aun posibilitado a un conocimiento de la verdad por participar de atributos que, aunque no perfectos, son de la misma naturaleza que lo divino. Como se expondrá más adelante, la imaginación y la sensación serían facultades volcadas a la materia, el entendimiento o razón sería la brújula y el juez, que posibilitaría discernir y juzgar externa e internamente lo falso de lo verdadero: “ni la imaginación ni los sentidos pueden asegurarnos nunca cosa alguna, como no intervenga el entendimiento” (René Descartes. 1637. Pág. 126). El “Yo” se encontraría en un plano superior al ser una verdad necesaria: representante de lo divino y por ello de la racionalidad únicamente él podría conocer lo universal, verdadero y eterno. Sin la intervención del entendimiento todas las facultades, sea lo imaginado o lo sentido, se vuelven más que dudosas. Por ello Descartes recomienda que en la búsqueda de la verdad se haga una clara distinción entre el entendimiento y las demás facultades: “para que no sea entorpecido por ellas, se debe prescindir de los sentidos, y en cuanto sea posible, despojar la imaginación de toda impresión distinta” (René Descartes. 1628. Pág. 38).

Aspectos como el tamaño, la figura y la distancia son, en el cartesianismo, producto del entendimiento, “percepciones del razonamiento”. Para ilustrar lo anterior Descartes nos recuerda la ilusión que un objeto provoca cuando una parte de él entra en el agua, en este caso el autor nos habla de un bastón, en donde los sentidos sólo aportan una imagen del objeto

² Sin embargo, en Descartes se encuentra una dificultad en este punto, ya que al parecer se diferencia entre lo teórico y lo práctico. Cuando Descartes se refiere a lo práctico, lo vivencial o fenomenológico le parecen insostenibles las dudas que hace sobre su corporeidad. Algunos autores como Zuraya Monroy se inclinan por ello a pensar que “la cuestión de cómo se presenta la unión y la interacción de sustancias distintas se encuentra en un nivel fenomenológico.” (Zuraya Monroy. 2006. Pág. 59)

deformado y roto, por lo que sólo la intelección, reflexión y deliberación de lo representado sería propio del alma que emitiría un juicio (ver René Descartes. 1641. Pág. 218-219). Lo precedente hace evidente que Descartes al decantarse por una postura más subjetivista, y partiendo de ciertos preceptos estoicos, valoraba como lo único propio los pensamientos, de aquella antigua escuela griega dice lo siguiente: “ocupados sin descanso en considerar los límites prescritos por la naturaleza, persuadíanse tan perfectamente de que nada tenían en su poder sino sus propios pensamientos” (René Descartes. 1637. Pág. 119).

El Yo o sustancia pensante, debe de ser, en este caso, un absoluto imposible de cambiar, lo representado se le aparecería al Yo como una cinta cinematográfica que equivaldría al pensamiento, los instantes o momentos en el tiempo se mostrarían uno tras otro, no como un flujo heracliteano, sino como la flecha de la escuela eleática. Dada la naturaleza matemática de su método Descartes hace del Yo un punto inmóvil, lo único cambiante serían las cosas externas de las que no depende para subsistir, la necesidad de hacer del Yo un absoluto lo obligaría a equipararlo a la simpleza del punto (René Descartes. 1628. Pág. 24). Si lo espiritual es diferente en naturaleza a lo corpóreo, al ver la multiplicidad de lo material dirá que el alma es unidad indivisible que no tiene necesidad de lo corporal para su existencia, declarando así, una separación radical entre uno y otro aspecto. A la manera del punto matemático, el alma sería la verdad primera con la que Descartes armaría su sistema, si la idea de Dios funda y sostiene su criterio de verdad, la evidencia del *cogito* se alza como el principal instrumento de su método. El Yo sería lo eterno en el hombre ya que implica pensamiento y este último es espíritu, expresión de lo divino: “Todo lo que puede pensar es espíritu” (René Descartes. 1641. Pág. 99). Esta unidad o Yo sería a su vez actividad, ya que Descartes señala en su regla doce: “Por lo que respecta al conocimiento, dos cosas tan sólo es necesario tener en cuenta: nosotros que conocemos y las cosas mismas que deben ser conocidas” (René Descartes. 1628. Pág. 35). El acto del conocimiento sólo dependería activamente al sujeto, las cosas o lo representado no participarían activamente en el acto de la percepción, si lo externo existe como tal o no dejaría de importar cuando todo el conocimiento sólo depende de verdades racionales, el Yo, como ente activo, se alza como la fuente del conocimiento primero.

Las funciones del alma se dividen a su vez entre acciones de la voluntad, como la imaginación, la percepción del querer mismo, y las pasiones que, si bien son propiamente del alma, su origen se encuentra muchas veces en lo externo. El pensamiento cartesiano no niega que las pasiones, que señala como pertenecientes al cuerpo, puedan ser a su vez atribuidas al alma, pero su propósito, nos señala, es delimitar aquellas que pertenecen únicamente a ella. Por ello designa a “los sentimientos de júbilo, de cólera y otros semejantes” con el nombre de pasiones del alma (René Descartes. 1649. Pág. 165-166). Estos sentimientos, también llamados “emociones del alma”, serían un efecto inmediato del espíritu. La imaginación por su parte quedaría relegada a segundo plano y no podría conducirse correctamente, de acuerdo con el cartesianismo, si no es bajo el mando de la razón. A semejante forma de proceder, Descartes le llamará impulso, que sería aquella voluntad desprendida del raciocinio. La imaginación puede actuar, nos dice, por conjetura y por deducción: en donde la primera daría lugar a suposiciones o conclusiones erradas que pueden ser tomadas por verdad (ver René Descartes. 1628. Pág. 43). Sin la razón, la imaginación se transformaría en automatismo, pues “la diferencia entre la imaginación y la sensación consiste solo en que en ésta las imágenes son pintadas por los objetos externos, que están presentes, mientras que en aquella lo son por la mente” (René Descartes. 1648. Pág. 286). Más adelante explicaremos la relación de la imaginación y la sensación con lo corpóreo.

Entendimiento, imaginación y sensación, en conjunto, darían lugar, al fenómeno de la percepción concreta, la cual tendría como guía al Yo racional, los sentidos externos, por su parte, en conjunto con facultades como la memoria y la imaginación son procesos que aparecen no como propios del alma sino como sus instrumentos de acción en la materia. Es lo que sugiere el ejemplo de la cera que señala el percibir como dependiente de “una inspección del espíritu” (ver René Descartes. 1641. Pág. 24). Si la cera existe como representación es por un Yo que percibe los cambios que la sustancia sufre, percibir es signo de subjetividad. Si el alma sólo es una unidad inamovible que hace del cuerpo un mecanismo de acción, este no pierde importancia, aún con la tendencia cartesiana a colocarlo en un plano inferior al espíritu: ¿Cómo actuaría el alma sin facultades como la memoria?, ya que la memoria se encuentra no en el alma sino en el cerebro. Por otro lado: ¿Qué sentido tendría hablar de un ser etéreo inaprehensible e inmóvil? Sólo es a partir del cuerpo que el alma

puede expresarse, el mismo Descartes lo ha de admitir implícitamente cuando le da tantas páginas de su obra a describir la naturaleza física y en concreto al cuerpo humano.

1. 5. La materia

En primer lugar, hemos de mencionar, junto con Samuel Clarke, que para Descartes: “el mundo es básicamente materia en movimiento” (Benítez y Robles. 2000. Pág. 177). El movimiento junto con la estrecha relación espacio-materia y el plenismo serían las principales características con las que este autor representaría la realidad del mundo. Si bien Descartes duda de la realidad “absoluta” de la materia, no lo hace con su concepción de pleno que tiene sobre el mundo, el cual está compuesto de sustancia extensa. Este pleno o llenura excluiría por completo el vacío, lo material sería un conglomerado de partes de diversos tamaños en movimiento (ver René Descartes. 1633. capítulo IV). Este último atributo, como se dijo, es una característica importante del universo cartesiano, pues a partir de él surge la diversidad observada, si la materia es “extensión homogénea”, ya que la extensión es su esencia, el movimiento es el que brinda la heterogeneidad: “Considero que hay en el mundo una infinidad de movimientos diversos cuya duración es perpetua” (René Descartes. 1633. Pág. 57). La diversidad de movimientos se referiría a las distintas velocidades y tamaños de las partes del pleno. El movimiento, en el pensamiento cartesiano, es representado como “las líneas de los geómetras”, línea formada por infinidad de puntos que un objeto recorre de un lugar a otro (René Descartes. 1633. Pág. 85). Este movimiento sería, a su vez, una propiedad de la materia que es transmisible por choques, dinamismo que, como se dijo, sería el origen de las cualidades distintivas de las cosas. Un ejemplo que ilustra lo anterior está en la distinción entre lo duro y lo líquido: el primero tendría sus partes en una disposición que iría en detrimento del movimiento, mientras que en lo líquido sus partes se encontrarían en constante flujo, mayor o menor velocidad en una parte material implicaría su diferencia con las restantes (ver René Descartes. 1633. Pág. 59-60). A su vez, la materia sería divisible en partes indefinidamente pequeñas, hasta un grano de arena estaría formado por miles o tal vez millones (ver René Descartes. 1633. Pág. 58).

El movimiento en general dependería, como todo, de Dios, soporte racional del mundo, el cual estaría sometido a ciertas leyes inmutables, de las cuales Descartes nos señala tres: “La primera es que toda la materia individualmente continúa siempre existiendo en un mismo

estado, mientras en encuentro con las otras no la obligue a cambiarlo” (René Descartes. 1633. Pág. 84). Por tanto, el tamaño, la forma y la velocidad no cambiarían mientras que determinada parte de materia no sea movida por otra, sería así, en cierta forma, una ley de inercia. La segunda dice lo siguiente: “Supongo como segunda regla que cuando un cuerpo empuja a otro, no podría darle ningún movimiento sino perdiera al mismo tiempo proporcionalmente el suyo, ni quitárselo sin que el suyo aumente otro tanto” (René Descartes. 1633. Pág. 86). Esta segunda ley corroboraría que el movimiento es transmisible, transmisión que se da por medio del choque, algo que por supuesto incluiría a los sentidos del hombre. La totalidad del movimiento sería invariable en el mundo, más esto no equivaldría a decir que en el mundo cartesiano nada cambia, sino todo lo contrario: Dios conserva la misma cantidad de materia en movimiento, pero no la conserva en un mismo estado. La tercera menciona lo siguiente: “Agregaría en la tercera que mientras que un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se dé a menudo en línea curva [...] cada una de sus partes individualmente, tiende siempre a continuar el suyo en línea recta” (René Descartes. 1633. Pág. 89). Como se dijo, Dios es la causa suprema, y por ello la del movimiento el cual es así mismo por naturaleza rectilíneo, que es por esencia el más simple, el movimiento circular e irregular tendría su origen en la interacción y transmisión del mismo por medio de choques.

Para Descartes la materia, como sustancia extensa, carecería “en si” de cualidades, sólo participaría de lo cuantificable como el tamaño y la figura que es lo más claro y distinto, donde es importante señalar que lo cualitativo es una propiedad secundaria, un efecto contingente del movimiento de las partes, pero no un atributo como tal de las cosas. El mundo estaría compuesto por tres elementos principales: fuego, aire y tierra. El primero estaría formado por las partes más pequeñas y veloces teniendo por ello una sutileza tal que penetraría en todo, el aire por su parte estaría en un término medio entre el fuego y la tierra en cuanto a las características mencionadas, mientras que el elemento tierra estaría compuesto de las partes más grandes, así como una velocidad que sería casi nula (ver René Descartes. 1633. Pág. 69-71) Esos elementos no tendrían una relación directa con los elementos que conocemos por nuestros sentidos. La realidad presentada a los sentidos sería una mezcla de esos elementos que al final no varían en naturaleza, sólo son partes de una misma materia diferenciada por el tamaño y la velocidad. El equilibrio y diversidad del

mundo se lograría por aquellas diferencias de los elementos nombrados y su mezcla. Sólo a nivel cósmico podríamos ver su pureza: en las estrellas, el espacio y los planetas.

1. 6. El cuerpo

Lo anterior sería la naturaleza de la materia a nivel general, ahora, cuando hablamos de un cuerpo, éste tiene un significado de mayor amplitud, pues implica no sólo la materia en su sentido geométrico sino a su vez las cualidades o accidentes: “La sustancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, de la situación, del movimiento local, etc., se llama *Cuerpo*” (René Descartes. 1641. Pág. 119). Así mismo todo cuerpo tiene necesariamente una relación con el espacio y el lugar, lo que es una realidad, esto es así debido a que lugar y espacio participarían del aspecto matemático de lo real, verdades primeras que se le aparecieron a Descartes como claras y distintas: “Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por alguna figura; lo que puede estar comprendido dentro de algún lugar y llenar un espacio de manera que todos los demás cuerpos estén excluidos de él” (René Descartes. 1641. Pág. 20).

Un cuerpo, en su sentido orgánico, sería de igual forma una unión de partes, por ello Descartes compara al hombre con una pieza de relojería, lo vivo no se diferenciaría mucho de lo que llamamos materia inerte: nervios, huesos, venas, sangre, músculos y piel conformarían mi cuerpo, el cual sólo sería un mecanismo sin la intervención de un entendimiento que lo guíe, algo que este autor no deja de observar, ya que sin la razón un organismo de estas características bien podría, nos dice, existir y funcionar tal y como lo hace (ver René Descartes. 1641. Pág. 64). Los nervios transportarían los “espíritus animales”, los cuales son, en Descartes, como el cerebro y el corazón, partes del cuerpo, pero en este caso partes pequeñas: “son partes de la sangre que penetran el cerebro” (Zuraya Monroy. 2001). Más que espirituales son partes corporales, pero tan pequeñas que se tornan invisibles al ojo. Estas pequeñísimas partes recorren el cuerpo por medio de la circulación, en donde el cerebro se colocaba como el órgano principal, creando el movimiento por medio de los nervios y el aparato musculo-esquelético (ver René Descartes. 1649. Pág. 158). La anterior descripción daría cuenta de la pasividad con que nuestros sentidos corporales reciben los impactos del exterior. Los sentidos en general obrarían por contacto, toda sensación se daría por este medio: sólo habría una relación entre las cosas por un contacto entre los accidentes de las

mismas y no entre las sustancias mismas, algo que incluiría a los sentidos (ver René Descartes. 1641. Pág. 184-185). Los actos reflejos demostrarían que para que surja el movimiento no es necesaria la intervención del alma pues allí no habría un movimiento consciente y premeditado. Cualidades como el calor, el dolor, o el hambre que pertenecen propiamente a nuestro cuerpo, y, por otro lado, el sonido, los olores y colores que tienen como causa primera los objetos externos, al tener un origen material y por ello no depender de nuestra voluntad, no serían parte de la naturaleza del alma. Lo inconsciente, reflejo y por ello el cuerpo y su funcionamiento pertenecerían al orden de lo cuantitativo: “todos los movimientos que hacemos sin intervención de nuestra voluntad [...] no dependen sino de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus, excitados por el calor del corazón, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos, de la misma manera que el movimiento de un reloj” (René Descartes. 1649. Pág. 163). Lo anterior expresa que, con el sólo hecho de quitar el entendimiento a un ser, éste se transformaría en autómeta; imaginación y sensación sin inteligencia serían ciegas, por lo que nos veríamos forzados a quitarle a tal ser su espiritualidad o alma, la cual, como se dijo, tiene como condición de posibilidad la racionalidad, esto lo explica Descartes al final de su “Tratado del hombre”: desde funciones como la digestión, la “percepción” de sonidos o colores, su impresión en la imaginación y retención en la memoria pertenecerían propiamente a la maquinaria corporal cuerpo (ver René Descartes. 1633. Pág. 304). Para Descartes el cuerpo es el origen del movimiento, con o sin alma un cuerpo orgánico, como el nuestro, podría tener las mismas capacidades mecánicas, pero se asemejaría a un simple engranaje y no compartiría la inmortalidad del alma.

El animal y el bruto al carecer de racionalidad serían como un autómeta (ver René Descartes. 1637. Pág. 137), los “espíritus animales” al ser partes corporales pequeñas no tendrían, como se mencionó, nada que ver con la racionalidad o algún soplo divino. De todo el conjunto de este mecanismo es el cerebro el punto de contacto, o más bien la pieza más importante del mismo, pues de él se desprenden las respuestas al dolor y demás sensaciones inmediatas del alma: “el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro” (René Descartes. 1641. Pág. 65).

En general, Descartes hace una división de los atributos que normalmente se adjudican a lo corpóreo: sus características primarias son la magnitud y la extensión, que tiene latitud y profundidad. La figura, el movimiento, la sustancia, la duración, el número por su constitución matemática y simple son lo real en el cartesianismo, mientras que cualidades como el sonido, el color y las sensaciones, lo intensivo en general, pertenecerían más bien a una interpretación interna de las cosas o atributos que variarían de acuerdo con el espectador (ver René Descartes. 1641. Pág. 32-33). Las cualidades en general de las cosas podrían explicarse de manera satisfactoria por medio de aspectos cuantificables en la materia como son “el movimiento, el tamaño, la figura y el acomodo de sus partes” (René Descartes. 1633. Pág. 71).

Por tanto, la matemática es universal y no sólo constitutiva de nuestro conocer que la aprehende de manera intuitiva. Si lo más claro y distinto que se aparece a mi subjetividad es la matemática, la materia debería de ser de esa naturaleza, concluye Descartes, pues la res extensa tendría que caer bajo un cuadro que se ciñera a lo que la razón nos muestra como indubitable: “todas las cosas, hablando en general, que están comprendidas en el objeto de la Geometría especulativa, se hallan en verdad allí” (René Descartes. 1641. Pág. 60). Por lo que la materia afianzaría su realidad en su naturaleza cuantitativa. En Descartes la extensión, lo más claro y distinto de la materia, tiene, como el tiempo, la posibilidad de dividirse en partes, aun con ello Descartes no incluiría el vacío, como ya se mencionó, en su concepción del mundo material. Todo está lleno, siempre habrá materia que ocupe aquellos espacios aparentes (ver René Descartes. 1641. Pág. 183).

Por ello surge en Descartes, al menos en un principio, el problema de la veracidad de la realidad material, pues al haber partido del yo como verdad y haber dudado de todo termina por dejar en un limbo, al menos de manera momentánea, la respuesta a lo anterior. Al inicio de las “meditaciones metafísicas”, Descartes es desconfiado en afirmar la realidad de lo corpóreo, pues tal aseveración sólo sería hecha por alguien con falta de sentido común. Lo que mis sentidos me comunican ha sido falso en muchas situaciones, algo que comenta en la primera meditación: “veo con tal evidencia que no hay indicios concluyentes, ni marcas tan ciertas por las cuales se pudiese distinguir con nitidez la vigilia del sueño” (René Descartes. 1641. Pág. 14). Si no hay un criterio de verdad para diferenciar correctamente el sueño de la

vigilia Descartes se ve en la necesidad de dudar de lo material incluyendo su cuerpo. Lo anterior es un indicio de lo que será su trayectoria metódica, la cual comienza desprendiendo el yo de un cuerpo: “No soy este montón de miembros al que se llama cuerpo humano” (René Descartes. 1641. Pág. 21). El cuerpo es, en un primer momento, una realidad patente que se transforma en confusión cuando Descartes separa lo corpóreo de lo espiritual: aspectos como el alimentarse y el sentir se le aparecerán a este autor como extraños y sospechosos por pertenecer al cuerpo propiamente. Si la representación de la vigilia y del sueño no obedecen a mi voluntad no hay manera de distinguir una de otra: las imágenes en una y otra se suceden sin obedecer a mi voluntad. Es sólo con la seguridad de la realidad de Dios, al menos como idea irrefutable, que Descartes retoma su confianza en la representación, esgrimiendo de igual forma como argumento a la memoria, prueba de una realidad que se hila de manera lógica y racional en la vigilia comparada con la irracionalidad del mundo onírico (ver René Descartes. 1637. Pág. 128).³

Sin embargo, autoras como Margaret Wilson argumentan que Descartes no duda de que el mundo exista, sino de su realidad tal como y nos aparece: “Desea que aceptemos una visión del mundo conforme a la cual las cosas no son de la manera como aparecen; conforme a la cual [...] nuestras inferencias habituales que van de las sensaciones a las cosas están *equivocadas*” (Margaret Wilson. 1978. Pág. 161), lo cual Wilson lo dice desde sus comentarios a la tercera meditación. La magnitud, la figura y la posición se perciben clara y distintamente en los cuerpos, por lo que, en general, Descartes concebía que conocemos el mundo en términos matemáticos. Como ya adelantábamos, las cualidades secundarias debían de mantenerse en el ojo del escepticismo. Así un autor como Bernard Williams dice lo siguiente: “Para Descartes, la verdad acerca del mundo natural se encuentra escondida, pero no oculta [...] está escondida en la forma de una estructura matemática que subyace a las apariencias sensibles” (Bernard Williams. 1978. Pág. 34). Por su parte, como ya dijimos, el argumento del sueño, que ponía trabas a la aceptación de la vigilia y su realidad, y por ello del mundo externo, se derrumba cuando tenemos en cuenta que la vigilia “encaja dentro de todo el curso de la vida propia (y es subsumible, de maneras apropiadas, bajo categorías de causación y de continuidad espacio-temporal)” (Margaret Wilson. 1978. Pág. 53). Es, por

³ De igual manera los sueños lúcidos habrían servido a Descartes para demostrar lo anterior, estos serían en cierta forma una entrada de la racionalidad en el caos del sueño.

tanto, sólo con la intelección que se puede llegar al conocimiento del mundo. La realidad material se prueba desde el momento que Descartes establece que el engaño no está lógicamente de acuerdo con la veracidad divina. Si las ideas no son causadas por las cosas corpóreas sería un fuerte argumento en contra de la bondad divina. (ver Zuraya Monroy. 2006. Pág. 56)

1. 7. Imaginación

Para Descartes la imaginación jugaría un papel importante en el momento de persuadirnos de la realidad material: “la imaginación [...] es un modo de pensar particular para las cosas materiales” (Rene Descartes. 1637. Pág. 126), y en las “Meditaciones” agrega: “la imaginación [...] no puede ser sino de cosas corporales” (René Descartes. 1641. Pág. 259), algo en lo que autores contemporáneos como Margaret Wilson están de acuerdo (ver Margaret Wilson. 1978. capítulo VI). Por ello decíamos, en lo precedente, que la imaginación más que ser una parte de la sustancia pensante es un instrumento de la misma, por lo que Descartes le otorga a los animales imaginación, aun con su carencia de espíritu. La imaginación daría una explicación satisfactoria del movimiento motriz, explicando a su vez el mecanismo corporal de los seres que no pertenecen a lo humano (ver René Descartes. 1628. Pág. 36-38). La imaginación y la sensación estarían volcadas a lo material, y serían, por tanto, función de la máquina que Descartes llama cuerpo. Imaginar significaría dibujar lo representado: “en la intelección el espíritu no se sirve sino de sí mismo, mientras que en la imaginación él contempla alguna forma corporal” (René Descartes. 1641. Pág. 258). Sobre la imaginación Monroy dice lo siguiente: “para tener una clara representación de una figura particular, es necesario que la imaginación se dirija al cuerpo” (Zuraya Monroy. 2001). El ejemplo del kiliágono, de la “sexta meditación” es notorio, pues con ello Descartes distingue entre lo concebido con la pura intelección y lo concebido inclusive por medio de la imaginación. Con la pura intelección podríamos concebir una figura de mil lados (kiliágono), sin embargo, en el momento de intentar dibujar su forma por medio de la imaginación nos encontraríamos con una dificultad casi insuperable.

La imaginación y la sensación, como ya se mencionó, son instrumentos del espíritu volcadas a conocer lo contingente no lo universal como lo hace la razón. La sensibilidad se queda en lo contingente al estar representando no propiedades de la sustancia, sino accidentes

de la misma, pues inclusive aspectos intensivos como el dolor serían más que dudosos. La sensación es pasividad que compara a la cera que obtiene su forma por medio del sello, en el caso de los sentidos lo externo imprimiría la forma en ellos, sea la vista, el oído o el tacto. Luego que los sentidos son impactados de esa forma, la imaginación sería impresa con esas figuras por el sentido común y por último guardadas en la memoria. Hasta aquí, inclusive los “animales” tendrían estas facultades para representarse el mundo, pues este proceso sólo depende de la estructura física de un organismo. Si lo que los sentidos nos muestran es dudoso, no es por la figura impresa en la imaginación, sino por la naturaleza compuesta de la representación: sensación, imaginación y memoria serían por ello facultades engañosas.

Si bien Descartes duda en un principio de la materia, en la sexta meditación, con la existencia de Dios ya probada, éste se vuelve en el soporte ontológico de la realidad incluyendo la materia. Las cosas materiales existen, de eso ya no duda Descartes, sino de su disposición, que se traduce en la diferencia entre lo percibido y lo real o en sí de las cosas (René Descartes. 1641. Pág. 60). Sobre si el mundo es infinito o finito en un sentido extensivo el autor se niega a dar una respuesta contundente, sólo menciona que desde nuestra perspectiva es mejor hablar de lo ilimitado (ver René Descartes. 1648. Pág. 293). De igual forma, indefinida sería la verdadera naturaleza de las cosas, Descartes con ello invita a suspender el juicio sobre la realidad en sí del mundo. Que este último se nos aparezca como verdadero gracias a la universalidad de la geometría y a la bondad divina sería suficiente y no necesitaríamos por ello una corroboración de aspectos que bajo la luz de su pensamiento se vuelven secundarios.⁴

Expuestas las características principales de lo que Descartes llamó sustancia pensante y sustancia extensa, es necesario hacer mención de lo que nos dijo con respecto a su interacción. Pues si bien el cartesianismo define ampliamente la naturaleza del “Yo” y de la naturaleza material, no lo hace con respecto a cómo interactúan las mismas, aun con ello su obra muestra guiños aquí y allá al respecto.

⁴ Sin embargo, como mencionamos más arriba, hay una parte empírica en el método cartesiano que toma muy en cuenta a los fenómenos, lo que resulta en un método inductivo.

1. 8. Relación mente-cuerpo

¿Cómo juzga Descartes un problema como el de la relación entre la mente y el cuerpo? Descartes, como hemos dicho, dio por resuelto todo problema de este tipo con el argumento ontológico que colocaba a Dios como soporte de lo real. Al igual que con la realidad de la materia el problema mente-cuerpo queda en lo indefinido al parecer debido a su falta de interés en el mismo o tal vez incluso a que concebía como innecesario un acercamiento al problema, pues el propósito de este autor era diferenciar, dividir y hacer clara la división de ambas naturalezas, no su interacción. Si bien esto es así, fue inevitable que Descartes abordara, por ciertos momentos, el tema, mostrando su posición al respecto.

Esta relación pareciera equivaler a la de un piloto y su nave, pero Descartes esto lo niega en la sexta meditación (ver René Descartes. 1641) Sensaciones como el dolor o el placer pertenecerían a esa relación o más bien serían su expresión, no siendo por ello propiedades que tuvieran como causa únicamente el pensamiento o el cuerpo. Semejantes sensaciones estarían encaminadas a mi preservación como hombre, fusión de espíritu y materia, por lo que todos esos sentimientos de hambre, de sed, y de dolor “no son otra cosa que ciertas maneras de pensar que provienen y dependen de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo” (René Descartes. 1641. Pág. 61). Lo que muestra que el cuerpo sólo es un mecanismo que depende de la voluntad del espíritu. La insatisfactoria explicación que Descartes dejó sobre el problema de la interacción algunos comentaristas lo interpretan como una señal de que el autor francés daba como un hecho algo que los demás veían como un problema: “la unión mente-cuerpo no se explica ni se conoce, se siente” (Zuraya Monroy. 2001). Zuraya señala que, si bien Descartes no intentó explicar la unión entre la sustancia pensante y la extensa, existe la posibilidad de explicar tal problema desde un punto de vista fenomenológico. Zuraya a su vez nos dice que se debe diferenciar entre dualismo y el problema de la unión mente-cuerpo. Para esta autora el tema principal en Descartes es el dualismo, el cual proviene de la reflexión para descubrir lo claro y distinto, por ello el asunto de la unión entre ambas sustancias aparece oscuro en la obra de Descartes. (ver Zuraya Monroy. 2006. Segundo capítulo).

Aun con lo anterior surge varias contradicciones: ¿Por qué el alma, siendo superior a la materia, tendría que acomodarse a las necesidades corporales? y ¿Qué sentido tiene tal unión

si cada naturaleza se basta a si misma para su existencia? En relación con ello Descartes sólo nos señala y asegura la unión entre ambas partes, como nos dice en su Art. 30 de “Las pasiones del alma”: “el alma está de verdad unida a todo el cuerpo” (René Descartes. 1649. Pág. 167). El hombre, fusión de mente y cuerpo, tiene esas dos sustancias mezcladas de tal forma que no se pueden distinguir, a lo que el autor no da una explicación clara de cómo interactúan estas dos naturalezas tan distintas (ver René Descartes. 1648. Pág. 287).

El alma, por un lado, no participa de aspectos de la materia como la extensión o la magnitud, es una unidad, sólo estaría unida con el cuerpo mientras éste funcione correctamente o no le falte una “pieza” indispensable”. La glándula pineal, por su parte, sería el punto de unión, conclusión a la que llega después de que se percata de que nuestro cuerpo es un sistema que tiene siempre partes dobles, pero que en el cerebro esta glándula, sobresale por su unicidad. De esa manera Descartes da una solución provisional a la interacción mente-cuerpo, ya que el alma desde este punto de contacto (glándula pineal) tendría la posibilidad de “mover” los espíritus animales según su voluntad, algo que aparece en su Art. 34 de la obra citada (ver René Descartes. 1649. Pág. 169-170). Véase que hemos entrecomillado la palabra mover ya que según en su explicación del cuerpo, sólo este participaba del movimiento, ¿Podría haberse sólo referido al movimiento mecánico y no el libre o voluntarioso que pertenece a lo espiritual? Tal vez no, ya que sin esa opción no habría posibilidad de un intercambio de información entre la parte espiritual y el material. Por voluntad no entenderíamos por ello los instintos más bajos, que pertenecen propiamente a lo corporal, sino únicamente la libertad originada en la racionalidad que posibilita el conocimiento del bien y por ello en lo verdadero. Lo anterior provocaría esas luchas internas entre lo querido como bien y las inclinaciones que sólo emanarían de las necesidades del cuerpo, como señala en su Art. 47: “Una experiencia de esto la tenemos cuando lo que provoca el miedo hace también que los espíritus entren en los músculos que sirven para mover las piernas y huir, mientras que la voluntad que tenemos de ser valientes los detiene” (René Descartes. 1649. Pág. 176). En este caso el juicio, y por ello el conocimiento de la verdad, sería el más indicado a seguir en un momento de tensión como el mostrado. Tener en cuenta la deshonra de una acción cobarde haría que la voluntad del alma se imponga por sobre los instintos del cuerpo. Lo anterior traerá al debate el problema de la causalidad pues ¿Siendo cuerpo y mente naturalezas distintas participan de las mismas leyes?

El conocimiento del bien y del mal causaría la distinción entre el hombre y el bruto, el bien para Descartes siempre estará del lado de lo racional, todos aquellos juicios que son emitidos sin mediación del intelecto darían lugar al error y sólo se actuaría por inclinación. Por ello señala en su Art.57 el caso de “El deseo” en donde se considera el bien futuro o dejar un mal presente (ver René Descartes. 1649. Pág. 181). El bien, de acuerdo con el pensamiento cartesiano, no es necesariamente aquello que provoca un placer inmediato, sino que debe ser un bien que resulte claro y evidente, resultado de la meditación intelectual. Hemos puesto esta distinción que hace el “Yo” entre lo bueno y malo, puesto que la elección se da en un campo de unión entre ambas naturalezas: primero con la impresión de lo externo en los sentidos, lo cual excita el movimiento de los espíritus animales o sangre, lo que pone en marcha reacciones corporales que terminan en el cerebro, donde se encuentra la glándula pineal, zona en que el alma tiene contacto con el cuerpo. A partir de lo anterior, el alma o Yo, delibera dependiendo de la pasión que surja y de su conocimiento del bien y el mal, conocimiento que está en estrecha relación con el intelecto.

El alma, como ya se dijo, es voluntad, no movimiento mecánico, tal voluntad es la que haría que el cerebro se pusiera en marcha, a partir de la glándula pineal. El imaginar o crear aquello que no existe y poner en marcha el cuerpo funcionarían de esa forma, por ello insinuábamos que en la postura cartesiana (aun con la negación de Descartes al respecto), el alma pareciera ser el capitán de un navío en donde la glándula mencionada fungiría como timón. Pero al final el alma sólo controlaría movimientos conscientes, aspectos como la respiración, la digestión, la circulación y parte de la percepción sólo dependería de la maquinaria corporal. En general podemos señalar que es el cuerpo la causa de la percepción y la sensación y por ello de las pasiones, mientras que el “Yo” delibera y crea de manera concreta las mismas, por tanto, lo que Bergson llamará lo cualitativo, como las emociones, tendrían un origen orgánico-material sin ser por ello cualidades propiamente de las cosas. El hombre, siendo unión de ambas sustancias, tendría un alma la cual es libertad o voluntad para deliberar entre el bien y el mal, pero si bien tal elección se centraría, en un principio, en el bien basado en la supervivencia, con el conocimiento y el raciocinio conllevaría una moral: “debemos utilizar la experiencia y la razón para distinguir el bien del mal y conocer su justo valor” (René Descartes. 1649. Pág. 210) Pasiones como el amor si fueran guiadas por el raciocinio garantizarían un objeto justo de ese sentimiento y se evitaría caer en ilusiones

como les ocurre a los animales, los cuales se engañan a sí mismos con cebos que les prometen, de manera inmediata, un placer cualquiera. El uso que cada hombre haga de su razón indicaría la libertad de una persona (ver René Descartes. 1649. Pág. 218). El origen del mal, por tanto, estaría en la ignorancia.

En concreto la unión cuerpo-espíritu, esa que percibimos y sentimos como un hecho, se crearía por un condicionamiento o aprendizaje que termina convirtiéndose en un hábito. Acción corporal y pensamiento irían de la mano sólo por una necesidad de conservación entre los dos aspectos, vínculo que no sería innato sino creado: “hay un vínculo tal entre nuestra alma y nuestro cuerpo que cuando una vez hemos unido alguna acción corporal con algún pensamiento nunca más se nos presentan separados” (René Descartes. 1649. Pág. 197). Por ello una de las pasiones primarias es el deseo, ya que la primera intención de tal unión sería la conservación: rechazar lo perjudicial y recibir las cosas convenientes, como menciona en el Art 111 de la obra citada. Descartes por un lado señala la total independencia de cada sustancia (extensa y pensante), pero les llamará incompletas “cuando son referidas al hombre que ellas componen” (René Descartes. 1641. Pág. 164). Su separación es teórica, de hecho, es imposible separar una de otra. Más lo anterior choca con la diferenciación cartesiana entre naturalezas, lo que pareciera ser una contradicción o una imposibilidad de explicar cómo dos sustancias independientes tienen necesidad de estar unidas. Nuevamente aquí podríamos colocar posturas como la de Zuraya Monroy que intentan dar cuenta de lo anterior desde un punto de vista fenomenológico, autora que expone un Descartes muy cercano a pensadores como Bergson en lo que toca al problema mente-cuerpo, aún con la diferencia entre sus métodos.

1. 9. Conclusiones del capítulo I

Hasta aquí hemos hecho una exposición de lo que es, a grandes rasgos, el pensamiento cartesiano. Su método, la aplicación del mismo que lo llevaría a diferenciar dos sustancias: la extensa y la pensante, y su descripción como naturalezas totalmente opuestas. Con Descartes, hemos dicho, se inaugura en filosofía una nueva etapa en el pensamiento, era que estaría marcada por esa división que autores como Schopenhauer llaman “el problema de lo ideal y lo real”. Más adelante los empiristas, por un lado, señalarían que sólo la experiencia sensible debería corroborar lo verdadero, mientras que los racionalistas seguirían el camino de Descartes, en donde la verdad debería brotar de la razón. La aparente conciliación kantiana entre experiencia sensible y razón pura parecía haber dado fin a tal disputa, más sus sucesores, representantes del idealismo alemán, llevaron hasta sus últimas consecuencias la idea de lo real como racionalidad, siendo su máximo exponente Hegel. Este vaivén ciertamente había dado lugar a una cada vez más reducida visión del mundo, pues con mucho que se haya exaltado lo inconsciente e irracional con movimientos como el romanticismo y el mismo Freud, estas no dejaban de tener una interpretación que siempre dependía de la lógica.

A nivel ontológico lo anterior por su puesto tuvo consecuencias. Por un lado, la insuficiencia de la racionalidad para dar cuenta de la moralidad impregnaría e inauguraría el siglo de las grandes guerras. No habiendo un soporte metafísico la idea de hombre, y más en concreto la idea de “hombre racional”, se exalta creando un nuevo ídolo. Si todo debe de ser conocido por la razón y adaptarse a sus esquemas, aspectos como la vida, el tiempo y la conciencia se hacen cuantitativos por inercia, y, a su vez, la materia toma la forma de lo homogéneo, el universo como totalidad se transforma en una representación basada en la geometría y la aritmética. Ya no habría, por tanto, una diferencia entre el cuerpo orgánico y el inorgánico, disciplinas como a biología, la medicina, la neurología, la psicología e inclusive la filosofía, que por su cercanía a lo vital deberían representar lo cualitativo, expresarían en mayor medida el reduccionismo epistemológico nombrado. Hemos aquí en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, donde comenzaba a surgir, como una sombra en todos los ámbitos, las consecuencias de lo anterior, siendo cada vez más patente que la batalla la había ganado la lógica y la matemática, en filosofía el positivismo de Auguste

Comte se consolidaba a su vez como el mejor método de conocimiento. Es justamente en este punto, y vaya ironía, que surge Bergson en la Francia del positivismo, figura que intentaría señalar la ceguera en que la luz de la razón había dejado a Occidente.

CAPÍTULO II. EL BERGSONISMO Y SU CRÍTICA AL REDUCCIONISMO CUANTITATIVO DE LA MODERNIDAD.

2. 1. La filosofía de Bergson

La filosofía de Bergson se distingue por ser una filosofía de lo cualitativo, del matiz. Lo cual quiere decir que, contrario a la tendencia moderna, en Bergson se observa una distinción entre lo cuantitativo, que es objeto de la inteligencia, y lo cualitativo, que debería de ser objeto de la “intuición”. En este sentido el sujeto intuitivo debería de ser aquél desprendido de las obligaciones sociales y culturales que normalmente se tienen como verdades categóricas. Este sujeto, según nuestro autor, es el filósofo que desde su posición tendría la posibilidad de superar las barreras culturales y conceptuales que fungen como verdad necesaria y práctica, pero que sólo tienen una función de conservación en el terreno biológico. Visto desde esta postura, el filósofo tiende a ser el más indicado para señalar y conocer el orden de lo cualitativo.

Lo anterior es un bosquejo de una de las características principales de la filosofía bergsoniana: su llamado a un conocimiento más allá de los límites puramente intelectuales. Con ello hemos de señalar que en lo cualitativo se encuentran envueltos diversos matices, aun con la tendencia de estos a representar esa fuerza que se revela a la inercia material: el tiempo (duración), la vida y la conciencia son expresiones de ello. De acuerdo con esto, lo cualitativo es lo que saca de su inmovilidad a lo cuantitativo, insuflándole vida, tiempo y conciencia, esta diferenciación crea una separación, no de grado sino de naturaleza, entre una y otra parte de lo real. Ya no hablamos aquí de un dualismo ontológico o de sustancias como en Descartes, y que en cierta forma inunda el pensamiento de la mayoría de los pensadores modernos, sino un dualismo epistemológico que afronta que la realidad no puede reducirse a un tipo de estudio que fragmenta y matematiza como en las ciencias, sino que hay cualidades, matices que escapan al campo de la mera razón, la cual tiene su campo en lo científico. Es así como las cualidades antes nombradas (tiempo, vida y conciencia) se muestran como problemáticas en las ciencias que intentan aprehenderlos, sea la física, la biología, la psicología o la psicofísica.

2. 2. Lo cualitativo

2. 2. 1. La duración

La duración en Bergson hace referencia al tiempo, la cual ya en su primera obra “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia” se insinúa como el elemento clave de su pensamiento, pues es a partir de él que desarrolla lo que es la conciencia y la vida. Para Bergson la duración, en su primer acercamiento, es el tiempo interno, una vivencia fenomenológica de la temporalidad, por lo que su concepción choca de frente con el tiempo homogéneo que representa lo temporal en términos científicos. Así cuando hablamos de tiempo o duración en términos bergsonianos hemos de señalar que nos fijamos en ese tiempo que pasa en nuestra conciencia y no en un tiempo que se pueda medir por medio de cifras exactas como en un reloj. Una buena forma de comprender el significado de la duración es compararla con el desarrollo de una obra musical, en donde no se puede hablar de partes sin referirnos a su vez al todo: el escuchar atentamente una melodía no implicaría una voluntad de conocer, sino que sería un acontecimiento en donde esa voluntad anestesiada permitiría acaso una experiencia inmediata de la duración (ver Miguel Ruiz Stull. 2012. Pág. 40). De acuerdo con ello, durar es vivir sin atender a lo particular. Cada momento en el tiempo, entendido como duración, así como cada nota de una melodía implicarían invariablemente la expresión del todo al que pertenecen.⁵

La duración es el origen de todas las demás concepciones de lo que es el tiempo, aquí podríamos hacer hincapié que en Bergson hay una supremacía del tiempo subjetivo sobre el tiempo físico, pues este último tendría su origen en la intuición de la duración. El tiempo físico, nos señala en su primera obra, es hijo del tiempo subjetivo, pues sin una noción primigenia del devenir el orden externo o material carecería de temporalidad (ver Henri Bergson. 1889. Pág. 75-76). Si bien esto podría parecer una reminiscencia del tiempo kantiano, la ilusión se desvanece cuando tenemos en cuenta dos puntos: que en Bergson la duración no pertenece a una estructura innata e invariable como en el sujeto trascendental, y que a diferencia de la concepción kantiana la duración bergsoniana no implica una representación en el espacio. Sobre esto último hemos de tener en cuenta que para Bergson

⁵ La relación con la conciencia es bastante clara, pero de ella me ocuparé en un capítulo más adelante.

hay dos formas de concebir la duración, una pura y otra que señala “contaminada de espacialidad” y homogénea. La primera es aquella que prescinde del espacio para su captación, es el devenir de lo real sin trabas conceptuales, el ejemplo más nítido de ello se da en la apreciación estética y particularmente en la música como se ha dicho. Por otro lado, el tiempo o duración volcada a lo espacial es el que señalarían los relojes, aquél que aplicamos en nuestro día a día con una intención más bien práctica, este sería el tiempo que le interesa al método científico.

Es por ello que, contrario a las ciencias, el tiempo, tal y como lo expresa Bergson, no es calculable por métodos matemáticos, decir que el tiempo se asemeja a una línea hecha de puntos que se yuxtaponen es fragmentar (ver Henri Bergson. 1889. Pág. 129), inmovilizar en imágenes lo que debería de ser un incesante devenir, el cual nunca detiene su marcha. Como el mismo autor nos dice “el tiempo no exige ser visto, sino vivido” (Henri Bergson. 1889. Pág. 135). Voltar hacia el pasado para reconstruir el paso del tiempo imposibilita captar la temporalidad como duración, es hacer cuantitativo lo cualitativo. La duración siempre es presente, eso sí, presente preñado de memoria y que a cada paso se renueva dando lugar a la novedad. En “*Materia y memoria*” desarrollará lo anterior más a fondo señalando la impotencia del pasado, negándole una realidad actual, pasado es recuerdo o memoria lo que quiere decir que su actualidad sólo será posible en el presente: “Es preciso pues que el estado psicológico que llamo “mi presente” sea simultáneamente una percepción del pasado inmediato y una determinación del porvenir inmediato” (Henri Bergson. 1896. Pág. 160) El tiempo sería, de acuerdo con lo antes citado, una suma de imágenes-recuerdo que se actualizan preñado de posibilidades un presente constante, lo que llamamos pasado surge como imágenes-recuerdo que se actualizan y una expectativa, la cual toma forma a partir de la memoria, que llamamos futuro. Con ello Bergson pareciera dar a entender que el pasado en tanto memoria, si bien no tiene una realidad actual sino sólo virtual, juega el papel protagónico en lo que llamamos tiempo subjetivo o *duración* en Bergson.⁶ “*Nosotros no*

⁶ Esto se corrobora en casos clínicos como “El marinero perdido” de Oliver Sacks en donde el paciente descrito pierde la posibilidad de crear nuevos recuerdos por el grave caso de “síndrome de korsakov” que padece dando como resultado que el personaje se quede estancado en el tiempo: “[...] Es un hombre sin pasado ni futuro, atrapado en un instante sin sentido que cambia sin cesar” (ver Oliver Sacks. 1985. Pág. 51)

percibimos prácticamente más que el pasado, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado carcomiendo el porvenir” (Henri Bergson. 1896. Pág. 172).

Presente, pasado y futuro se arremolinan en una “multiplicidad cualitativa”, caras de un mismo movimiento el cual es imposible dividir aun con la tendencia de la inteligencia que divide a cada paso que da, por ello le es imposible aprehenderla, como deja claro Deleuze: “El pasado y el presente no designan dos momentos sucesivos; sino dos elementos que coexisten” (Gilles Deleuze. 1966. Pág. 59). A lo anterior habríamos de agregar que el futuro de igual manera tendría una coexistencia, pues como expectativa se iría alcanzado y creando a partir de esa avalancha de pasado carcomiendo el presente, por ello la duración no se puede encasillar en una sola definición. Para Bergson ahí donde hay duración hay diversidad, por tal razón en lo precedente apuntábamos al bergsonismo como una filosofía del matiz: allá donde una duración se dilata, hay otra que se contrae, por tanto, el universo dura.

Comenzando con un tiempo subjetivo, Bergson expande la temporalidad a la totalidad del mundo, pues cada conciencia y cada movimiento haría referencia a una forma de expresión de la duración. El universo visto como una totalidad se asemejaría a una conciencia tan dilatada que las nuestras serían sólo destellos, imágenes fugaces de su desarrollo (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 230), por lo que dirá más adelante que “el universo dura”. En su ejemplo clave del vaso con agua azucarada nos demuestra su aceptación de que la duración impregna hasta la materia, por lo que duración no es signo de pura subjetividad, por ello se pregunta Bergson: “porque debo esperar que el azúcar se disuelva?” (Henri Bergson. 1907. Pág. 338), percatándose que la impaciencia provocada por el tiempo en que una sustancia se disuelve en la otra es independiente de la duración que impregna mi ser. La duración sería lo universal expresado en la conciencia individual, por lo que el hombre no sería la única expresión de tal principio.

Lo anterior deja a un lado la idea de concebir la duración como una temporalidad que sería sinónimo de subjetivismo, la propuesta bergsoniana va más allá, pues más que ser el último lugar de sus cavilaciones, la duración en tanto tiempo subjetivo sólo es la puerta de entrada a la parte cualitativa de lo real. Presentando la duración como lo más inmediato a nuestra conciencia, o más exactamente como la esencia de nuestra conciencia, Bergson propondrá que durar es captar de cierta manera aquello que se le escapa al intelecto, es

simpatizar con nosotros mismos, y por qué no, con el mundo: “Es nuestra propia persona en su fluencia a través del tiempo; es nuestro yo que dura” (Henri Bergson. 1903. Pág. 8). El problema con ello surge cuando se observa que occidente está asentado en una forma de conocer que sólo obedece a una inteligencia que observa instantes, imágenes que se suceden unas a otras a la manera de una cinta cinematográfica: sólo unimos imágenes por medio de un esquema que es abstracción del verdadero devenir de las cosas (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 308). La concepción que los occidentales han tenido sobre el tiempo siempre se ha basado en una forma cinematográfica para concebir el devenir, Bergson niega que tanto los antiguos como los modernos hayan podido estudiar lo que para él es la verdadera temporalidad: la duración. Tanto unos como otros, bajo el cinematógrafo de la inteligencia, siempre han tendido a estudiar el instante. La diferencia entre antiguos y modernos radicaría sólo en que los primeros daban a los cambios de la temporalidad una dependencia a las “crisis aparentes de lo real” (Henri Bergson. 1907. Pág. 331), dando lugar a instantes privilegiados, mientras los modernos se dan la libertad de dividir los sucesos de manera indiscriminada, por ello nos dice al respecto que “todos los instantes valen lo mismo” para ellos (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 331), pero al final hay una similitud entre las dos concepciones que no puede pasar desapercibida: las dos parten del instante como un absoluto del que se desprende el tiempo y el tiempo mismo es un hijo bastardo de la eternidad, por ello en Descartes sigue siendo un Dios el origen del movimiento “libre”, imagen inmóvil que destruye el movimiento (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 343). El tiempo real para Bergson es invención y no una línea longitudinal que se forma con hechos que se suceden a la manera de infinitos puntos en el espacio.

En resumen, la tendencia de los modernos a medir todo llevó al olvido de la parte cualitativa, lo que desembocó en hacer del tiempo una unidad de medición del instante; las leyes en general sólo pueden captar relaciones entre puntos en el espacio, y en particular las leyes físicas, declara Bergson: “sólo traducen relaciones cuantitativas entre las cosas concretas” (Henri Bergson. 1907. Pág. 347). El flujo de lo real quedó por ello olvidado a partir del dogma moderno que tiene su origen en la metafísica antigua (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 346-347). Separados, cualidad y cantidad, surgen en la modernidad pensadores como Descartes hasta Spinoza y Leibniz que intentan reconciliar los dos aspectos de lo real,

pero desde un método que sólo puede aplicarse a la materia, el método cuantitativo: hablamos de la lógica, el lenguaje, y la matemática.

Por lo dicho hasta el momento, podemos hacer un retrato general de lo que es la duración, concepto que por su importancia se convierte en la columna vertebral de la obra de Bergson, articulando su pensamiento y dándole movilidad a su filosofía. La duración pasa de ser la sola intuición del tiempo subjetivo para inundar la totalidad del mundo con su movimiento y por ello temporalidad. La duración como coexistencia, tal y como señaló Deleuze (ver Gilles Deleuze. 1966. Pág. 61), sintetiza y cuestiona lo que conceptualizamos y dividimos como presente, pasado y futuro. A ello hemos de adelantar que la coexistencia implicaría además aspectos cualitativos que no se quedan en la mera temporalidad, matizando, coloreando la inercia de lo material. Si bien esto es así, hemos de aceptar la tendencia bergsoniana de hacer del tiempo, en tanto duración, el centro del impulso que mueve al mundo, alejado ya de la concepción que él llama cinematográfica, hace que la temporalidad retome el orden del movimiento real, destituyendo lo homogéneo por lo heterogéneo, ello sin quitar ni negar la unidad de lo múltiple. La duración haría referencia a la coexistencia de lo múltiple: el tiempo, en tanto presente, pasado y futuro, la vida y el mismo flujo de la conciencia serían aspectos del movimiento que expresa lo cualitativo. Así hemos de entender que, si bien Bergson partió de una concepción de la duración en tanto tiempo subjetivo, terminaría inundando toda la obra del autor y su concepción del universo, con la intención, a su vez, de mostrar un concepto plástico que no caiga en las reglas de un frío y determinista entendimiento.

2. 2. 2. Conciencia, memoria y espíritu: lo espontáneo

Si bien la conciencia es una expresión de la duración, o más bien, comparte con esta última la naturaleza de lo cualitativo, es necesario destacarla pues a partir de la conciencia Bergson resuelve el problema de la libertad. Además, su definición implica otras ideas de gran importancia como la memoria, la percepción y el espíritu.

Parte de la definición que Bergson brinda sobre la conciencia chocaría en seguida con la normalmente aceptada concepción de que la conciencia está necesariamente sujeta a un ente individual que tiene inteligencia o entendimiento, esta definición sería sólo una parte de lo que el término conciencia engloba en la obra bergsoniana. La idea de conciencia en Bergson se comenzaría a desarrollar, desde su primer trabajo mencionado *“Ensayo sobre los datos*

inmediatos de la conciencia”, apuntando que la conciencia abarcaría desde al aspecto más primitivo de los seres vivos hasta el hombre. De esta forma la conciencia, en tanto duración, sería una tendencia que se expresaría como “autoconciencia” en el hombre, esta última al ser conciencia bajo el yugo de lo intelectual sería una representación cuantitativa de la realidad: autoconciencia sería por ello sinónimo de conciencia inteligente. Para demostrar lo anterior Bergson nos recuerda que en el sueño podemos ser conscientes sin estar sometidos a leyes lógicas como lo estamos en la vigilia, en el sueño, por ello, todo es más inmediato y con mayor continuidad, los estados oníricos serían la expresión de una unidad de lo múltiple, de cómo la conciencia dura: “el sueño retardando el ejercicio de las funciones orgánicas, modifica sobre todo la superficie de comunicación entre el yo y las cosas exteriores” (Henri Bergson. 1889. Pág. 93). Esto estaría marcando que desplegar en el espacio significaría fragmentar lo real, la autoconciencia o conciencia inteligente estaría por ello inclinada a disociar en partes lo representado. Lo anterior no expresaría necesariamente un rechazo a la forma intelectual de ver el mundo, sino una exhortación a no reducir el conocimiento a una representación lógica y matemática del mismo. Bergson nos recuerda que la función principal de la conciencia como inteligencia está en el campo de lo útil, la ciencia sería así su mayor representante, como apunta en *“Materia y Memoria”*: “en el dominio psicológico, conciencia no sería sinónimo de existencia sino solamente de acción real o de eficacia inmediata” (Henri Bergson. 1896. Pág. 163).

Con ello hemos de notar que en Bergson podemos encontrar dos naturalezas distintas para entender a la conciencia: la conciencia pura en tanto duración, y la conciencia volcada a la parte material. La conciencia vista desde este último punto de vista se convertiría en una luz que ilumina sólo lo necesario, trayendo al presente impresiones y memorias con miras a lo práctico: “a cada instante la conciencia actual acepta lo útil y rechaza momentáneamente lo superfluo. Siempre tendida hacia la acción, ella no puede materializar de nuestras viejas percepciones más que aquellas que se componen con la percepción presente para contribuir a la decisión final” (Henri Bergson. 1896. Pág. 168). La conciencia en tanto signo de lo inteligente y lo espacial serviría de guía a un entendimiento que divide, cuantifica y coloca lo dado bajo categorías o conceptos, sería lo más cercano a lo que Kant llamó sujeto trascendental. El finalismo y el mecanicismo surgirían así por una visión reducida al signo de la lógica y el concepto. La conciencia del hombre marcada por una sobresaliente

inteligencia tiende a ver todo bajo el yugo de las relaciones lingüísticas y conceptuales, según Bergson. Así, desde esta postura, un carácter inteligente se convertiría en un obstáculo más que una ventaja en el hombre al momento de un acercamiento epistemológico hacia el mundo desde su aspecto cualitativo; la cualidad y el matiz se le escaparían a una conciencia que se encuentra baja el mando de lo intelectual.

El origen de la inteligencia, como ya se mencionó, es práctico, surge por una necesidad de someter el medio circundante, por ello la ciencia, en tanto signo de lo inteligente, avanza de manera espectacular en disciplinas como la Física, ya que de lo que se trata aquí es de estudiar la materia. La ciencia demuestra el potencial de la conciencia inteligente cuando se trata de someter a lo material: manipula y fabrica, crea herramientas. Más que “*homo sapiens*” se hace del ser humano un “*homo faber*” (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 153), pues ser inteligente no implica un aislamiento como ente puramente pensante, sino que ese pensamiento tiene una función práctica: crear organizaciones artificiales conforme a fines de supervivencia.⁷ Aun con lo anterior la conciencia inteligente sería la que tiene la posibilidad más palpable de conocer el mundo en tanto duración.

Otro significado que puede tomar el término conciencia en Bergson es el que deja a un lado la simple relación conciencia-inteligencia, nos hallamos en el terreno que el autor señala como virtualidad. La conciencia, así entendida, no se encontraría actualizada en el presente de manera necesaria, esta concepción de lo que significa conciencia apuntaría más bien al impulso primario que hace posible un orden cualitativo de las cosas. Lo virtual en este sentido expresaría el potencial de espontaneidad y creación que surge en lo actual, es en la evolución de la conciencia como individuo que se expresa lo anterior. Tal y como Deleuze nos dice sobre ello, a diferencia de lo posible que no tiene una realidad, aunque puede tener actualidad, lo virtual siempre tiene una existencia la cual en todo momento se puede actualizar, pero sin estar fijada a lo predeterminado (ver Gilles Deleuze. 1966. Pág. 101). La conciencia entendida como virtualidad, sería la duración misma, el movimiento de la conciencia que crea su presente sin predeterminación alguna. Si bien el origen de lo cualitativo que hay en la experiencia consciente es lo virtual en tanto duración, ésta no pertenece a un orden

⁷ Sobre la inteligencia se ha de volver más adelante con fines explicativos de otra expresión de lo cualitativo: la vida.

meramente psicológico, ya que, como se dirá más adelante, la evolución de la vida obedece a un mismo principio.

A partir de las dos definiciones anteriores Bergson intentará dar una explicación de lo que es la conciencia como una totalidad. Por un lado, se señala la conciencia como inteligencia mientras que la segunda definición es una forma que encarna el impulso primordial, aquella conciencia de lo virtual, la cual modernamente se entendería como lo “*inconsciente*” debido a no poderse aprehender en términos meramente lógicos y no adaptarse totalmente a un esquema psicológico. Las dos definiciones anteriores Bergson las propone como parte de su método epistemológico para demarcar lo cualitativo de lo cuantitativo, más lo anterior es, nos dice, “de derecho no de hecho”. De hecho, ocurre siempre una mezcla entre lo uno y lo otro, cualitativo-cuantitativo, virtualidad-actualidad. La conciencia, de esa forma, sería siempre en la práctica un complejo dinámico que hace de lo virtual actualidad, es en este punto donde la memoria tiene un papel protagónico.⁸

Para que tenga lugar un intercambio, o más bien para que surja el movimiento de la conciencia es necesaria, por ello, la memoria. Hemos de tener en cuenta que, si lo virtual crea un presente, éste se haya marcado por un pasado en tanto memoria. La memoria sería el origen de la temporalidad en la conciencia brindando, como se ha dicho más arriba, el recuerdo al presente y materializándolo, el recuerdo es el pasado, en Bergson recordar es por ello actualizar aquello que sólo se encuentra de manera virtual en la memoria (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 158). Como lo hizo con la conciencia, hace de la memoria un análisis con fines meramente epistemológicos en donde expone dos formas de interpretar la memoria: como totalidad de los recuerdos o memoria pura, y otra, que más bien comprime esa totalidad mostrando sólo lo necesario para fines prácticos; una que evoca, la cual es perderse en el pasado y soñar, mientras que la otra se distingue en que de un solo golpe arroja el pasado en el presente con miras al porvenir, lo cual se traduce en acción; la primera es como una imagen que se rememora, la segunda como el pasado mismo que se hace movimiento; la primera es una huella de lo que no puede repetirse, la segunda lo repetible; la primera es lo aprendido, la segunda lo espontáneo; la primera es la memoria del sueño y del instante, la segunda la de

⁸ Desde este momento para evitar confusiones para referirnos a una y otra concepción de conciencia, las nombraré como lo actual y lo virtual: la primera es inteligencia, la segunda es lo intuitivo

la vida (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 98-102). Pues como nos advierte el autor en uno de sus ensayos, la memoria se encuentra en el sueño libre de la dictadura de lo externo, mientras que en la vigilia hay en todo momento está la necesidad de atender a lo actual (ver Henri Bergson. 1919. Pág. 106-107).

Las anteriores expresiones de la memoria tendrían una correspondencia entre las dos definiciones que hizo de la conciencia (en tanto duración pura y como inteligencia la cual está volcada a fines prácticos), lo que conlleva a que advirtamos esa diferencia sólo de derecho y no de hecho. De hecho, siempre hay una mezcla o complejo dinámico entre esas dos formas de memoria señalada, en donde la conciencia oscila entre lo virtual y lo actual. Memoria y conciencia se vuelven así términos inseparables, pues esta última necesita en todo momento del recuerdo, el cual a su vez sólo tiene actualidad cuando es iluminado por la conciencia, como el mismo Bergson señala: “conciencia significa ante todo memoria” (Henri Bergson. 1896. Pág. 295). Es de lo precedente como surge la percepción, aquella percepción que implica conocimiento, memoria y conciencia.

Sobre la percepción hemos de advertir una separación similar a como se hizo con la memoria y la conciencia, aquí podemos hablar en un primer momento de “*percepción pura*” y, por otra parte, está, la percepción tal y como se entiende normalmente que resulta de la relación entre lo mental y lo material, llamada “*percepción concreta*”. La percepción pura es aquella que no se encuentra bajo el influjo de la memoria, es una mera reflexión de las cosas, donde la memoria y el impulso vital son lo que le dan color e indeterminación: “Nuestra percepción pues, en estado puro, formaría verdaderamente parte de las cosas” (Henri Bergson. 1896. Pág. 82). Esta teoría de la percepción pura la expone Bergson para demostrar que es la memoria la que tiene al papel fundamental en la percepción, pues el percibir tal y como lo hacemos es recordar en cada instante la totalidad de lo vivido: “Es necesario tener en cuenta que percibir acaba por no ser más que una ocasión para recordar” (Henri Bergson. 1896. Pág. 83). Con lo anterior le es posible a Bergson explicar por qué idealismo y realismo consideran a las percepciones sólo como “alucinaciones ciertas” o representaciones (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 85), sin poder afirmar realmente que percibimos directamente la materia. En Bergson la percepción pura no tiene un origen subjetivo, sino que es el sostén material de nuestras representaciones: es la materia misma en

su instantaneidad. La diferencia entre una y otra forma de percepción radica en el añadido de conciencia y memoria, por ello nos dice que: “la percepción de un punto material inconsciente cualquiera, en su instantaneidad, es infinitamente más vasta y completa que la nuestra” (Henri Bergson. 1896. Pág. 55). Nosotros vemos puntos, partes del mundo, por acción de una conciencia que ilumina, una inteligencia que discierne y una memoria que recuerda, pero sin intervención de lo anterior la materia sólo se reflejaría como un eterno presente, como un todo sin cortes.⁹

La “*percepción concreta*”, la cual se da siempre de hecho, no sería el simple resultado de una imagen como el cerebro, que es una entre las otras dadas en la representación, pues, aunque está orientada hacia la acción material se encuentra imbuida de duración (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 48). De acuerdo con ello, la percepción concreta es el punto donde confluye lo material y lo espiritual, la percepción así entendida no es un epifenómeno de la causalidad material como señala el realismo, pero tampoco podríamos erigirla como mera subjetividad como hace el idealismo (ver Henri Bergson. 1896. Pág.46). Digámoslo así: la percepción concreta es materia impregnada de voluntad o voluntad encarnada. Como ya se dijo, este acto no es conocimiento puro, sino que está encaminada hacia la acción, es “la energía espiritual” que con su indeterminación sobrepasa el determinismo hacia el que tiende la materia. El cerebro y el cuerpo en general se esbozarían como instrumentos lo que acarrearía que a mayor complejidad de un sistema vivo mayor será el panorama de acción del espíritu. Percibir es inmovilizar, nos dice Bergson, ya que sólo a partir de la percepción concreta surgen delimitaciones en lo real necesarias para la conducción de los seres en su entorno (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 231-232): “percibir consiste en desprender del conjunto de los objetos la acción posible de mi cuerpo sobre ellos” (Henri Bergson. 1896. Pág. 251).

En su obra cumbre “*La evolución creadora*” Bergson de igual forma recalca la tendencia de la percepción hacia lo práctico: “Nuestras percepciones nos dan el esbozo de nuestra acción posible sobre las cosas mucho más que el de las cosas mismas” (Henri Bergson. 1907. Pág. 199); lo que a su vez implica que lo práctico significa división: “es nuestra percepción

⁹ La percepción pura se retomará más adelante, pues es de esa forma que Bergson demuestra la existencia de la materia.

la que divide la materia inerte en cuerpos distintos, guiada por los intereses de la acción, guiada por las reacciones nacientes que nuestro cuerpo esboza” (Henri Bergson. 1907. Pág. 235). Teniendo lo corpóreo una relación tan estrecha con la percepción concreta equivale a decir que conforme un organismo se va haciendo más complejo a nivel sensorial, la percepción tiende a ensanchar su campo de visión, hay más imágenes del medio que serán tomadas en cuenta en el momento de elegir una acción: *“La percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone del tiempo”* (Henri Bergson. 1896. Pág. 50). Lo que significa que a mayor complejidad de un sistema nervioso mayor es la “posibilidad” de que surja un acto libre: sobrepasando la necesidad a la que está sometida la materia, la percepción se va haciendo más consciente en un sentido intelectual, dando lugar a una cada vez mayor indeterminación en los actos. Si la percepción pura comienza con la materialidad misma lo que se agrega en un acto de percepción consciente, es el discernimiento que hace uso de la memoria con fines prácticos (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 55): “Nuestra representación de las cosas nacería pues, en suma, de que ellas vienen a reflejarse contra nuestra libertad” (Henri Bergson. 1896. Pág. 54). Como se nota la percepción más que ser una mera representación que dependa únicamente del aspecto subjetivo, es en general el resultado del choque entre la imagen material y un centro de indeterminación el cual funge como filtro dejando sólo aquella sección hacia la que tiene un interés de “acción posible”: desde esa óptica percibir de manera concreta es fragmentar, fotografiar en imágenes estáticas el devenir real de las cosas por medio de una inteligencia que tiene como fin la supervivencia. Nuevamente se hace notar lo simbiótica que es la estructura del pensamiento bergsoniano, pues ahora se nos revela la estrecha relación entre percepción, memoria y conciencia, ya que toda percepción está impregnada de vivencias, es un pasado que se actualiza (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 51). “la memoria [...] en tanto recubre con un manto de recuerdos un fondo de percepción inmediata y en tanto contrae a su vez una multiplicidad de momentos, constituye el principal aporte de la conciencia individual a la percepción” (Henri Bergson. 1896. Pág. 52). Si hemos dicho que la función principal de la percepción se encuentra a nivel práctico, el movimiento se encuentra entre las principales características de este proceso, pues es a partir de ello como un organismo puede actuar en

su medio: “la percepción en su conjunto tiene su verdadera razón de ser en la tendencia del cuerpo a moverse” (Henri Bergson. 1896. Pág. 62).¹⁰

Así se nos presenta la “percepción concreta” como la convergencia de hecho entre lo externo y lo interno: “se pasa, por grados insensibles, del estado representativo, que ocupa el espacio, al estado afectivo que parece inextenso” (Henri Bergson. 1896. Pág. 70). La percepción concreta es, por un lado, lo que refleja la conciencia hacia el exterior, y a su vez lo que los mismos objetos reflejan sobre ella, es un dinamismo en donde el que percibe y lo percibido dan lugar a la experiencia. En un orden cronológico el acto de percibir comienza primero en las cosas exteriores pues las cualidades de las cosas son percibidas primero en ellas antes que en nosotros. Pero *de facto* tal concepción es artificial ya que en este punto la filosofía de Bergson negaría sucesiones temporales que recorten un proceso que se da de hecho como un todo: “Nuestra percepción distinta es verdaderamente comparable a un círculo cerrado, en el que la imagen-percepción dirigida sobre el espíritu y la imagen-recuerdo lanzada en el espacio corren una detrás de la otra” (Henri Bergson. 1896. Pág. 123).

De acuerdo con lo precedente la percepción en términos generales es un movimiento circular en el cual es imposible que *de facto* ocurra una separación entre el aspecto cualitativo y cuantitativo, entre la imagen-percepción que corresponde a la percepción pura o materia y la imagen-recuerdo que corresponde a la conciencia, aun así, podemos hablar de niveles o inclinaciones del movimiento de este complejo dinámico que crea la experiencia. Si la percepción inicia en la materia como una imagen-percepción que se refleja en la conciencia, hemos de agregar que cuando una percepción entra directamente en contacto con nuestro cuerpo adquiere un carácter de “afección”. Bergson la distingue de la percepción en que aquélla “está íntimamente ligada a mi existencia personal” (Henri Bergson. 1896. Pág. 71), un ejemplo es el dolor y su contraparte el placer. Al parecer para nuestro autor la afección es producto de la percepción y viceversa, esto lo muestra cuando el autor nos señala, que, el paso de una percepción a una afección se da por el paso de la intensidad a la magnitud o viceversa. La afección surge de las imágenes, pero hemos de tener en cuenta que la diferencia entre afección y percepción es de naturaleza: “no es solamente una diferencia de grado la que

¹⁰ Más adelante se verá porqué el movimiento es una de las principales características que Bergson le da a lo real.

separa la percepción de la afección, sino una diferencia de naturaleza” (Henri Bergson. 1896. Pág. 73). La afección al igual que la percepción surge del reflejo que la conciencia hace de lo externo, más aquí en un sentido inmediato pues no se trata sólo de reflejar sino de absorber, medir el poder absorbente del cuerpo (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 74). La afección es, metafóricamente, la percepción más inmediata, es la acción real de las cosas sobre el cuerpo: “La afección es pues lo que de nuestro cuerpo mezclamos con la imagen de los cuerpos exteriores” (Henri Bergson. 1896. Pág. 75). Si percibir es la acción no ya posible sino virtual de un cuerpo vivo con respecto a su mundo circundante, en la afección esta se vuelve actualidad, percibir es exterior, la afección es lo interior, lo más inmediato e intensivo.¹¹ En este punto nos vemos comprometidos a explicar cómo se expresa la diferencia cualitativa entre las distintas formas de percibir.

Percibir, nos dice Bergson, tiene como fin el movimiento, la acción de un cuerpo. Estos movimientos pueden ser reflejos, sin puntos intermedios entre la percepción y el acto de respuesta, y por otro lado indeterminados, que es cuando se esboza la propiedad principal que distingue lo vivo de lo inerte. Es claro que no podríamos decir que una ameba tiene libertad en el mismo sentido que un hombre, pero la diferencia cualitativa de respuesta radicaría, en un principio, en aquel instinto de conservación primitivo que llega en especies como el hombre a actos que claramente se alejan de la inercia material. Como se ha venido insinuando desde nuestro apartado dedicado a la duración, la libertad es duración, es una expresión de ella. El estudio de la libertad, de acuerdo con Bergson, debe iniciar con un giro en la forma de abordar el problema: desde un aspecto que tome en cuenta el aspecto cualitativo, la sucesión, en resumen, desde un punto de vista “*metafísico experimental*”, pues de acuerdo con la filosofía bergsoniana lo metafísico tiene posibilidad de crear experiencia, contraria a la concepción arraigada que sostiene que sólo lo material y medible se encuentra dentro de esa posibilidad. La libertad no pertenece, por tanto, al aspecto material de la realidad sino al espiritual, Bergson menciona: “Cada uno de nosotros tiene, en efecto, el sentimiento inmediato, real o ilusorio, de su libre espontaneidad, sin que la idea de inercia entre para nada en esta representación” (Henri Bergson. 1889. Pág. 104). Hemos de suponer en primer lugar el determinismo el cual alega, contra la libertad, que el mismo sistema

¹¹ Sobre la importancia del cuerpo se hablará de manera extensa más adelante.

nervioso, el cual se encarga de los movimientos del ser humano, se encuentra bajo el influjo de la causalidad que se reduciría en este punto a los movimientos de las partículas elementales. Sabiendo pues de manera matemática el estado de un sistema, en este caso el cerebro, se podría, según esta postura, calcular “las acciones pasadas, presentes y futuras” de un ser como el hombre (ver Henri Bergson. 1889. Pág. 106). El paralelismo es, en este caso, un argumento a favor de la anterior postura, pues a partir de relacionar una determinada causa física a un aparente efecto psíquico se sostiene que la mente misma, recuérdese la libertad, es dependiente de manera absoluta de la causalidad material: “extender ese paralelismo a las series mismas en su totalidad es decidir a priori el problema de la libertad” (Henri Bergson. 1889. Pág. 108). Todo lo anterior es producto de la confusión que Bergson nos viene advirtiendo: tomar un hecho cualitativo por uno cuantitativo, la conciencia por el cerebro, creando un “determinismo de la cualidad” (ver Henri Bergson. 1889. Pág. 109), por ello nos recuerda que: “en un movimiento se hallará la razón de otro movimiento, más no la de un estado de conciencia” (Henri Bergson. 1889. 108). Por otro lado, aun admitiendo sólo un determinismo material, la libertad del hombre quedaría muy reducida, nos dice, pues por más de que hubiera libertad en el mundo subjetivo a nivel material o corporal nos reduciríamos a muñecos con un alma a la que le es imposible actuar de manera indeterminada, lo que esboza ya su tendencia bergsoniana de hacer del exterior un mundo impregnado de libertad y, por ende, dirá más adelante, de duración.

Por lo anterior, Bergson alega, contra el científicismo de su época, que el espíritu puede violar la ley de la conservación de la energía, pues ésta no es universal, la conciencia en tanto libertad es un punto de indeterminación que crea energía que desborda la materia inerte a través del cuerpo vivo, sobre ello nos dice: “no hacen más que extender arbitrariamente a las acciones voluntarias una ley verificada en casos en que la voluntad no interviene” (Henri Bergson. 1896. Pág. 278). Recordando lo ya dicho en “*Materia y memoria*”, los seres vivientes son “centros de indeterminación”, función que aumenta de manera proporcional a la complejidad de su fisiología. Leyes generales como la que señala la conservación de la energía proviene de una vaga creencia que surge de cómo percibimos la materia: carente de duración, por lo que se pregunta: “¿No cabría invocar presunciones en favor de la hipótesis de una fuerza consiente o voluntad libre que, sometida a la acción del tiempo y almacenando la duración, escapase por eso mismo a la ley de la conservación de la energía?” (Henri

Bergson. 1889. Pág. 112). Con ello Bergson no niega que la conciencia pueda ser en un principio un epifenómeno añadido a la materia, pero pone en duda que sólo se reduzca a las mecánicas del universo sin tener libertad o tener potencial para utilizar la energía del universo a su manera. Por ello las leyes físicas no aplicarían en el mundo psíquico, que pertenecería a otro orden de lo real, pues aplicar estas leyes de manera universal proviene de un determinismo psicológico que es producto, a su vez, de la confusión entre lo cualitativo y lo cuantitativo. Contrario al determinismo, Bergson se sitúa en la hipótesis de que no sean los actos finales los efectos de los anteriores sino al contrario que los actos últimos expliquen a los anteriores, esto, por supuesto, es un alegato en favor de la libertad (ver Henri Bergson. 1889. Pág. 114). “una psicología más atenta a veces nos revela efectos que preceden a sus causas” (Henri Bergson. 1889. Pág.115). Sin duda lo anterior sería una especie de finalismo, pero que dejaría a un lado la idea de un fin implantado desde el inicio de la cadena de los acontecimientos, para Bergson este finalismo se reduciría a una espontaneidad que, como impulso libre, se crearía constantemente sin detenerse, el único fin de ello sería lo indeterminado, el movimiento del espíritu se convierte así en un fin en sí mismo

La libertad, para este autor, admite grados, que va de la materia hasta ciertos actos humanos que, aunque raros, expresan un impulso que rebasa la expectativa de leyes “universales” como la antes citada: “es del alma entera de donde la decisión libre emana; y el acto será tanto más libre cuanto la serie dinámica a la que se vincula más tienda a identificarse con el yo fundamental” (Henri Bergson. 1889. Pág. 120). Hemos de tener claro que, aunque se habla de un yo fundamental, el autor no quiere señalar que en el hombre pueda haber varias identidades, sino que el yo fundamental es la parte más alejada de las identificaciones cuantitativas que se hacen de la personalidad, un yo cualitativo en donde todo los sentimientos y sensaciones se funden, y donde cada una representa a la totalidad del ser de donde surge. El ejemplo clásico de Bergson donde se compara la duración como una bola de nieve que crece, a modo de memoria, mientras se funde con el presente que va siendo, expresa muy bien el movimiento de la libertad, pues es la duración misma actuando en la materia. Decíamos que un acto libre sería raro, por lo que muchas de nuestras acciones se explicarían desde una postura materialista que a su vez recalcaría que el objetivo primario del movimiento de un cuerpo vivo obedece a fines de supervivencia, pero que en el hombre puede tomar una inclinación diferente: “somos libres cuando nuestros actos emanan de

nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella ese indefinible parecido que a veces se encuentra entre la obra y el artista” (Henri Bergson. 1889. Pág. 123). Por esa razón la atención que Bergson pone en el arte es bastante marcada, ya que considera a este hacer como la huella más palpable de un movimiento que se sale de la causalidad percibida desde un aspecto cuantitativo.

Hemos de agregar que la libertad bergsoniana no es aquella defendida normalmente, la cual, el autor, considera mecanicista y hasta subrepticamente determinista: “defensores y adversarios de la libertad están de acuerdo en hacer que preceda a la acción una especie de acción mecánica entre los dos puntos X y Y” (Henri Bergson. 1889. Pág. 128). Lo que nos muestra cómo tanto el determinismo como los defensores de la libertad se apoyan, para demostrar sus posturas, de un diagrama que supone a la conciencia en un punto en el cual ésta delibera entre dos caminos posibles. Ello es el principal error, pues la conciencia es dinamismo, duración, el cual no puede ser retratado en diagramas que corresponden a acciones pasadas que se pueden solidificar en líneas y números (ver Henri Bergson. 1889. Pág. 128): “esta figura no me muestra la acción consumándose, sino la acción consumada” (Henri Bergson. 1889. Pág. 128), a lo que agrega más adelante: “representa una *cosa*, no un *progreso*” (Henri Bergson. 1889. Pág. 129), en pocas palabras: se confunde lo temporal con lo espacial.

A raíz de lo anterior viene a relucir el problema del futuro pues: ¿Conociendo todas las condiciones y motivos de un individuo, se podría predecir con exactitud un punto en el espacio y en el tiempo futuro? El determinista por supuesto contesta que sí, más Bergson nos señala que tal postura lo único que hace es un juicio sobre la persona en el presente a partir de lo que fue, pero no en el presente mismo que es la persona estudiada, o de manera más clara: para intentar descubrir lo que será un determinado individuo se necesita ser el mismo individuo. El futuro para Bergson es imposible de prever desde un sentido psicológico, ya que aquí estamos en el terreno de la espontaneidad misma. Estas son ilusiones, nos dice, de “*la conciencia reflexiva*” o conciencia inteligente (ver Henri Bergson. 1889. Pág. 134). Es por eso que como método utiliza la intuición, que en este caso aplicaría a los datos inmediatos de nuestra conciencia, lo más inmediato que podemos experimentar, aquí vuelve a la duración que se expresa como libertad.

Expuesto lo que nos precede, Bergson define en términos generales a la libertad de la siguiente forma: “Se llama libertad a la relación del yo concreto con el acto que realiza. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres” (Henri Bergson. 1889. Pág. 152). La libertad sólo sería por ello posible experimentarla y cualquier pretensión de definirla sería un error, por la razón de que convertiría lo explicado en determinismo e inercia, ya que el acto del que hablamos es duración experimentada como libertad: “Todo el determinismo será, pues, refutado por la experiencia, pero toda definición de la libertad dará razón al determinismo” (Henri Bergson. 1889. Pág. 159). Las intenciones de Bergson de apegarse con rigor a la experiencia harán que, como se verá más adelante con la intuición, intente llevar este empirismo a la metafísica. El Bergsonismo no hace simples definiciones de lo que intenta demostrar, sino que sus explicaciones son más bien invitaciones a experimentar y sentir las pruebas como en el caso de la libertad, lo que hace que su metafísica se transforme en un empirismo radical: “Obrar libremente es recobrar la posesión de sí, es situarse de nuevo en la pura duración” (Henri Bergson. 1889. Pág. 161), esto es algo esbozado de igual forma en la tesis “*Tiempo y Experiencia*” de Stull: “la duración tendrá por prueba específica el sentimiento profundo de la acción libre” (Miguel Ruiz Stull. 2012. Pág. 75), a lo que agrega más adelante: “la libertad coincide siempre con el *acontecimiento del vivir*, y la duración desde el inicio se nos ha presentado como ese dejarse vivir, que sugiera la duración como nueva imagen de la experiencia. La experiencia de la libertad es la experiencia de la duración, la experiencia del despliegue propio que presenta lo viviente” (Miguel Ruiz Stull. 2012. Pág. 90). Esto mismo es algo que Bergson señaló en “*la evolución creadora*” donde se hace notar que la libertad es inconmensurable con la idea, por lo que, al igual que la duración, la libertad no necesita ser entendida sino vivida para poder llegar a tener una experiencia de ella. La libertad es pues la evolución de nuestro yo que dura (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 65). En si el hombre no sería el fin de la evolución por su estructura, que es contingente, sino por la libertad que expresa en sus actos (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 270).

Recapitulando: hemos explicado lo que es la conciencia en general y la necesidad que tiene de un discernimiento y una memoria para transformar la “percepción pura” en una percepción con matices, viva y consciente, y hemos repasado cómo esta última forma de percepción adquiere un aspecto más personal cuando se transforma en afección, lo que se expresa de manera activa como libertad. Lo anterior bien podría apuntar a que el espíritu es

el conjunto de la actividad que tiene lugar en el proceso anterior, más hemos de tener en cuenta que cuando Bergson menciona espíritu lo hace con un sentido más abarcador. En este punto es conveniente sacar a colación nuevamente aquel aspecto que diverge radicalmente de la materia, este aspecto el bergsonismo lo señala como conciencia, la cual no estaría necesariamente ligada a una inteligencia, o más claramente lo inconsciente, que es aquélla “memoria pura” que no está en el presente del orden material: estamos hablando, por tanto, de lo virtual. Así, el espíritu es aquél impulso que inicia en lo virtual hasta actualizarse en la materia, el espíritu es el objeto de la metafísica que intenta despegarse de lo puramente material, nosotros afirmamos que esto conlleva recordar disciplinas como el arte que expresan lo espiritual en el hombre de manera más inmediata

Así, la metafísica surge nuevamente como una opción de conocimiento, la cual debería de ser la encargada de liberar aquellos prejuicios contraídos por una epistemología que se basa únicamente en el rigor de la lógica, y liberarnos de problemas como la nada o lo posible, considerando el espíritu sin trabas conceptuales. Espíritu abarcaría la conciencia en todo su espectro, sería la espontaneidad misma, lo creativo y por ello lo libre, lo que da el impulso a la conciencia e inclusive en general a la vida. Como bien se apuntó en “Materia y Memoria” percepción consciente y modificación cerebral son función de un tercero que él llama “indeterminación del querer” (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 58-59). Por ello conciencia y espíritu no son sinónimos en Bergson pues para este autor el espíritu es más bien la actividad, la parte cualitativa en general que da vida, movimiento y duración.

El espíritu es el todo de la vida interior, la cual se dilata y se contrae dependiendo de las circunstancias, es en el actuar de la memoria sobre la percepción donde esto se puede corroborar: el espíritu bajo el manto de la memoria es movimiento que gana indeterminación y reflejo cuando sólo está bajo el mando del cuerpo. Se vuelve sueño, espontaneidad, arte y, a veces, caos y locura cuando se desprende de las leyes materiales, el espíritu en estado puro es por ello libertad y su lado oscuro se llama anarquía. El espíritu es libertad, conciencia, duración y de una manera más clara es vida como se verá a continuación.

2. 2. 3. Élan vital

Expresábamos que el espíritu es vida, lo cual es crucial entender y tener en cuenta, ya que en el vitalismo desemboca la filosofía de Bergson. Lo anterior lo afirmamos desde la

definición siguiente: “Toda admisión de un “principio vital”, de una “fuerza vital” irreductible a los procesos físico-químicos de los organismos es llamado *vitalismo*” (Ferrater Mora. 1941). Bergson mismo en “*la evolución creadora*” asevera que, si bien la vida está compuesta de los mismos elementos que la materia bruta no se puede reducir a la suma de sus partes, por tanto, este autor, niega que la Física o la Química, individualmente, puedan darnos una respuesta definitiva en este problema (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 49, 52-53).

La definición de vitalismo es clara para el bergsonismo si además recordamos la necesidad de señalar lo irreductible de lo cualitativo a lo cuantitativo. Aun así, no podemos encasillar su postura en una definición tan estrecha, pues el “vitalismo” bergsoniano tiene la particularidad de afirmar la diferencia y el matiz. La vida es creatividad, espontaneidad e indeterminación por naturaleza, por lo que una definición de ese tipo es insuficiente, pues sería el equivalente de comparar lo que dura con una suma de instantes, como señala Ezcurdia en su libro “*Tiempo y Amor en la filosofía de Bergson*”: “La vida no es repetición, sino replica. No es pura instantaneidad, sino duración” (José Ezcurdia. 2008. Pág. 222).

La vida es, en Bergson, el impulso que opone resistencia a la materia en su tendencia a lo inmóvil. Este impulso se expresa en la materia de dos principales formas: vegetal y animal, siendo en esta última donde se encuentra el hombre. En el reino animal hay una brecha que divide el instinto de la inteligencia, teniendo en cuenta que su diferencia, tal y como apunta nuestro autor, no es de grado sino de naturaleza. La inteligencia y el instinto demostrarían que el “Élan vital” tiene diversas formas de expresarse.¹² El sistema nervioso, en este caso, sería una de muchas manifestaciones de la vida, la cual crearía, a partir de la materia inerte, sus medios para expandirse en la materia (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 258). Bergson compara, por ello, el cerebro con la punta de un cuchillo que penetra en los acontecimientos del mundo. Una visión basada en la inteligencia (como en los humanos) sería una de entre muchas posibilidades (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 268). La vida, por tanto, es duración, pues es tendencia (Henri Bergson. 1907. Pág. 32), lo que quiere decir que, este impulso, sólo es a partir del movimiento de creación de nuevos organismos.

¹² Esto acarrearía, aparentemente, que hablar de diferencias de naturaleza tendría como consecuencia una fragmentación a nivel ontológico. Sobre ello veremos, a lo largo de lo que queda de este capítulo y el siguiente, que es una peculiaridad del bergsonismo hablar de diferencias de naturaleza sin necesariamente referirse a una división ontológica.

La vida, de igual forma, es memoria, pues cada individuo contiene en sí todo el pasado evolutivo, es la actualización del pasado en el presente. “La evolución del ser viviente, como la del embrión, implica una inscripción continua de la duración, una persistencia del pasado en el presente, y en consecuencia una apariencia, al menos, de memoria orgánica” (Henri Bergson. 1907. Pág. 38). A lo precedente agrega: “cuanto más fijamos la atención sobre esta continuidad de la vida, más vemos la evolución orgánica aproximarse a la de una conciencia, donde el pasado presiona contra el presente y hace brotar una forma nueva, inconmensurable con sus antecedentes” (Henri Bergson. 1907. Pág. 45-46).

El abordaje de Bergson que hace hacia la vida tiene un cariz evolucionista, criticando, a su vez, la tendencia mecanicista y finalista que adopta la teoría de la evolución: “la vida aparece como una corriente que va de un germen a otro por intermedio de un organismo desarrollado” (Henri Bergson. 1907. Pág. 45). La conclusión de Bergson es que la vida sí implica un finalismo, el cual es de un cariz peculiar. La única finalidad, en este caso, del proceso evolucionista es la creación, no hay, por tanto, un fin programado y buscado por el impulso vital. El autor concluye lo anterior comparando diversos seres vivos, como el hombre frente a la venera, observando la sorprendente similitud de resultados en sus órganos, aun con su distancia en el orden evolutivo: “Son pues procesos evolutivos diferentes los que llevan, en el hombre y en la venera, al desarrollo de una misma retina” (Henri Bergson. 1907. Pág. 91). Ni las teorías clásicas evolucionistas ni los neo-lamarckianos resuelven el problema de los caracteres adquiridos y sus consecuencias, como el desarrollo del ojo (ver Henri Bergson. 1907. Pág. hasta 100). Para Bergson, cada una de las teorías evolucionistas de su tiempo implica ciertos aspectos rescatables o, más bien, son explicaciones reducidas y fragmentadas de la realidad, las cuales se han tomado como una explicación al todo.

Dentro del bergsonismo se quiebra el dogma que hace del progreso una característica necesaria de la evolución, el movimiento evolutivo se asemeja más a un obús que a una bala, con la fuerza de la primera explosión se sucedieron infinidad de explosiones. No es, por tanto, un movimiento lineal del que se pudieran deducir todos los momentos anteriores expuestos en una línea temporal (Henri Bergson. 1907. Pág. 113). La inteligencia no sería superior al instinto, ni el vertebrado superior del vegetal, sino que hablamos de tendencias hermanas que el impulso vital ha adoptado para dominar la materia: “la vida desde sus orígenes es la

continuación de un único y mismo impulso que se ha dividido entre líneas de evolución divergentes” (Henri Bergson. 1907. Pág. 70). No obstante, se crea una diferencia a partir de la capacidad de ciertas estructuras biológicas que les han permitido alcanzar, lo que Bergson llama, grados de duración, pues, a más duración, mayor es la distancia de un ser viviente de la materia bruta. En este caso las estructuras móviles de los vertebrados, e incluso de algunos insectos, serían superiores a las de la planta: “Cuanto más imprime la duración su huella en el ser viviente, más el organismo se distingue evidentemente de un simple y puro mecanismo sobre el cual la duración se desliza sin penetrarlo” (Henri Bergson. 1907. Pág. 55). Lo anterior señala que, si bien, la diferencia entre una planta, un insecto y el hombre parece recaer en su estructura orgánica, esa divergencia no está intrínsecamente en la estructura mencionada, sino en su capacidad de durar, moverse y liberarse de la inercia material.

Lo diferente, por tanto, no radica en que la vida animal sea un sucedáneo necesario del vegetal, ni que al instinto le siga la inteligencia en un orden cronológico, sino en la capacidad que representa cada uno para expresar la duración, que se traduce a su vez en la capacidad de actualizar el pasado por la memoria y la libertad que eso conlleva. La primera brecha que se abre entre la planta y el animal subyace en la tendencia de la primera a la inmovilidad y del segundo al movimiento, el cual tiende, por ello, a la libertad. Diferente es la relación entre instinto e inteligencia, pues, si bien, la inteligencia se aleja de la inercia material por su mayor amplitud de miras y autoconciencia, por ello mismo dejaría atrás la conexión con su origen para volcarse al sometimiento de la materia, por su parte, el instinto pierde la posibilidad de la premeditación, aun cuando expresa de manera inmediata la duración en acto, como el mismo Bergson declaró: *“Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no hallará jamás. Sólo el instinto hallaría esas cosas; pero él jamás las buscará”* (Henri Bergson. 1907. Pág. 163). Nuestro autor, partiendo del presupuesto anterior, propone que si la filosofía quiere captar la totalidad de lo real (en tanto duración), deberá hacer uso no sólo de la inteligencia, sino también de lo instintivo. Si bien instinto e inteligencia son divergentes en su método de acción, el impulso vital es en ellas el mismo, son duración y tendencia. Resultado de lo imprevisible de su movimiento, la vida sólo puede ser a partir del movimiento de creación de nuevos organismos. Yendo más lejos, ni siquiera un mismo organismo, nos dice, puede tener una individualidad absoluta pues ello implica inmovilidad y la vida es tendencia a nivel macro y micro.

Hemos de ver, por tanto, “dos procesos de dirección opuesta”, dos movimientos contrapuestos (Henri Bergson. 1907. Pág. 211), en donde materia, por un lado, y lo espiritual, que en este caso se expresa como vida, formarían lo real,¹³ esto lo podemos entender como dos tendencias irremediabilmente entrelazadas: “Se podría decir por tal razón que este primer tipo de orden es el de lo *vital* o de lo *querido*, por oposición al segundo, que es el de lo *inerte* y lo *automático*” (Henri Bergson. 1907. Pág. 232). La expresión de un orden no significa la aniquilación del contrario, sino mantenerlo en estado virtual. De tal forma, Bergson se coloca tanto contra la tendencia de reducir lo real a materia, como lo hace la mecánica, o a una mera representación, que es a lo que tiende el idealismo. Más que un dualismo, el bergsonismo, sería un monismo donde materia y espíritu se fundirían, creando el ya mencionado complejo dinámico: “Nosotros no somos la propia corriente vital; nosotros somos esa corriente ya cargada de materia, es decir partes congeladas de su sustancia que ella acarrea a lo largo de su recorrido” (Henri Bergson. 1907. Pág. 246). A lo que agrega: “la vida que evoluciona en la superficie de nuestro planeta está ligada a la materia. Si fuera pura conciencia, con mayor razón supra-conciencia, sería pura actividad creadora. De hecho, ella está anclada a un organismo que la somete a las leyes generales de la materia inerte. Pero todo sucede como si hiciera lo posible por liberarse de esas leyes” (Henri Bergson. 1907. Pág. 252). La realidad es, por tales razones: “una realidad que se hace a través de la que se deshace” (Henri Bergson. 1907. Pág. 254). En los seres vivos, como el humano, el sistema nervioso expresaría la tendencia anterior, pues la vida crearía a partir de la materia inerte sus medios para expandirse (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 258).

Imbuida la materia de vida surge la memoria que no es otra cosa que una expresión más de “L'énergie spirituelle” observada a nivel material. Cada individuo, como memoria, contiene en sí todo el pasado de lo que fue, es la actualización del pasado en el presente. Para Bergson “Quien dice espíritu dice, ante todo, conciencia” (Henri Bergson. 1919. Pág. 18), a lo que agrega: “conciencia significa en primer lugar memoria” (Henri Bergson, 1919. Pág. 19). Por lo anterior el primer propósito de la memoria es fungir como instrumento de la vida o lo espiritual, que en este caso se manifiesta como conciencia: “La evolución del ser viviente, como la del embrión, implica [...] una persistencia del pasado en el presente, y en

¹³ El movimiento, de esa forma, se esbozaría ya como el fundamento que daría unidad al todo, propuesta que se retomará más adelante (Ver Henri Bergson. 1907. Pág. 211).

consecuencia una apariencia, al menos, de memoria orgánica” (Henri Bergson. 1907. Pág. 38).

Por ello conciencia, en Bergson, no se reduce al significado psicológico que comúnmente se le da. Aquí conciencia, tal y como señalamos, se acerca más a un sinónimo del impulso vital (o de la duración) que, por medio del movimiento, crea formas nuevas en el proceso evolutivo: “cuanto más fijamos la atención sobre esta continuidad de la vida, más vemos la evolución orgánica aproximarse a la de una conciencia, donde el pasado presiona contra el presente y hace brotar una forma nueva” (Henri Bergson. 1907. Pág. 45-46). Esto señala que existe una relación muy estrecha entre las ideas bergsonianas de vida, conciencia y memoria, siendo cada una expresión de lo espiritual: la vida es el espíritu encarnando la materia, la conciencia es su expresión psicológica y universal, mientras que, por medio de la memoria, lo espiritual tiene la posibilidad de actualizarse en la materia. La importancia de la vida es, por tanto, ser la prueba empírica del espíritu, de lo cualitativo fundiéndose en lo cuantitativo, es ser la prueba de la libertad como revelación ante la inercia de la materia, es ver ante todo que este “hacerse” es creatividad. La creatividad es una de las características primordiales de la vida. Bergson, por ello, nos insiste una y otra vez en mostrar la realidad de la libertad, pues ésta implica lo espontáneo. La postura finalista de este autor señala, por tanto, como fin único lo espontáneo, lo que equivale a un hacerse sin fin.

Por su parte, la diversidad de formas, encontradas en los restos fósiles, son una prueba para la inteligencia de un orden evolutivo que va de los primeros organismos unicelulares hasta la sofisticada estructura del sistema nervioso en el homo sapiens, por lo que una tendencia lineal, de menos a más, es la primera explicación plausible. A lo anterior el bergsonismo replica que concebir el movimiento evolutivo de esa manera, implica a su vez reconstruir un movimiento con inmovilidades y aplastar, de igual forma, cualquier posibilidad de espontaneidad, pues si la evolución sigue un curso lineal y ordenado no habría cabida para lo divergente. Nuevamente la forma de conocer cinematográfica de nuestro intelecto, este afán de intelectualizar todo, reconstruiría con imágenes estáticas la continuidad de lo real, haciendo esta vez no al tiempo o el flujo de la conciencia algo inmóvil e inerte, sino a la vida misma. Recordando que el problema de la libertad se aborda desde su obra más temprana “*ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*”, y sigue estando presente en

todas sus obras sucesivas en mayor o menor medida, podemos declarar que la libertad es el objetivo principal de Bergson.

Hemos dicho, en lo que nos precede, que la duración es la columna vertebral que da movimiento al bergsonismo, ahora hemos de agregar que este movimiento es la libertad: libre debe de ser la duración, la conciencia, y por ello, la vida y el espíritu, esta libertad choca en todo momento con aquello que tiende a lo no-libre, pero que, a su vez, es la única condición de posibilidad donde puede tener lugar su movimiento, estamos hablando del cuerpo.

2. 3. Lo cuantitativo

2. 3. 1. La materia y el cuerpo bergsonianos

“¿No aspira el espíritu a la libertad? [...] - ¡Ay! ¡No es sólo mi espíritu, es toda mi carne la que arde sin cesar en el mismo deseo!”¹⁴

Hemos señalado en varias ocasiones a la materia, la cual pareciera ser la antagonista en el bergsonismo por tener una “*tendencia*” a lo inmóvil e inerte, pero un análisis correcto nos mostrará lo contrario. Hablar de tendencia no es sinónimo de naturaleza, si la materia fuera inmóvil por naturaleza implicaría una imposibilidad de durar y, por ello, de llegar a formar un cuerpo vivo que tiende a la libertad, por naturaleza la materia es cuantitativa mas no inmóvil. Que la materia se vuelque a la inercia y a lo estático no implica que Bergson le haya dado un papel secundario, pues nuestro autor señala que lo virtual (sea como duración, memoria o vida) no tendría posibilidad de hacerse actual sin un sostén material. Por tanto, es erróneo señalar al bergsonismo como una postura que se olvida de lo material, o que incluso niega su valor.

El punto clave para entender esto es diferenciar entre materia y espacio, la primera es continuidad, mientras que el espacio es un esquema impuesto a la materia por medio del entendimiento, que tiene por objetivo preservar la supervivencia del sujeto: “El espacio no es [...] más que el esquema de la divisibilidad indefinida” (Henri Bergson. 1896. Pág. 229), mientras que de la materia nos dice lo siguiente: “se resuelve así en un sinnúmero de estremecimientos, todos ligados en una continuidad ininterrumpida, todos solidarios entre sí

¹⁴ Stimer, Max. “El único y su propiedad”. Sexto piso. España. 2014. Pág. 225.

y que corren en todos los sentidos como si fueran escalofríos” (Henri Bergson. 1896. Pág. 131). La confusión entre espacio y materia crea ese abismo entre nuestro espíritu y el mundo, como hacen los idealistas y los realistas. Si, por un lado, en nuestro fuero interno experimentamos directamente la libertad, pero más allá, en lo objetivo, sólo vemos causalidad es por el manto que nuestro intelecto otorga a las cosas. El espacio es en Bergson un esquema que imponemos al mundo, pero no para simplemente conocerlo sino para actuar en él. A su vez lo extenso no sería una propiedad del espacio ya que, si bien este autor hace del espacio un esquema, deja la extensión en la materia. Lo extenso es el soporte del espacio, el cual es aplicado con el único fin de dividir lo real: “La extensión concreta, es decir la diversidad de las cualidades sensibles, no está en él; es a él al que ponemos en ella” (Henri Bergson. 1896. Pág. 239).

La extensión, por sí misma, no tendría como propiedad la divisibilidad, la cual es impuesta sólo a partir de que un intelecto aplica un concepto como el espacio. La materia es extensa, pero esta extensión sería una continuidad indivisible. En resumen, primero fue la materia y después el espacio como esquema, por ello no hay espacialidad perfecta pues: “no hay punto material que no actúe sobre cualquier otro punto material” (Henri Bergson. 1907. Pág. 213). La ciencia es la que impulsa la materia en dirección a la espacialidad por medio del intelecto, una visión cada vez más intelectual del mundo y por ende espacial es el resultado de hacer de lo científico un absoluto.

Con el esquema del espacio nos imponemos al mundo, tal y como demuestra la ciencia. Como herramienta de lo inteligente esta forma de representación fragmenta, calcula y mide las posibilidades del individuo dentro del entorno en el que habita. A un nivel pragmático eso fue lo mejor que nos pudo haber ocurrido como especie, más a un nivel cognoscitivo es donde Bergson encuentra la tragedia: pintamos la totalidad de lo real con el color de la inteligencia. Espacializamos el tiempo, no viendo la duración sino imágenes estáticas que llamamos instantes, lo mismo hacemos con la conciencia, no percatándonos de su incesante fluir, sino de fragmentos que llamamos recuerdos, y la vida, hemos de concluir, se nos aparece como una suma de instantes y recuerdos que se alejan de nuestra actualidad. Otro tanto se hace con la materia, pero hemos de recordar que la inteligencia surgió por una

necesidad material por lo que el espacio tiene como primera función someter a la materia. El espacio es cuantitativo porque la materia es cuantificable.

Bergson indica en *“Materia y Memoria”* que la materia es el conjunto de imágenes que tenemos del universo, incluyendo la de nuestro propio cuerpo. Estas imágenes se encuentran en un punto medio entre la representación y lo en sí, tal y como ocurre en el sentido común (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 26), esta manera de entender la materia difiere de la teoría moderna evidente en Descartes, el cual, según Bergson: “ponía la materia demasiado lejos cuando la confundía con la extensión geométrica” (Henri Bergson. 1896. Pág. 27). Si en su *“Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”* había dicho que la materia carecía de duración en *“Materia y Memoria”* al parecer se le restituye tal derecho cuando Bergson resalta que en el momento de hacer representación a las imágenes del universo este adquiere una apariencia fragmentada, se le quita la continuidad que tenía con el todo. El que yo como individuo no pueda presenciar ciertos acontecimientos no implica que estos no participen de la duración, todo el universo dura.

Como bien ya se explicó, en el apartado dedicado a la Duración, la impaciencia que se crea en un momento de espera le indica a nuestro yo que hay duración en todo lugar: sea en el azúcar disolviéndose en un vaso con agua, o sea en la espera de un acontecimiento importante de nuestras vidas tomamos conciencia de nuestra inmersión en un universo que es dinámico. En psicología, aun en la actualidad, se cae en el error de colocar la imagen de los procesos intracerebrales como el centro, y aislada de las demás imágenes del mundo, termina por convertirse en el origen de la percepción: “Si el psicólogo desdeña una idea tan simple, tan cercana a lo real, es porque el proceso intracerebral, esa parte mínima de la percepción, parece ser para él equivalente a la percepción entera” (Henri Bergson. 1896. Pág. 60). Hemos de tener en cuenta que la materia, en el pensamiento de Bergson y vista desde su propuesta de la “percepción pura”, no se acerca a la concepción que normalmente se tiene sobre ella, la materia dura al igual que el espíritu, la diferencia radica en sus tendencias: una tiende a la inercia mientras que la otra a la espontaneidad.

Aceptar la teoría de la “percepción pura” bergsoniana implica, a su vez, la afirmación de que no hay nada oculto debajo de nuestra representación: lo que captamos de la materia como imágenes no tiene por qué diferenciarse de lo que realmente es. Entre la percepción pura y la

percepción envuelta con el manto de la memoria sólo hay una diferencia de grado y no de naturaleza: “hay en la materia algo más, pero no algo diferente, de lo que actualmente está dado” (Henri Bergson. 1896. Pág. 88). En “*la evolución creadora*” se afirma lo anterior, dándole a la materia una realidad móvil: “la materia considerada como un todo indiviso, debe ser un flujo más que una cosa” (Henri Bergson. 1907. Pág. 197). Esto conlleva la afirmación, a su vez, de que hay una estrecha relación entre materia e intelecto. ¿Por qué se llevan tan bien? Se preguntaba Bergson, la respuesta que dio a ello es su origen. La materialidad provendría de un mismo punto convergente con la intelectualidad, siendo ambas una expresión modificada de “una existencia más vasta y más alta” (Henri Bergson. 1907. Pág. 198). En el origen ambas son conciencia, y aquí conciencia es aquel universal ya mencionado que no es posible reducir a un orden psicológico. En nuestro fuero interno nos reconocemos como una conciencia dinámica y viviente, pero hemos de aceptar, de igual forma, que la materia es movimiento. En nuestra experiencia como cuerpo vivo es donde Bergson supera lo precedente.

Mi cuerpo es un centro de acción, una brújula que me guía dentro del conjunto de las demás imágenes. Si la materia es el conjunto de imágenes, las cuales son percepción pura, mi cuerpo se torna en el centro de esas imágenes (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 64). La concepción idealista de que el exterior es un constructo artificial que surge de nuestra interioridad es contrario a la postura bergsoniana: todo comienza con la percepción pura que conforme se inunda de espíritu o memoria va delimitando una zona entre toda la vastedad de la materia: mi cuerpo. Este proceso hace surgir una ilusión, con valor práctico ciertamente, de que nuestro cuerpo tiene una distinción de naturaleza del conjunto de las demás imágenes, llámesele mundo o universo. Hemos de volver, en este punto, al tema de la percepción, la cual en su estado puro pertenece a lo material, percepción pura es materia. Como un caleidoscopio cada “posible” fragmento del universo reflejaría su totalidad, Bergson se vuelve en este aspecto un defensor de la mónada de Leibniz: la materialidad en su inconsciencia es una percepción instantánea del todo. El hombre, de acuerdo con ello, es fusión de cualidad y cantidad que se expresa como materia orgánica

Visto así, la diferencia entre un cuerpo vivo y la materia bruta se encontraría en su estructura y eficiencia para expresar cualidades como la memoria, pues la reacción que un

cuerpo vivo produce a partir de estímulos depende estrechamente del “número y la naturaleza de los aparatos que la experiencia ha montado al interior de su sustancia” (Henri Bergson. 1896. Pág. 95). Hemos dicho que hay dos tipos de memoria, una que es evocación y representación, y otra que es movimiento inmediato y acción. La materia viva expresa esta última con movimientos reflejos, que están destinados a preservar la vida en tanto acción: “[...] está verdaderamente orientada en el sentido de la naturaleza” (Henri Bergson. 1896. Pág. 107).

Por ello, para Bergson, el cuerpo es el límite moviente entre el porvenir y el pasado. Un daño orgánico no afecta la memoria sino su mecanismo de acción (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 96). Muchos trastornos mentales y neurológicos se explicarían de esa forma como un impedimento para el espíritu de adaptarse al medio. Sería el espíritu o lo cualitativo disociado de la materia, si la estructura material falla, el espíritu es virtualidad y por ende inacción. Recordemos el caso de la locura: el loco puede razonar en ciertas ocasiones, sus discursos pueden ser correctos lógicamente, pero se encuentran fuera del rango de acción, no tienen nada que ver con la realidad material, por lo cual parecen tan desencajados de las circunstancias ordinarias. El espíritu sin una estructura material en buenas condiciones, en este caso el cerebro, se queda condenado a ser memoria pura atrapado en lo virtual (ver Henri Bergson. 1919. Pág. 87).

El cuerpo se encuentra entre la materia que lo influye y la que él influye por medio de acciones libres, es el punto más destacado donde lo indeterminado y lo determinado se funden: “Es pues el *lugar de paso* de los movimientos recibidos y devueltos, el guión que une las cosas que obran sobre mí y las cosas sobre las que obro” (Henri Bergson. 1896. Pág.173). Más allá de un mero espiritualismo, la filosofía de Bergson afirma una dualidad “por derecho” en la que no se le resta peso a la materia, pues el cuerpo, fusión de materia y vida tiene el papel protagónico, esta fusión señala la tendencia del bergsonismo a la unicidad “de hecho”.¹⁵ Por ello surge la necesidad de demostrar cómo cuerpo y espíritu, difiriendo en naturaleza, una cuantitativa y otra cualitativa, pueden tener un contacto. Al principio de este apartado señalamos que la materia, en su tendencia a la inmovilidad, nunca ha detenido su marcha, lo que implicaba, a su vez, que el mundo como totalidad dura. Esta característica es

¹⁵ En el último capítulo defendemos que el dualismo en Bergson expresa más bien una tendencia al monismo.

el punto de contacto, dentro del bergsonismo, entre la materia y el espíritu, la cantidad y la cualidad, la mente y la imagen cerebral, pues si todo dura es necesario implicar un dinamismo, algo que entrevieron autores como Deleuze: “La psicología es sólo una abertura a la ontología, un trampolín para una instalación en el ser” (Gilles Deleuze. 1966. Pág. 79). La esencia del ser, en este caso, es el movimiento.

2. 3. 2. El movimiento

El movimiento, retomando lo dicho por Bergson en “Materia y memoria”, es aquello por lo cual la materia participa de la duración. A través del movimiento la materia (imágenes) tiene la posibilidad de interactuar sobre sí misma y no ser sólo un momento perpetuo, lo cual se expresa por medio de la acción y la reacción (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 85). ¿Implica esto que el movimiento es de una misma naturaleza, sea para los eventos psicológicos o para los materiales? La respuesta que da Bergson a ello depende del campo y la proporción que se quiera abarcar del mundo. Bergson alega que el movimiento conciente de un individuo es libre y no reducible a una causalidad material, esta libertad proviene de que el movimiento de la conciencia participa de la duración. Por otro lado, al aceptar que la materia participa de la duración implica, a su vez, que el movimiento universal, aquel que estudia la Física, de igual manera no se encuentra necesariamente sometido a la causalidad, porque, recordemos, duración equivale a libertad. La razón de que los eventos geológicos y cósmicos se puedan predecir de forma tan exacta nos remite a aquella afirmación bergsoniana donde hace de la conciencia lo universal: la totalidad de lo real se identifica, en Bergson, con una conciencia, tan dilatada que los eventos que nos incumben son tan pequeños que una ley causal y mecanicista es la única posible con fines prácticos. En resumen, somos sólo un destello del movimiento universal. ¿Cómo encontrar una prueba a lo anterior? El bergsonismo indica que la respuesta está en nuestros “datos inmediatos de la conciencia”: como duración, como vida. En general, en nuestros actos libres.

Por lo anterior nuestro autor pone tanto afán en la relación mente-cuerpo, pues, sólo desentrañando cómo interactúa la mente y la materia se podrá entender la realidad del todo. El movimiento, en este caso, se expresa en el curso que describe el pensamiento hasta materializarse en acciones del cuerpo. De las percepciones puras, pasando por los recuerdos-imágenes, hasta la percepción concreta forman un constante flujo (ver Henri Bergson. 1896.

Pág. 155-156). Este es el punto de contacto, en el bergsonismo, que une la materia y el espíritu formando un complejo dinámico.

El movimiento es reconocimiento, reconocer es tender al movimiento, el cual continua la percepción, nos dice Bergson (ver Henri Bergson. 1896. Pág. 118) ¿Qué se reconoce? Las imágenes (materia) que incesantemente se vuelven percepciones, la memoria hace un esfuerzo por recuperar imágenes-recuerdos y así configurar continuamente el cuadro del presente: “Los movimientos consumados o simplemente nacientes preparan esta selección, o al menos delimitan el campo de las imágenes que iremos a apresar” (Henri Bergson. 1896. Pág. 115). Por tanto, sólo en el presente hay movimiento, pues este último es senso-motor, y, por tanto, es “mi acción inminente” (Henri Bergson. 1896. Pág. 162). El presente es, a su vez, la representación y el puente entre pasado y futuro, que sólo “son” virtualmente: a través de la imagen del pasado surgen los movimientos que tienden a realizarse en el porvenir más inmediato. Este mismo complejo explicaría por qué el tiempo concreto de nuestro existir es una combinación de materia y memoria, de lo actual y lo virtual, de pasado arrojado al futuro que siempre es, de hecho, presente.

La esencia del movimiento, como presente incesantemente creativo, se aclara aún más cuando recordamos cuatro características suyas que Bergson nos expone en “*Materia y Memoria*”: “1. Todo movimiento, en tanto que tránsito de un reposo a un reposo, es absolutamente indivisible” (Henri Bergson. 1896. Pág. 210). El movimiento es indivisible, desde el punto de vista de la duración, como “acto que cumplo yo mismo”. Por ello es presente desplegándose y no un esquema del pasado ya hecho, el cual tiene la posibilidad de segmentarse, en donde el proceso intelectual, aun siendo él mismo movimiento, es el que divide lo móvil. Este proceso le otorga, al movimiento, categorías como la del instante. El movimiento es la realidad misma y “*de facto*” la más palpable, pero en un afán de universalizar la lógica del instante se han creado fantasmagorías como en la escuela de Elea, en la cual Bergson señala su error principal y critica a sus contemporáneos por adoptar un método similar: “Ustedes sustituyen el trayecto por la trayectoria” (Henri Bergson. 1896. Pág. 212). Por ello Aquiles jamás alcanzará a la tortuga, ni la flecha su blanco. Zenón, con la intención de refutar el movimiento, confundía el progreso con la cosa, haciendo del movimiento una propiedad que se puede medir espacialmente como la extensión, este error

parte de intercambiar “el trayecto por la trayectoria”, o más claramente, la realidad por una reconstrucción intelectual.

El segundo punto nos dice: “*II. Hay movimientos reales*” (Henri Bergson. 1896. Pág. 215). Con ello el autor nos señala el error de definir el movimiento de manera matemática para aplicarla en la realidad física, se confunde pues la teoría con lo real, lo que se distingue en pensadores como Descartes, declarando: “nadie puede discutir seriamente que haya un movimiento real: sino nada cambiaría en el universo, y sobre todo no se vería lo que significa la conciencia que tenemos de nuestros propios movimientos” (Henri Bergson. 1896. Pág. 216). Por tanto, el movimiento se encuentra tanto en el exterior como en nuestro interior, en tanto percepción y sensación: “Una continuidad moviente nos es dada, donde todo cambia y permanece a la vez” (Henri Bergson. 1896. Pág. 220).

El tercer punto se refiere a cómo la movilidad, o continuidad, es fragmentada en el hombre por el entendimiento, y, en general, en los seres vivos “superiores” por una necesidad práctica: “*III. Toda división de la materia en cuerpos independientes de contornos absolutamente determinados es una división artificial*” (Henri Bergson. 1896. Pág. 219). Hay una diferencia, como ya se dijo, entre espacio y materia. Si la división es artificial hemos de admitir que estamos ante una propuesta que niega el vacío, así como la nada, conceptos negativos creados por una necesidad de distinción.

De lo anterior Bergson desprende que: “*IV. El movimiento real es más el vehículo de un estado que el de una cosa*” (Henri Bergson. 1896. Pág. 224). Con ello nuestro autor inaugura el puente entre el espíritu y la materia. Este puente, como se mencionó, es el movimiento mismo, que existe tanto en lo extensivo como en lo intensivo. La cantidad y la cualidad participarían de este dinamismo, afirmando a su vez la realidad de un dualismo meramente epistemológico: ni la materia es mera representación, ni el espíritu un epifenómeno de la materia, pero espíritu y materia participan en una danza universal que impide una separación real más allá de la teoría.

En lo precedente se encuentra el llamado del bergsonismo de recobrar, lo que entiende como el tiempo real, el cual nombra como duración. Tengamos, por tanto, presente el fluir de la conciencia, pero esta vez en un cuerpo vivo, nada se encuentra, pues, congelado como en un cuadro, ya que ni lo que en apariencia tiene un estado permanente está libre de fluir:

“La verdad es que cambiamos sin cesar, y que el estado mismo es ya cambio” (Henri Bergson. 1907. Pág. 22). Hablábamos de tendencias, la materia hacia lo inerte y la vida hacia la libertad, pero ni una ni otra detienen su marcha ya que eso tendría como consecuencia la detención del tiempo; el bergsonismo es sólo dinamismo y la detención implica aniquilación. La realidad captada en bloque, sin formas impuestas, es progreso, movilidad, sacudimiento, flujo ininterrumpido: “el movimiento es sin dudas la realidad misma, y la inmovilidad nunca es más que aparente y relativa” (Henri Bergson. 1907. Pág. 166). Somos libres en tanto tenemos un cuerpo, pero es este mismo el que obstaculiza, más no detiene, esa libertad. Por ello, Bergson, alegaba a que la ley de la conservación de la energía es errónea cuando se aplica únicamente a lo cuantitativo, pues necesariamente se encuentra engarzada con lo cualitativo. Para este pensador la energía no se transforma únicamente en procesos físico-químicos, sino de igual manera en procesos libres, lo que daría respuesta a su afirmación de que el espíritu desborda lo material, no en un sentido suprasensible, sino concreto, con acciones senso-motoras.

Indiviso es lo cualitativo e indiviso lo cuantitativo, la materia es irreductible al espíritu y viceversa, pero indivisa también es su unión, en un cuerpo vivo lo anterior se vuelve experiencia: “la vida es un movimiento, la materia es el movimiento inverso, y cada uno de esos dos movimientos es simple, siendo la materia que forma un mundo un flujo indiviso, siendo también indivisa la vida que la atraviesa recortando en la materia seres vivientes (Henri Bergson. 1907. Pág. 256). Por lo anterior Bergson recurre a la intuición como método epistemológico de una realidad que se le escapa al mero intelecto. Finalicemos, por ello, este capítulo dedicado al bergsonismo, con este tema.

2. 4. La intuición.

La intuición bergsoniana, contraria a su apariencia, es un método empírico, o si se quiere es una metafísica de la experiencia, fusión de instinto e inteligencia podría conocer, e incluso descifrar, la realidad de las cosas. Si la metafísica se reveló como un saber muerto en sistemas como el criticismo kantiano es porque, su autor, delegaba toda la responsabilidad del conocimiento a la razón. Con Bergson en cambio por medio de la simpatía, el instinto y la inteligencia tienen su encuentro, lo artístico, en este caso, se vuelve el centro desde donde el ser humano participa de esas dos facultades. Nuestro autor en una de sus exposiciones

referidas al instinto señalaba que el depredador atrapa a su presa por un acto de simpatía, se coloca en ella, “lo capta desde adentro” (Henri Bergson. 1907. Pág. 185). El depredador sabe de un golpe los puntos donde atacar. En el hombre algo similar ocurriría en las esporádicas, bellas y hasta horribles visiones que los grandes artistas han plasmado en sus obras, habiéndose colocado, de antemano, en el flujo de la vida, y el mundo, sin intermediarios. La intuición es el instinto, pero en estado de reflexión, no significa, por tanto, un regreso a la barbarie donde se desprecie toda lógica o razón (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 186). El arte es, de esa forma, una expresión de lo instintivo que brota con reflexión en el hombre. La intuición es la luz para captar el mundo de una forma nueva (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 187).

Si esto es así y lo que intenta el filósofo es captar la realidad, la intuición será el método de la filosofía. Filosofar, de esta forma, significa intuir. Lejos está la filosofía de su propósito cuando pretende imitar a la ciencia, la cual es una disciplina principalmente intelectual: “La filosofía sólo puede ser un esfuerzo para fundirse de nuevo en el todo” (Henri Bergson. 1907. Pág. 202). Lo que no alcance la ciencia deberá ser atendido por la filosofía. Filosofar debe ser una actividad libre, no subordinada a las formas comunes que la teoría del conocimiento y la ciencia aplican, la intuición, de tal forma, será la que dará flexibilidad al pensamiento para moverse en terrenos que se encuentran fuera del alcance de lo puramente intelectual: “Sobre este nuevo terreno la filosofía deberá proseguir a la ciencia, para superponer a la verdad científica un conocimiento de otro orden, que podremos llamar metafísico” (Henri Bergson. 1907. Pág. 209). Por ello el camino de la filosofía es totalmente distinto al de la ciencia, no se trata de una competición sino de una complementación (ver Henri Bergson. 1903. Pág. 53). Hay, pues, dos maneras de conocer: una que corresponde a la ciencia y la otra que se encarna en la filosofía, una intelectual la otra que parte de lo intuitivo; la primera conoce las relaciones de la materia, por ello el mundo se le presenta como mecanicismo que se rige bajo la ley de la causa y el efecto; la segunda, la filosófica, parte de la intuición, que es un conocimiento que surge del espíritu en tanto conciencia y que a su vez se expresa como libertad. Si Bacon propuso a la ciencia la regla de “obedecer para mandar”, Bergson dice: “El filósofo no obedece ni manda; busca simpatizar” (Henri Bergson. 1903. Pág. 55). Mientras la ciencia se limita a ver las relaciones externas de las cosas, la filosofía al tener como método la intuición, deberá, por ello, partir desde la experiencia interna de la

conciencia ¿y que es la conciencia en este caso? Es la vida misma, el flujo vital esparciéndose en la materia, en suma, movimiento que dura.

La tarea de la filosofía ya no se dibujaría como un eterno competir con la ciencia sino, sin querernos obligar a adoptar este término, su complemento. Pues mientras la ciencia comprende el mundo desde un aspecto puramente cuantitativo, la filosofía al ser intuitiva insufla de vida la realidad que nos rodea, dándole cualidad, regresando el matiz a las generalizaciones del conocimiento analítico. Intuir en filosofía sería un arte del matiz, comprender en totalidad sin perder en la unidad la diferencia que implica tener duración.

Y a todo esto se preguntará: ¿cuál es el conocimiento que se persigue? Como ya se advirtió estamos hablando de la duración. Es necesario “sentir” el movimiento universal, no como algo ya hecho, sino como lo que se hace. Si la ciencia estudia la materia y la filosofía aspectos cualitativos como la vida, el filósofo deberá por ello emprender un movimiento inverso al del científico: “remontar la pendiente que la física descende” (Henri Bergson. 1907. Pág. 217). En una danza dinámica ciencia y filosofía deberían perfeccionar cada vez más el método del conocimiento. Como filósofos debemos, por esa razón, situarnos en nuestro querer, en el impulso que guía la vida, y captar su movimiento. Intuir significa saber actuar y ser práctico, comprender la vida: lejos de una filosofía que se sostiene en meras ideas, el pensamiento de Bergson es una teoría de la acción, una inmersión en la duración, que, a partir de su vitalismo, expone que la realidad es movimiento (ver Henri Bergson. 1907. Pág. 256-257).

La intuición sería el centro desde el cual emana el “movimiento creativo” plasmado en ciertas obras humanas, incluyendo los grandes sistemas filosóficos. Hacer filosofía sería insuflar de movimiento el discurso, transformando un conjunto de ideas ya hechas en algo nuevo al inundar esos conceptos estáticos de vida. La creación filosófica es la vida, en tanto conciencia, creando en lo material, así como la evolución es un proceso donde la vida crea formas nuevas y espontáneas en la materia. En el arte y aquí, en el discurso filosófico, este impulso creativo se observaría en la vitalidad que un pensador inyecta a los conceptos para intentar definir aquella primer intuición, por eso Bergson señala: “El filósofo no parte de ideas preexistentes; todo lo más que puede decirse es que llega a ellas; y cuando llega, la idea así arrastrada en el movimiento de su espíritu, animándose de nueva vida, como la palabra

que recibe su sentido de la frase, ya no es lo que era fuera del torbellino” (Henri Bergson. 1903. Pág. 52).

Sabemos que todo sistema filosófico fue creado a partir de ideas consumadas y estáticas, en este caso es la intuición la que impulsa el movimiento creador. Es sólo por medio de conceptos que lo cualitativo puede plasmarse en lo material, pero a su vez sólo por medio de una necesidad creadora, que parte de la intuición, es como esos conceptos se plastifican, volviéndose flexibles y encarnando lo espiritual. Pensadores como Spinoza, Schopenhauer, el mismo Bergson, e inclusive Kant, hicieron suyos conceptos que sólo serían la coraza de una primera intuición, necesidad vital que hay detrás del movimiento que dirige un sistema o pensamiento filosófico: “Detrás de la pesada masa de conceptos emparentados con el cartesianismo y el aristotelismo está la intuición de Spinoza, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, lo será bastante para expresarla” (Henri Bergson. 1903. Pág. 45). Para Bergson una intuición no depende del espacio ni del tiempo cuantitativo que mide una era o época determinada, sino que es cualidad pura, el movimiento de la vida, la conciencia, es la duración obrando en la materia. Podemos hablar ya de un absoluto que se manifiesta de manera caleidoscópica en la historia del pensamiento, tomando diversas formas y matices.

2. 5. Conclusiones del capítulo II

Retomando lo expuesto, en este capítulo, tenemos que Bergson vislumbró que todo dura y que siempre, en mayor o menor medida, se expresa como movimiento. El tiempo, sea que lo entendamos como un fenómeno subjetivo u objetivo, es movimiento; la conciencia, como fenómeno individual, es un incesante cambio de imágenes que se suceden sin división alguna; la vida un ininterrumpido movimiento que crea aquí y allá especies, formas y tendencias; y por último está la materia, que, aun siendo cuantitativa, participa de la duración y por ende del movimiento.

El movimiento, en el bergsonismo, no es lineal y predeterminado como una bala, sino que se asemeja más a la explosión de un obús o una granada, en donde, a partir de la primera detonación, se suceden una diversidad virtualmente contenida de explosiones aquí y allá: el universo dura y esta duración es un movimiento libre y espontaneo. Este absoluto, que Bergson declara, pasa desapercibido para un reduccionismo epistemológico basado en un método lógico-matemático. Siguiendo Bergson su propio método, el de la intuición, y captando, por ende, el movimiento que fusiona y reconcilia lo cualitativo y lo cuantitativo, lo espiritual y lo material (que es el centro de la discusión del problema mente-cuerpo), coloca a la filosofía la disciplina cualitativa por antonomasia. La filosofía, por tanto, dirigiendo su mira hacia lo intuitivo, fusión de intelecto e instinto, daría a luz una forma de conocimiento que captaría la cualidad, al matiz y no sólo abstracciones y formas como hace la ciencia. Aspectos como el tiempo, la conciencia, la vida y el mundo en general recobrarían así su espontaneidad, aquella libertad vedada por el discurso que hace del fragmento y el cálculo una verdad última.

Por lo anterior, hemos de observar, hay una necesidad de comparar y repensar el bergsonismo junto al cartesianismo, el cual hemos colocado como representante del método epistemológico moderno, pero, debemos tener en cuenta, esa sólo es una pequeña parte de una posible actualización de las principales ideas de Bergson. Esto nos lleva a otra necesidad, más acuciante tal vez, que es la de exponer algunas posturas y tendencias, vigentes en filosofía de la mente y disciplinas como las neurociencias, con el objetivo de mostrar la actualidad de este pensador y sus posibles consecuencias positivas para la filosofía y el conocimiento en general.

CAPÍTULO III. FILOSOFÍA DE LA MENTE Y CIENCIAS COGNITIVAS: LA PROPUESTA BERGSONIANA COMO SUPERADORA DE LA PROBLEMÁTICA MENTE-CUERPO EN LA ACTUALIDAD.

3. 1. Bergson versus Descartes

El bergsonismo lleva implícita una propuesta de unificación ontológica con referencia al problema mente-cuerpo, contraria a lo visto en el cartesianismo. Si Bergson señalaba que el cerebro era el órgano de la acción, ello no debería reducir su pensamiento a un dualismo o un espiritualismo, ya que, como vimos en el capítulo anterior, el cuerpo tiene un papel sobresaliente en su pensamiento. En este capítulo por ello, hemos de aclarar, se va a defender lo cualitativo, algo que indicaremos es muy diferente a defender una postura metafísica. A partir de ciertas posturas actuales en filosofía de la mente y ciencia cognitiva mostraremos que es posible repensar la propuesta de Bergson, que se refiere a una unificación ontológica sin llegar a un posible reduccionismo epistemológico.

En primera instancia tanto Bergson como Descartes son dualistas, pero el segundo es dualista en un sentido ontológico, mientras el primero sólo se refiere a un dualismo epistemológico. Descartes se posiciona en un dualismo ontológico que hoy en día es señalado como insostenible por varios criterios, uno de los cuales es la relación causal mente-cuerpo que se vuelve inviable si hablamos de un dualismo de sustancias (Eduardo Rabossi. 1995. Pág. 20). Contrario a lo anterior, Bergson crea una especie de complejo dinámico que conlleva un monismo ontológico, en donde el cuerpo se vuelve fundamental, pero aquí hablamos del cuerpo en su sentido cualitativo y no en un sentido puramente mecanicista o cuantificable, ya que el autor insistió en la expresión de la conciencia y la vida. Este pensador, como hemos visto, argumentaba que es necesaria una diferencia de métodos al abordar el problema mente-cuerpo, lo cual no acarrearía necesariamente un abismo ontológico entre ambas. Por esa razón hemos dicho que Bergson es el pensador de lo cualitativo, del matiz y la diferencia, y no un dualista o espiritualista. El bergsonismo se acercaría bastante, en este sentido, a un monismo en donde dos atributos distintos se expresan en una misma sustancia. En términos actuales, como apunta José Luis Díaz, diríamos que una percepción es la percepción misma de una actividad o modificación cerebral determinada (José Luis Díaz.

2007. Pág. 74). En palabras de Bergson, la percepción es una simple reflexión de las cosas hasta que una inteligencia filtra ese contenido. No habría pues una diferencia de sustancias sino de expresiones y cualidades.

Damasio en su libro “El error de Descartes” señala algo al respecto. En la obra mencionada se muestra que Descartes, al haber colocado al pensamiento precediendo a la existencia, hacía de la razón, como facultad, un absoluto. Si bien no apoyamos totalmente lo expuesto por Damasio, una de las principales consecuencias, de lo anterior, sería que lo orgánico, lo emocional y por ello el cuerpo pasaran a un segundo plano. Como hemos insistido, esto no se da en Bergson, el cual, por medio de su método, que hace de la intuición una herramienta, reivindica lo orgánico, pero no en su sentido mecánico sino cualitativo. En Descartes por ello aparece el llamado “fantasma en la caja” que dirige el movimiento del cuerpo,¹⁶ lo que tendría como consecuencia que este último se convierta en un mero mecanismo que depende de un ente metafísico para su funcionamiento (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 129-134). Mientras que Bergson al haber dotado de duración y por ello de su aspecto cualitativo a la realidad incluyendo al cuerpo hace que lo espiritual, lo mental o lo vital sean una expresión de lo orgánico, no hay pues un lugar real en donde el autor señale una unión entre mente y cuerpo, sino que tal unión es un hecho que se da como totalidad. Por ello hemos declarado que hacer del bergsonismo un espiritualismo o un dualismo, de manera precipitada, sería un error, pues este autor propuso una totalidad en movimiento. Así cabría la posibilidad de comparar sus hipótesis con los avances actuales en ciertos campos como la neurociencia, la filosofía de la mente y la psicología que, en general, consideran una postura fuerte el hablar del cuerpo y la mente como una totalidad dinámica en donde la separación sólo se hace de derecho, es decir, por metodología.

Concordamos con la postura de Damasio porque la emoción es fundamental para la acción. Sin emoción no podríamos hablar de motivos, los cuales impulsan a un agente a actuar. He ahí la importancia de lo emocional con respecto a temas como la libertad, de la cual hablaremos más adelante: “Estar implicado en algo mediante el sentimiento no es sólo tener una experiencia interna, sino efectuar una expresión motora” (José Luis Díaz. 2007.

¹⁶ Al parecer fue Gilbert Ryle el que popularizó esa frase para hacer referencia al dualismo de corte cartesiano.

Pág. 185). En general, actualmente no podemos hablar de facultades como la imaginación, el entendimiento y negar a su vez el componente afectivo y motivacional, el cual juega un papel importante en el aprendizaje de algo tan intelectual como lo es aprender matemáticas. Con ello nos referimos a que siempre en toda acción o aprendizaje hay componentes emocionales, por ello Díaz nos menciona lo siguiente: “la evidencia actual es suficiente para que hoy todas las teorías de la emoción incluyan categorías y nociones tanto cognitivas como emocionales” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 180). Si bien es cierto que sigue existiendo la clásica división en neurociencias que coloca al aspecto instintivo en el tallo cerebral, el sistema límbico como representante de la parte emocional y la neocorteza como encargada de los procesos intelectuales, hay evidencias de que en una emoción hay una participación en conjunto de todo el sistema nervioso incluyendo un alto grado de procesamiento intelectual (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 183). Con ello planteamos que la separación que se hace de tales subsistemas, retomando la terminología bergsoniana, sólo es de derecho y no de hecho, lo cual se aplicaría principalmente cuando hablamos de la persona o el individuo en su sentido íntegro.

Hemos puesto de relieve que la diferencia ontológica cartesiana es un error, pues cuando Bergson habla de separación de hecho y de derecho hace una crítica a lo anterior. La modernidad, representada por Descartes, se olvida, en cierta forma, del aspecto cualitativo, pues tanto alma como cuerpo son explicados desde un método matemático y cuantificable en general. En cambio, en Bergson, lo cualitativo es el *leitmotiv*. No es que este último quisiera crear una tajante separación entre el espíritu y la naturaleza de la materia, sino todo lo contrario: a partir de una explicación pormenorizada de cada uno de esos aspectos de lo real, llegaría a la conclusión de que la mente está indisolublemente ligada a la materia y viceversa. Por ello mencionábamos más arriba que la postura del bergsonismo hace referencia a distintos atributos de una misma sustancia. Si la modernidad, con Descartes como representante, está en un error, éste no radicaría en su método racional, sino en la falta de apertura a lo diverso.¹⁷

¹⁷ Sin embargo hemos de recordar que, en el capítulo I, señalamos que ciertas interpretaciones actuales apuntan a un Descartes más complejo que no se reduce a lo anterior, el cual de igual manera pareciera haber dado como un hecho la conjunción entre la mente y el cuerpo lo que resultó en su aparente indiferencia a abordar seriamente el problema.

Por ello a continuación, si hemos de hacer una actualización del bergsonismo, a la luz de ciertas posturas filosóficas y científicas contemporáneas, tenemos que comenzar con una de sus ideas centrales: La conciencia y sus atributos más característicos como la libertad.

3. 2. La conciencia y su significado actual

Uno de los temas y problemas científicos y filosóficos centrales, tanto en época de Bergson como en la actual, es la conciencia, lo cual se debe probablemente a su multifacética apariencia, que puede interpretarse tanto desde un punto de vista fenoménico como fisicalista. En esta problemática inevitablemente han convergido el metafísico y el físico, la filosofía y la ciencia. La conciencia actualmente se interpreta desde seis puntos de vista de acuerdo con el diccionario Oxford: el social, el personal, el percatarse, la autoconciencia, la totalidad de la experiencia y el estado de alerta o vigilia, pero en general podemos suponer que todos esos significados se encuentran indisolublemente ligados al tercero: el percatarse (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 25). Podemos a su vez hablar de una dimensión de verticalidad que indica niveles de conciencia: éxtasis, autoconsciencia, vigilia habitual y ensueño (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 42). Hoy en día hay una tendencia que concibe a la conciencia como producto emergente de toda una orquesta de sensaciones, percepciones, ideas, recuerdos y aptitudes, algunas de las cuales se encuentran en estrecha relación con ciertas áreas del cerebro,¹⁸ por lo que la idea de que un homúnculo,¹⁹ representante actual del yo metafísico del pasado, ha sido dejada a un lado para dar paso a posturas como el funcionalismo. El funcionalismo define la conciencia como una propiedad de la materia organizada, lo que la identifica con procesos computacionales que dan cuenta del

¹⁸ Recuérdese la ya demostrada relación entre problemas graves del lenguaje y las lesiones en las áreas de Broca y Wernicke.

¹⁹ El homúnculo era originalmente la representación de un hombre pequeño creado por medios alquímicos, pero ahora es muy usada para hacer referencia a la idea de que es necesario un ente distinto al cuerpo orgánico para que este pueda moverse y actuar como lo hace, con ello se haría referencia al Yo cartesiano, en general podemos decir que tiene referencias dualistas.

comportamiento (Putnam, Jerry Fodor),²⁰ y a la teoría de la identidad que identifica un estado de conciencia como idéntico a un estado particular de la materia, en este caso del cerebro.²¹

Desde la revolución darwiniana al fenómeno consciente se le empezó a ver como una característica no sólo de los seres humanos, como proponía Descartes, sino como algo que se expresa más extensamente en los organismos vivos, pues la conciencia se comenzó a estudiar y admitir en otras especies que son, hasta cierto punto, racionales (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 131). Hemos de recordar los resultados del condicionamiento clásico de Pavlov y el operante de Skinner, que comparaban la conciencia humana con la de otras especies estudiadas, por lo que en la actualidad se habla de niveles de racionalidad y por ello de conciencia entre los animales, incluyendo el hombre.²² La conciencia de acuerdo a lo dicho está estrechamente relacionada con los procesos orgánicos y es muy posible que tenga un origen de adaptación, como mencionó Erwin Schrödinger: “la conciencia se asocia con el aprendizaje de la sustancia viva” (Erwin Schrödinger. 1958. Pág. 20). Pero si la conciencia surgió en un inicio como un evento fortuito de la evolución, lo que ocurrió después fue un uso de ella en diversos sentidos para los que no estaba estrictamente programada.

Al respecto, hemos de mencionar que los estados conscientes siempre son sobre algo, tienen contenido, están dirigidos hacia un objeto, a lo cual se le llama “intencionalidad” (A. J. Ayer. 1973. 136), a lo que hoy en día se le llama también “intuición mentalista”.²³ Es innegable, pues, que tal fenómeno exista, por su parte el fisicalismo argumenta que estamos ante un mero epifenómeno el cual no tendría repercusión, a nivel causal, en los estados físicos.

Muchos autores diferencian entre cualidad, por ser privada, e intencionalidad, por tener un carácter más público: “el contenido intencional de una experiencia particular de un tomate

²⁰ Debemos tener en cuenta que hay varias vertientes del mismo, lo cual no es la tarea de este escrito, solo ponemos un bosquejo general. Los autores ejemplificados incluso reconociéndose en la misma corriente tienen grandes diferencias en sus posturas.

²¹ Si bien esto es así, hay todavía mucha desconfianza por dejar de manera sistemática la idea de un yo homuncular, algo que veremos más adelante.

²² Hemos de recordar que el mismo conductismo es insostenible por la evidencia de que en muchas ocasiones diferentes estados mentales pueden resultar en respuestas conductuales iguales: es erróneo identificar estados mentales y disposiciones conductuales.

²³ “La intuición mentalista (IM): Existen actitudes proposicionales (es decir creencias, deseos, etc.) que tienen un contenido representacional, y que afectan y guían la conducta de quien las posee en virtud de ese mismo contenido.” (Josep E. Corbí y Josep L. Prades. 1995. Pág. 153)

rojo es un asunto del modo en que esa experiencia representa el mundo, su *contenido cualitativo* es un asunto de *cómo* es tenerla (Alfonso García Suárez. 1995. Pág. 355). Con lo anterior el fisicalismo ha esgrimido que lo cualitativo es prescindible y sólo la intencionalidad tiene sentido a la hora de intentar explicar la experiencia consiente y la conducta ya que lo que nos aparece como cualidad es privado y particular, es lo epifenoménico. Como ejemplo de intencionalidad están las llamadas actitudes proposicionales: los deseos, las creencias y expectativas, las cuales, sin embargo, desde nuestra postura parecen depender de lo cualitativo. Aun así, autores como Dennett y Churchland, hacen inclusive de la intencionalidad un hecho meramente práctico, pero no con una realidad intrínseca, lo que conlleva a un mecanicismo. Habría pues sólo una diferencia ilusoria entre una máquina y el hombre, el primero hecho por nuestra inteligencia mientras que el segundo es resultado de la selección natural. A la intencionalidad siempre la preside la racionalidad: “La racionalidad es la marca de fábrica de la intencionalidad” (Fernando Broncano. 1995. Pág. 30). Lo anterior expresa que, si bien hay una tendencia a alejarse del cartesianismo, la tradición todavía se encuentra impregnada del mismo. Sólo hay que recordar que la idea de intencionalidad fue originalmente concebida por Franz Brentano el cual retomó ciertas ideas de Descartes.

Ya adelantábamos que hay una tendencia actual a concebir a la conciencia como producto de una orquesta de “sistemas mentales dinámicos” que organizan el cerebro, este complejo, a su vez, es dinámico por lo que no podríamos hablar de una naturaleza estática, que dependa de un “Yo” que ordenara el cinematógrafo de la percepción (ver Michel S Gazzaniga. 2011. Pág. 83-85), en este caso el sistema visual es muy representativo al respecto:

“Existen unos 40 módulos nerviosos en la parte más caudal del cerebro que reciben información de la retina. Cada uno de ellos procesa predominante, pero no exclusivamente, un tipo de información de la escena ante los ojos, como líneas, colores, texturas, orientación. Los módulos están densamente conectados entre sí y de la coordinación entre ellos surge, de una manera aún no dilucidada, la escena que vemos” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 441).

A su vez no podemos dejar de tener en cuenta que aun aceptando la postura de los eliminativistas como Churchland, que consideran incoherente la idea de conciencia, el problema de lo cualitativo seguiría presente (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 28). La idea de que conociendo todas las variables de un sistema determinado podríamos predecir todos sus

movimientos futuros se ha visto cada vez más criticada por los datos y teorías recientes. Los descubrimientos recientes señalan que el hemisferio izquierdo es el principal encargado de racionalizar, aquel que dota de sentido y coherencia al mundo, autores como Gazzaniga lo llaman el hemisferio interprete pues está muy relacionado con la unificación de la conciencia y por ello de los hechos del mundo (ver Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 110-115), algo que sin embargo no deja de llamar la atención es la cercanía de tal propuesta con la de Descartes que situaba un punto de contacto entre la mente y el cuerpo en la glándula pineal. Sigue habiendo pues un interaccionismo implícito en ese tipo de propuestas, postura que, como Díaz apunta, viola el principio de conservación de la energía, algo que debemos de tener en cuenta, sin necesariamente tomarlo como un argumento definitivo, si hemos de intentar llegar a un enfoque de retroalimentación entre ciencia y filosofía (José Luis Díaz, 2007. Pág. 73). Experimentos con personas que tienen el cuerpo calloso escindido corroboran, por su parte, que el hemisferio derecho interviene de igual manera en ciertos procesos importantes para la adaptación (ver Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 115-132). Por ello hemos de mencionar que, si bien el hemisferio izquierdo es lo más cercano a ser un intérprete del supuesto “Yo”, el derecho lo es de ciertos procesos que se encuentran fuera del flujo de la conciencia. En general podemos declarar que cualquier falla o daño cerebral termina en una disociación general del fenómeno consciente, lo que corrobora, a su vez, que el “Yo” es resultado de una estructura unificada. Así, hemos de proponer, para el presente caso, que “la consciencia es una propiedad emergente” de una estructura constituida por multitud de procesos que, en este caso, tienen lugar en el cerebro: “Nuestra consciencia subjetiva surge del esfuerzo incesante del hemisferio izquierdo por explicar estos fragmentos de información que han emergido en la conciencia” (Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 131). Así podemos concebir que el complejo dinámico del que resulta el pensamiento se puede comparar a la relación entre un hardware y un software.²⁴

Por lo precedente no podemos dejar de lado que el aspecto orgánico, si miramos los estudios de neuroimagen, juega un papel importante en el estudio de la conciencia. A partir

²⁴ No queremos dar a entender con esto una identidad absoluta entre este modelo (software-hardware) y la relación mente-cerebro, sino más bien con ello señalaríamos lo que es el modelo más aceptable del fenómeno consciente.

de ello sería posible intentar hacer una teoría de las mentes de los otros organismos,²⁵ pero hemos de tener en cuenta que, como menciona Díaz, “el procesamiento de información cognitiva en un organismo no puede identificarse con la conciencia” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 30). La propuesta que intenta identificar los procesos mentales con los cerebrales podría dar una respuesta al problema de lo cualitativo. En este sentido podríamos admitir que la conciencia tiene un origen biológico o adaptativo sin desechar lo cualitativo como dimensión emergente.

El tema referente al aspecto cualitativo de la experiencia consciente y por ende de la representación se ha venido esbozando como una propiedad que diferencia, como señalaba Bergson, a lo vivo de lo inerte. Esta problemática se centra hoy en día en los qualia o modos de experiencia. Como sabemos, desde Descartes se insiste en que una explicación completa del mundo debería atenerse al aspecto cuantitativo de lo real, dejando de lado esas cualidades, llamadas desde John Locke secundarias, por ser “explicativamente inútiles”, con ello nos referimos a propiedades como el color, el sabor, el olor y el sonido (Alfonso García Suárez. 1995. Pág. 353-354). Los llamados qualia de este modo sólo serían un fenómeno secundario que acompañaría a los estados físicos, una ilusión que tendría como consecuencia que aspectos como la libertad fueran de características similares. Los qualia son los protagonistas de la experiencia fenoménica, al respecto García carpintero nos dice que los “modos o elementos de las apariencias (el rojo, la esfereidad, el espacio en que la esfera roja se ubica, el tiempo a lo largo del cual se mueve) son las <<ideas>> de Descartes y Locke, los qualia de los filósofos contemporáneos” (Manuel García Carpintero. 1995. Pág. 47). Los qualia surgen de una concepción dualista entre la mente y el cuerpo, la rojez como tal, de la que se habla arriba, sería independiente de la existencia objetiva de la misma, si hay una representación de rojez, eso no probaría que su existencia se encuentra más allá de la representación misma. ¿Esto señalaría que el bergsonismo desde un punto de vista monista, negaría al final las llamadas cualidades secundarias? No necesariamente, ya que tenemos posibilidad de afirmar una diferencia cualitativa, y por ello una pluralidad de cualidades, sin

²⁵ Teorizamos a partir de nuestra experiencia que los demás tienen otras mentes similares a las nuestras aun cuando se ha considerado como “un argumento inductivo cuya conclusión posiblemente no pudiera ser verificada”. (Ver A.J. Ayer. 1973. 147). Lo anterior señala que la llamada “psicología popular” es de corte inductivo como la costumbre humeana, pero que si quisiéramos tener un conocimiento con mayor certeza podríamos hacer uso de las técnicas y los conocimientos científicos. Más adelante volveremos sobre ello.

hacer una separación de sustancias. La necesidad del cartesianismo de colocar estas cualidades mencionadas en un plano diferente al físico se debería, desde un principio, a la división ontológica de la que partió.

Hemos de hablar por tanto de un asunto de irreductibilidad. Lo irreductible de este problema se agudiza cuando miramos al terreno de la percepción y los sentidos, pues ¿qué hace diferir una sensación táctil de una visual? Más aun, una misma sensación siempre parece estar pintada o adornada de diversos matices que dependen del sujeto y las circunstancias en donde se produce, estas cualidades son pues subjetivas: “cada vez que un objeto aparece en la ventana del presente, es decir, cada vez que el objeto se actualiza en la conciencia, es de algún modo distinto” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 36). Podríamos hablar, para ilustrar este problema, de un hipotético caso de espectro invertido en lo referente a los colores, aquí si bien habría una correspondencia lingüística no se podría corroborar si lo que un sujeto percibe como azul no es, fenoménicamente hablando, lo rojo en otro. Los argumentos de los qualia invertidos y ausentes son duras críticas a posturas como el funcionalismo y en general al fisicalismo, pues estos sólo dan cuenta de lo cuantificable, sin tener en cuenta que las llamadas “propiedades secundarias” muy probablemente juegan un papel importante en la experiencia cognoscitiva. Veamos por ello como en filosofía de la mente se intenta ilustrar lo anterior: imaginemos un investigador que por ciertas razones sólo ha vivido en una habitación en blanco y negro. Él es un experto en la neurofisiología de la visión, o sea, conoce todo lo que físicamente es posible conocer para saber lo que sucede cuando vemos, supongamos, un tomate rojo, el dilema que surge aquí es ¿si sale de ese lugar a explorar el mundo a color y ve un tomate rojo agregará este conocimiento directo, llamémoslo fenoménico, algo nuevo a su basto conocimiento de la neurofisiología del color en la que es experto? ¿Es un conocimiento de las propiedades físicas, como el fisicalismo señala, suficiente para captar y entender todo el conocimiento posible? Aquí habría un difícil problema pues el color entendido fenoménicamente no se identifica con alguna propiedad física, en este caso con la longitud de onda (ver Alfonso García Suárez. 1995. Pág. 373-374).

A lo precedente se le suma la pregunta de cómo es ser el otro o qué se siente serlo, lo cual está en estrecha relación con la idea de conciencia fenomenológica, que incluye por supuesto a otras especies. Este problema es abordado por el filósofo Thomas Nagel con gran

escepticismo ya que, según su postura, si ya es difícil saber si el color que alguien percibe como negro es el mismo fenomenológicamente hablando para todos los hombres, por ello se le antoja casi imposible de verificar en otras especies, recuérdese su clásico ejemplo del murciélago (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 164-168). En este último, Nagel nos propone imaginar cómo es ser un murciélago, podríamos llegar incluso a agregar una forma de realidad virtual que nos posibilitaría captar las propiedades sónicas que esta especie usa para ubicarse, aun así, de acuerdo con Nagel, a lo mucho sólo llegaríamos a captarnos a nosotros mismos con las habilidades de un murciélago sin embargo la esencia de cómo es ser uno se nos escaparía totalmente.

Lo anterior recordaría aquel ejemplo del mismo Bergson en donde señalaba que cada momento y cada experiencia era cualitativamente diferente en cada individuo por lo que la ciencia, al conocer el aspecto cuantitativo de algo como el sistema nervioso o el cerebro en particular, caería en un error si supone que ello respondería a las interrogantes antes planteadas. Físicos como Schrödinger dándose cuenta de ello llegaron a advertir eso: “podemos estar seguros de que no existe un proceso nervioso cuya descripción objetiva incluya la característica <<color amarillo>> o <<sabor dulce>>, y seguros de que tampoco la descripción objetiva de la onda electromagnética contiene estas características” (Erwin Schrödinger. 1958. Pág. 116). Algunos pues se afanan en el estudio del cerebro como almacén de esas cualidades mientras que en física eso nunca se ha tomado ni puede tomarse en serio. Lo anterior es algo que el materialismo reductivo intenta hacer señalando que hay una identidad entre fenómenos mentales y físicos. Hay, al parecer, una incapacidad de expresar de manera verbal la experiencia subjetiva de un contenido de conciencia, he aquí lo intensivo como el dolor físico y no se diga de aquél que está ligado con cuestiones emocionales. El dolor, por ello, se puede considerar como un estado de conciencia más que como un fenómeno de orden físico aun cuando en fisiología se aborda como fenómeno conciente ubicándolo en el cerebro (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 231-232). Si concebimos el dolor desde una perspectiva así hemos de tomarlo por la misma razón como una percepción, la cual no se identificaría únicamente con la naturaleza del estímulo, he ahí su conexión con la conciencia la cual percibe, en donde percibir es percatarse y dar significado (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 236). El dolor siendo una percepción incluiría todo un conjunto de fenómenos unificados: cognitivos, afectivos o emocionales e incluso culturales,

aparte del componente fisiológico o sensorial. El caso del dolor como fenómeno psicológico se hace más claro cuando recordamos los casos de miembros fantasma tan extensamente documentados, en donde hay una alucinación de un miembro perdido, el cual, como si se encontrara ahí, duele. Dado los componentes anteriores surge el dolor como una modalidad cualitativa de la experiencia consciente que rebasa cualquier explicación reduccionista del mismo. El bergsonismo en este caso estaría de acuerdo con Díaz en llamarlo un “fenómeno psicofísico viviente, concreto y dinámico” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 243).

3. 3. El problema del Yo

Como indicamos más arriba la principal diferencia entre Bergson y Descartes se encuentra en sus concepciones sobre el problema mente-cuerpo en especial el referente a la existencia del Yo, entendido como ente separado del cuerpo que percibe lo externo y unifica lo dado en la experiencia. Filósofos como A. J. Ayer se inclinan a pensar que la respuesta más acertada al respecto es la idea humeana de que el Yo se corresponde siempre con una percepción, sin esta última aquél fantasma dejaría de existir: “una identidad que ni es observable, ni desempeña ninguna función explicativa, no puede interesarnos en absoluto” (A. J. Ayer. 1973. Pág. 136). Entendido de esta forma, el Yo no sería necesario para un fenómeno consciente. Aun sí suponemos que el Yo es un ente aparte que se encuentra fuera de los procesos que dan lugar a la representación, surgiría la pregunta de cómo logra estar en el tiempo si no sufre ningún cambio. Sea o no así, la parte cualitativa que se refiere al cómo experimentamos la vida mental seguiría estando presente, hablar pues de una entidad separada de lo físico no resolvería el problema.

Aquí surge un choque entre los datos que la ciencia arroja y la cualidad de nuestros actos. Si es como la ciencia particularmente lo concibe, fenómenos como la libertad se convierten en una mera ilusión, pues a nivel neurocientífico está más que demostrado que debajo de lo que llamamos conciencia hay procesos inconscientes que dominan nuestro comportamiento, procesos que se refieren al procesamiento de información antes de entrar en el flujo de la conciencia. La ciencia nos dice que nuestro comportamiento es resultado de ello, pero siempre se nos impone esa presencia de cualidad en nuestros actos, que recuerda lo dicho por

Bergson acerca de la temporalidad: “el tiempo no exige ser visto sino vivido” (Henri Bergson. 1889. Pág.135), a lo que nosotros podemos agregar que, de igual forma, *la libertad no exige ser vista sino vivida*. Apegándonos meramente a la frase “pienso luego existo”, esta habría surgido de una confusión entre aquella apariencia mecánica del cuerpo y la cualidad de nuestras vivencias, lo que provocó una escisión entre la mente y el cuerpo, era pues necesario crear un Yo descarnado. Para Bergson cuando hablamos de cuerpo, en su sentido humano, hablamos de mente, un Yo sin cuerpo sería desde su postura una quimera, en general podemos postular que en el bergsonismo desaparece la idea de esa unidad desprendida del cuerpo que unifica lo representado.

Hemos mencionado la concepción humeana en donde el Yo aparece como una ilusión, el cual por medio de un ejercicio de introspección termina revelándose siempre como una percepción. Si Hume tenía razón, la introspección se concebiría, no como el asome de ese agente al flujo de la conciencia, sino como un estado mental. Lo cual quiere decir que no habría un lugar específico en donde esta entidad se localizaría, sino que sería una ilusión, tal vez práctica, producto de determinados estados del sistema, que en este caso es el cerebro compuesto por redes neuronales (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 320). El pensamiento o la conciencia sería, en este caso, un flujo de estados mentales que toma el mismo sistema. Aspectos como la memoria, la propiocepción referente al cuerpo, el lenguaje que nos vincula con una cultura determinada, las sensaciones, emociones e ideas confirma el fenómeno de la autoconciencia o “Yo”. La autoconciencia no puede tomarse como una unidad absoluta e inmutable, pues está vinculada a un organismo vivo el cual se encuentra como totalidad en constante cambio. Aún sigue siendo permisivo hablar de un “Yo”, pero este sería el resultado de una organización de facultades como las ya mencionadas: la propiocepción, la imagen corporal e inclusive aspectos lingüísticos como el dominio y uso del pronombre en primera persona (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 428). Si la realidad es movimiento y el organismo vivo, como entidad psicofísica, es un todo dinámico es imposible concebir un ente inamovible y absoluto que guíe un cuerpo a su antojo. Un símil muy oportuno, que hace el autor citado para ilustrar lo anterior, es la del cerebro como una comunidad o enjambre de neuronas comparado con la parvada, pues en ambos casos se observan fenómenos emergentes que no obedecen al comportamiento de las unidades que los forman. Podemos así olvidarnos del “Yo” como entidad ultraterrena y dejar de temer, como menciona Daniel Dennett, a esa

especie de ogro que amenaza con su sola presencia aspectos tan importantes en nuestra vida como la libertad (Daniel Dennett. 1984. Pág. 26). En este caso dejar de concebir un ente que mueva “la máquina”, como pensó Descartes, no implicaría necesariamente un determinismo como veremos. El bergsonismo, por el contrario, niega implícitamente un Yo al colocar como principal característica de lo real el movimiento, pero a su vez afirma con vehemencia la libertad, el fenómeno cualitativo por antonomasia.

¿Sería imposible concebir el libre arbitrio sin un Yo? Lo anterior pareciera indicar que no, pues en un acto de voluntad siempre parece estar presente un agente que guía y elige, pero si recordamos lo dicho en lo precedente donde concebiríamos a la conciencia no como dependiente de un yo desprendido del cuerpo, sino como “una función cognoscitiva de alto orden, compuesta de una serie de funciones de menor jerarquía.”, no habría un problema real al reconciliar tal postura con el libre arbitrio (José Luis Díaz. 2007. Pág. 432). Esta postura no acarrearía necesariamente un reduccionismo materialista donde los procesos cerebrales darían la última palabra sobre procesos mentales. Incluso podríamos recordar posturas como la de Daniel Dennett, que aparenta ser muy opuesta a la bergsoniana, dejando de concebir la idea de un “Yo” como ente inamovible y aun así podríamos suponer la libertad de acción. Dennett propone que el “Yo” pertenece a una especie de “metanivel” que surgió a partir de otros más rudimentarios comparándolo con un producto evolutivo, pero es cuidadoso en mantener una diferencia cualitativa entre los procesos conscientes, como la libertad y los movimientos de los astros que obedecen totalmente a la causalidad (ver Daniel Dennett. 1984. Capítulo IV). El mismo autor señala: “A pesar de lo que parezca a primera vista, algo puede ser <<causalmente necesario>> pero no inevitable” (Daniel Dennett. 1984. Pág. 150), por ello considera que hay dos tipos de sistemas: estables y caóticos o inestables, estos últimos los verá como “oportunidades” de transformación en un mundo determinista. El “Yo” libre sería de los últimos, un producto emergente de la conjunción entre la naturaleza y la sociedad que surgió después.

Si seguimos lo anterior podríamos entender afirmaciones como la de Schrödinger el cual aseveró que “sujeto y objeto son una sola cosa” (Erwin Schrödinger. 1958. Pág. 70). La relación entre sujeto y objeto se debe, según esta postura, a una costumbre o una necesidad, pues occidente, y tal vez la estructura misma del hombre, está asentado en una tradición

objetivista, método que desdobra la realidad creando un Yo aislado en el camino, tal y como hizo Descartes. Algo que recordaría claramente la declaración de Bergson sobre la “percepción pura” en donde el percibir se muestra como una mera reflexión de las cosas, sólo con la llegada del intelecto fue posible una separación entre el sujeto y la cosa. Lo anterior es a nivel ontológico, mientras que a nivel epistemológico aun si consideráramos que el materialismo fuera real y que la mente depende causalmente de la realidad física, seguiría siendo el ámbito mental, sin embargo, irreductible cualitativamente a la materia. Aspectos como la libertad seguirían siendo un hecho desde el punto de vista psicológico. Por ello surge la importancia de tomar en cuenta una postura que señale sólo las diferencias y los matices en un mundo unificado, no hay pues sustancias distintas que interaccionen. Hemos pues negado la existencia como tal de un agente desprendido del cuerpo que es el aparente sostén de un acto libre, por lo que el problema ya no se encontraría en un dualismo de sustancias sino de cualidades.

3. 4. La libertad

Actualmente la “hipótesis que, desde el punto de vista científico, se considera más consistente es la del materialismo eliminativo”, el cual es la forma más radical del materialismo. Con ello suponemos que sus principales argumentos se llevan hasta sus últimas consecuencias (ver Jesús Martínez Velasco. 1997. Pág. 212). Esta postura intenta borrar de la búsqueda científica a la conciencia como fenómeno cualitativo y por ende a sus expresiones más características como la libertad. Sometido todo a las leyes físicas, la conciencia y la libertad no tendrían una existencia y un significado real, a menos que las señalemos como una ilusión que acompaña el devenir material. En este terreno aspectos como las experiencias subjetivas, sensaciones y percepciones, serían sólo un epifenómeno originado por la materia, en este caso del cerebro. Si lo anterior es una tendencia general, hay otras posturas, como el emergentismo, que apuestan por una diferencia entre las estructuras biológicas como el cerebro y la conciencia.

Los avances actuales en el campo de la neurociencia demuestran características generales e importantes sobre el encéfalo como lo es la plasticidad, pero se sigue generalizando a partir de estudios hechos en unas cuantas especies, ratas y macacos principalmente. Si bien la mayor parte de los seres vivos estudiados, en este caso mamíferos, tienen una similitud en la

estructura encefálica, a nivel microscópico muestran diferencias significativas en la disposición neuronal y, con ello, una diferencia en la función de una misma parte del órgano. Decimos pues que la parte cuantitativa (muchas veces similar) no responde en diversas circunstancias a las diferencias cualitativas entre especies, ya sea en inteligencia y diversos comportamientos (ver Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 55-57). Autores como Gazzaniga, defensores de la libertad, argumentan que “nuestro relato personal” no proviene de otra cosa más que del cerebro, pero lo hacen desde un enfoque emergentista.

El mismo autor en su libro “*¿Quién manda aquí?*” dice lo siguiente: “la mente, que de algún modo viene generada por los procesos físicos del cerebro, limita al cerebro” (Michel S. Gazzaniga, 2011. Pág. 17). Esto lo afirma cuando presenta el argumento de la causalidad descendente y ascendente que se refiere a como un estado mental que se considera emergente del cerebro, puede influir en sus estados físicos (ver Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 171). Algo que afirma de igual manera el psicobiólogo Díaz (José Luis Díaz. 2007. Capítulo X). Posturas de autores como Gazzaniga, aunque no afirman una diferencia de naturaleza entre mente y cerebro, sí afirman que la mente tiene la posibilidad de intervenir en los procesos meramente físicos. Se afirma por ello la libertad, contrario a la llamada postura de la “ciencia ilustrada”, la cual sostiene una realidad que se rige únicamente de leyes causales inevitables, es decir deterministas. Esto, por supuesto, tendría consecuencias morales, pues si no existe el libre arbitrio, ¿por qué hay necesidad de diferenciar entre bien y mal? En este punto salta a la vista lo que Bergson reconocía como el matiz, siendo en la libertad donde encontraba uno de sus principales apoyos, algo que autores como Díaz defienden: “una vez que un proceso fisiológico adquiere cierta complejidad y topología adquiere la capacidad de autorregulación y dirección” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 85). Lo anterior querría decir que la libertad sería el resultado de un proceso fisiológico, haciendo, sin embargo, posible lo espontáneo. Por lo cual, aun sosteniendo un determinismo material, ello no elimina la posibilidad del acto libre.²⁶

²⁶ Al respecto podemos hacer la siguiente referencia: El físico y matemático Jules Henri Poincaré a principios del siglo XX observó que hay ciertos sistemas (en su caso astronómicos), después llamados caóticos, cuyo comportamiento es, hasta cierto punto, imposible de predecir. Para lograr lo anterior se debería poder hacer mediciones absolutamente precisas, algo que como Gazzaniga menciona, es teóricamente imposible. Ello dejaría en el aire la posibilidad de saber si realmente el determinismo gobierna en todos los sistemas del universo o si los de este tipo no obedecen a las mismas leyes. Si bien a esto los deterministas seguirían alegando que la apariencia caótica de los mismos se debe a nuestra imposibilidad de medirlos de manera

Ahora añadiremos que concebir la conciencia o mente desde un punto de vista determinista tendría consecuencias inclusive en el sistema jurídico, “El determinismo pone en entredicho algunas creencias arraigadas sobre lo que significa la responsabilidad personal y algunos investigadores defienden la postura extrema de que los seres humanos nunca son responsables de sus actos” (Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 221). Algo que el autor advierte citando la tendencia actual que hace uso de estudios de neuroimagen en el ámbito del derecho penal: “No se puede señalar un punto determinado del escáner cerebral y afirmar con una precisión del cien por cien que un determinado pensamiento o conducta proviene de la actividad en esa zona” (Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 232). Como se insinúa este es un error que olvida que la responsabilidad, o más concretamente la libertad, no reside en el cerebro, sino que es un fenómeno que brota de la interacción entre diversos individuos. Aunado a lo anterior el intento de homogeneizar la estructura cerebral siempre choca con la evidencia de que dos cerebros nunca son iguales, la localización de ciertas áreas y su conexión con cierto funcionamiento es sólo probabilística (ver Michel S. Gazzaniga. 2011. 238-241). Con esto hemos subrayado que una postura que intenta cuantificar este tipo de fenómenos, como el libre albedrío, choca con lo inaprensible de lo cualitativo, es pues patente que limitarnos a lo que la ciencia dicta en sentido estricto es un error. Pero más allá de ello esto no sería motivo para volver a tomar a la libertad como un fenómeno metafísico, pues

absoluta, el cuestionamiento al dogmatismo determinista estaba puesto sobre la mesa. (Ver Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 146-151)

A lo anterior hemos de sumar que la mecánica cuántica se ha impuesto en los últimos tiempos. Sus postulados y descubrimientos principales señalan que las leyes newtonianas del movimiento parecen no aplicar en el mundo subatómico, aquí hablamos de partículas que se comportan de manera distinta a como lo predecirían las leyes mencionadas y las de Maxwell sobre el electromagnetismo, por ello, uno de los grandes representantes en el campo de la Física como Niels Bohr llegó a pronunciar que “se impone la renuncia al ideal de la causalidad en la física atómica” (Citado por Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 152). Con ello no querríamos señalar que el comportamiento de un electrón respondería al problema de la conciencia y la libertad, pero sí muestra que en el universo no siempre el determinismo proporciona las respuestas. El emergentismo al que nos inclinamos hablaría de distintos niveles de organización en el universo, una propiedad emergente sería el resultado de una multiplicidad de estructuras incorporadas de tal forma que juntas forman otras nuevas, las cuales por si mismas tendrían la posibilidad de eludir las leyes del nivel de organización anterior y por ello obedecer a otras distintas. El caso de las partículas elementales indicaría lo precedente, ya que situados a ese nivel las leyes newtonianas pierden su valor, lo cual no quiere decir que en un nivel macroscópico se vuelvan inservibles (ver Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 155-156). Con lo anterior nuevamente resuena la idea de que la mente, al ser una propiedad emergente de la materia, en este caso del cerebro, no obedecería a las leyes deterministas de la física clásica, los ejemplos que muestran este error reduccionista son muy amplios. Recordando el caso de la biología molecular y su tendencia a reducir todo a su aspecto químico y ciertamente la idea que resuena en la psicología actual, la cual argumenta que conociendo el sistema nervioso comprenderemos el funcionamiento de la mente.

volviendo nuevamente al bergsonismo, éste al abogar por una “metafísica de la experiencia” señalaba que, si bien parecen evanescentes, nuestra experiencia nos descubre este tipo de fenómenos como un hecho. Con experiencia no estaría apuntando a lo metafísico e incorpóreo, sino a la corporeidad misma, por ello en lo precedente insistíamos en liberarnos del fantasma cartesiano del “Yo”. La experiencia de la libertad es un fenómeno orgánico.

De acuerdo con Gazzaniga sabemos que cuando hablamos de libertad hay dos partes que intervienen: La estructura de un organismo, limitando sus posibilidades de conocer y de actuar, y, a su vez, el ecosistema que impulsa al organismo a buscar medios o reforzar sus posibilidades cognoscitivas ya presentes. A nivel neurológico lo anterior ha sido corroborado en las conexiones sinápticas que se renuevan y fortalecen con un estímulo repetido. Lo cual quiere decir que tenemos una estructura innata, que no se puede cambiar, pero que el medio puede impulsar o detener creando la posibilidad de lo espontáneo, el principio básico de la evolución (ver Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 32-36). Con lo anterior podríamos hablar del “efecto Baldwin” que en los círculos de neurobiología evolutiva se refiere a la plasticidad que un organismo posee para adaptarse a entornos cambiantes. Aquí no hablaríamos de una predisposición inflexible sino de una propiedad genética que nos predispone a la flexibilidad y por ende a lo espontáneo. Por ello Gazzaniga señala: “La invención y la imitación son rasgos universales del mundo humano, pero extraordinariamente infrecuentes en nuestros amigos animales” (Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 42). Si bien podríamos hacer una objeción a lo último no podemos negar que es en el hombre donde esa particularidad se expresa en mayor medida. A nivel microscópico, lo espontáneo se da en ciertas células como la neurona piramidal que, aunque situadas muchas veces en un mismo lugar del cerebro se comportan de diversa forma en una y otra especie (ver Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 57).

Como menciona Díaz con referencia al problema mente-cuerpo: “La naturaleza del <<libre albedrío>> y de la voluntad en general constituye uno de los aspectos más antiguos y espinosos de este debate” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 67). Si bien podemos hablar de diversos sentidos que el término libertad puede adquirir (política, metafísica, etc.) es necesario tomarlo en un sentido general, ya que la libertad, tomada como un hecho, siempre aparece en mayor o menor medida como una combinación de aquellas características. Como hemos visto, en el bergsonismo la libertad está más allá de lo que dicta la razón, mientras que

en el cartesianismo lo racional siempre debe de guiar a la voluntad para que un acto sea libre. Supongamos que el mundo se rige por leyes racionales, incluyendo nuestros actos. La razón en este caso equivaldría al impulso ciego que obra en insectos como la hormiga ¿Por qué? Por la inexistencia de la libertad, de lo espontáneo. Una lógica sin voluntad se convierte en ciega, el fenómeno consciente, tal y como lo mencionaba Bergson, no debería ser sinónimo de mera inteligencia, pues la conciencia implica deseos, creencias, memoria e impulsos. Por ello la libertad es la expresión de una totalidad biopsicosocial vuelta consciente, la razón en este sentido es práctica, una parte de ese engranaje, y no un arma o expresión de un espíritu descarnado que guía un mecanismo distinto a él.

Una actualización al respecto se encuentra en Antonio Damasio y su teoría del “marcador somático”, con la cual el autor pone énfasis en como las emociones y lo corporal en general, influyen en nuestras decisiones, algo que en Bergson se traduciría como atención a la vida, como intuición (ver Blumen y Blumen, 2002). Si lo entendemos así podríamos estar, hasta cierto punto, de acuerdo con Dennett que nos recuerda que a veces lo más racional es dar paso a lo espontáneo, estar sometidos a la razón todo el tiempo es convertirse en su esclavo. Por ello mencionábamos el ejemplo de insectos como las hormigas, o las abejas, que tienen un nivel de racionalidad bastante alto en su forma de actuar sin que por ello podamos llamarlas libres (Daniel Dennett. 1984). Podemos decir que hay una diferencia en la organización y por ende de cualidad entre el ser humano y las demás especies, pero, como el autor citado menciona, no podemos plantearnos que la libertad sea una facultad que tiene su origen en lo individual. La libertad, como bien apunta, es una propiedad emergente que se origina de la interacción de diversas mentes en una sociedad, no podemos concebir a un individuo aislado del mundo como libre, ya que éste no tendría restricciones de ningún tipo: “La responsabilidad es una dimensión de la vida que surge del intercambio social y el intercambio social requiere más de un cerebro” (Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 169). La conciencia en este punto ya se perfilaría como un proceso biopsicosocial, que vincula el sistema nervioso y el social (José Luis Díaz. 2007. Pág. 455). De acuerdo con Gazzaniga, la elevada capacidad social de los seres humanos tiene un origen innato. Las neuronas espejo y el intérprete, como se le llama al hemisferio izquierdo, crean la posibilidad de una “teoría de la mente” que resultarían ser un punto de apoyo para responder al cómo los hombres

interactúan y crean empatía al simular los estados mentales de los otros (ver Michel S. Gazzaniga. 2011. Pág. 197-199).²⁷

Al tomar una postura emergentista podemos suponer que Bergson tuvo razón al remarcar las diferencias de naturaleza entre la conciencia y la materia sin llegar a un radical salto ontológico. Dentro del emergentismo podemos encontrar diversas posturas. La del neuropsicólogo Roger Sperry, en particular, proclama que, si bien lo mental tiene su origen en la organización material, la mente por su parte tiene “propiedades causales” en el sistema del que surge, algo que dista de ser el mero epifenomenalismo que tanto criticaba Bergson (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 243). Pero es la tesis del doble aspecto o monismo neutral la que más se acerca al bergsonismo y, de hecho, la que menos dificultades presenta al explicar actualmente el problema mente-cuerpo. Esta postura ha sido defendida por autores como Bertrand Russell o el bergsoniano Teilhard de Chardin quienes definían la realidad como compuesta por un solo proceso psicofísico, en donde lo mental y lo físico son diferentes facetas cualitativas del mismo, por lo que se evita cualquier clase de reduccionismo (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 349-353).²⁸ Lo anterior implicaría una diferencia cualitativa entre el organismo más elemental y la materia inerte. La libertad, en el hombre, sería la expresión más sofisticada del impulso vital (diferencia de grado). Por otra parte, iríamos más allá de lo dicho por Bergson: el cerebro no sería sólo el órgano de la acción, sino que también de la representación (Jesús Martínez Velasco. 1997).

3. 5. La libertad es movimiento

Tal y como Bergson señalaba no se puede concebir la conciencia, y por ello la libertad, sin el movimiento. De esta forma imaginar una mente aislada es, hasta cierto punto, un sinsentido, pues la libertad sería inexistente sin una conexión con un sustrato motor. La conducta en este caso es movimiento, pero cualitativamente diferente de aquel observado en

²⁷ El problema con esta perspectiva es que se basa únicamente en estudios de neuroimagen, a partir de lo cual se hace la inferencia de que cierta actividad cerebral señala la posición del fenómeno mental, algo que al final no explica esa relación. Por ello más adelante insistiremos en un método multidisciplinario en donde no sólo la ciencia, sino disciplinas como la filosofía, pueden tener la oportunidad de aportar algo a este tipo de problemas. Con todo, el objetivo sería mostrar cómo un sistema emergente como el social termina cambiando a sus partes, los individuos. De una manera similar a como la mente hace lo propio con el cerebro.

²⁸ Sobre este tema volveremos más adelante cuando hablemos del método.

los objetos inanimados. Aquí con “conducta” nos referimos a la expresión motora más palpable de la conciencia (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 91-92). Para hablar en términos claros, en este trabajo cuando hablemos de “conducta” nos estaremos refiriendo al movimiento que surge de un organismo complejo dotado de un sistema nervioso y por ello de sensibilidad.

Habría pues características distintivas de la conducta: en primer lugar el sustrato mecánico como la actividad muscular que es el parámetro más elemental; en segundo, la forma que ya implicaría ciertas posturas que adopta un organismo, como el estar sentado; ya en un nivel más alto, estarían las acciones que realmente hacen suponer al menos cierto grado de conciencia en un organismo, estamos hablando de actos como la agresión, el sexo y en general aquellos que implican un agente con cierto nivel de conciencia que los ejerza sobre el medio.²⁹ Lo anterior en la etología es estudiado por medio de las llamadas unidades de conducta, que son categorías de información desprendidas de los datos que arroja la observación de ciertas pautas de comportamiento o elementos organizados del comportamiento (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 100). Este es un método cuantitativo que intenta llegar a un conocimiento completo de los procesos mentales, pero como acepta el mismo autor un método de estas características parece no ser suficiente, ya que “la conducta varía en referencia con la cognición, pero no de una manera rígida” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 105).

La conducta es resultado de la interacción entre un organismo y el ambiente en el que se desarrolla, en este sentido el movimiento se expresa como un “complejo dinámico” que incluye tanto el agente que lo ejecuta como el ambiente y sus restricciones, acción en la que interviene el sistema dinámico orgánico del individuo y el medio, formando un sistema mucho más complejo, ello indicaría el por qué hay tantas correspondencias entre las estructuras orgánicas y el medio en el que habitan: “las pautas de movimiento de las aletas del pez reflejan las propiedades hidrodinámicas del agua” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 106). Lo mismo ocurre si tomamos individualmente a un organismo como el ser humano, pues no podríamos concebir su sistema motor separado del sensitivo, por lo que sería mejor tomarlos

²⁹ Los seres implicados aquí serían principalmente los mamíferos, porque entre sus filas cuentan con los seres vivos con el sistema nervioso más desarrollado, teniendo en cuenta, sin embargo, que seres más elementales, como las medusas, expresan ciertos movimientos que se pueden interpretar como agresión.

en conjunto como un sistema sensitivo-motor plástico y dinámico, refiriéndonos a distintos sistemas que componen otros más complejos (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 111). La actividad nerviosa se entendería como distribuida en módulos, pero unificada o enlazada en su función. Por ejemplo, en la visión no podemos considerar sólo la retina o las partes del cerebro implicadas, pues “para `ver` es necesario todo el sistema, y `ver` no es sólo una percepción: es una acción” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 121). Tal como ya apuntaba Bergson el principal objetivo del movimiento orgánico, expresión de la conciencia, es la acción, por lo que la libertad sería ese esfuerzo del organismo que sólo cobra sentido en un ambiente que no obedece a esa voluntad individual. Aquí estaríamos hablando de grados de libertad, pues no podemos comparar el movimiento de una ameba ante un estímulo con la decisión personal de un humano, por ello es necesario señalar una gradación en la complejidad de los mismos, como apunta Díaz, y hacer un esquema con referencia a la conducta de los organismos y su nivel de complejidad: desde el simple estímulo hasta las motivaciones que operan por medio de creencias y valores (José Luis Díaz. 2007. Pág. 157).

Lo anterior sería una explicación sumaria del movimiento orgánico, pero desde la óptica fisiológica. En su aspecto filosófico se encuentra el problema del significado y las intenciones del organismo, estaríamos en el campo de lo vital y cualitativo, de la voluntad y lo intencional. Aquí podemos mencionar el ejemplo de la habilidad o destreza que, en un sentido teleológico, utiliza el movimiento como una herramienta para la consecución de fines, estamos hablando de la conciencia (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 117). Hemos dicho en el apartado de este capítulo dedicado a la conciencia, que ella tiene un origen adaptativo, pero ello no significa que hallamos caído en un simple evolucionismo. Al surgir la conciencia surgen toda una serie de fenómenos cualitativamente diferentes a la materia inerte y uno de aquellos fenómenos es la libertad. Como bien apuntó Bergson la libertad es un evento que implica todo mi ser y no es por tanto el “Yo” cartesiano eligiendo las acciones corporales, pero al parecer tampoco es un evento que se reduzca a las leyes físicas. Schrödinger se llegó a preguntar: “¿De dónde viene este peculiar contraste entre el <<yo quiero>> y el <<tú debes>>?” (Erwin Schrödinger. 1958. Pág. 21). Tal vez el origen se encuentre en el fenómeno consciente, con el cual dio comienzo una lucha entre los impulsos primitivos y la forma ética

de actuar.³⁰ Sólo es por medio de la conciencia que el acto libre puede tener lugar, pues del fenómeno consciente surge el comportamiento ético. La ética, y por ende la libertad, no tendrían, de esta forma, nada de metafísico. Por ello subrayábamos que cuando Bergson apeló a una “metafísica de la experiencia” era muy probablemente para indicar que los problemas metafísicos se encuentran en lo más inmediato y palpable de nuestra experiencia: en la conciencia y nuestros actos que son su expresión orgánica.

3. 6. Lo interdisciplinario: una opción al reduccionismo cuantitativo

Ahora es necesario señalar que actualmente hay propuestas interdisciplinarias compatibles con lo dicho por Bergson, por lo cual hemos de preguntarnos: ¿Es posible reconciliar la postura cuantitativa y la cualitativa a partir de los métodos actuales? La ciencia, como hemos dicho, se encuentra guiada por un paradigma que dictamina como su único horizonte de conocimiento lo cuantificable: lo concreto, externo y público. De esa forma lo subjetivo o privado (y por ende aspectos como la conciencia) quedarían en un plano inalcanzable. Los estudios que se han hecho al respecto se afanan en encontrar un sustrato nervioso o fisiológico al fenómeno consciente con incontables fracasos.³¹ Como señala Díaz: “el abordaje clínico y académico de la conciencia necesita una orientación epistemológica que se aleje decididamente de la burda interpretación del positivismo que aun campea en las mentes conscientes y subconscientes de gran número de académicos” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 310-311).

Se tiende cada vez más a borrar el problema de la conciencia de los temas de investigación científica, algo que tal vez obedece al paradigma actual que busca, como dijimos, lo concreto. La psicología, por su parte, parece tender a una postura computacional de la mente, mientras que es en filosofía de la mente donde se encuentra el debate más acalorado con respecto a qué postura deberíamos de tomar al considerar la naturaleza mental. Desde esta última proponemos que, considerando que la mente y el cuerpo tengan una relación similar a la del

³⁰ Aquí por supuesto no estamos indicando que la conciencia es sólo esa racionalidad que siempre se pone como su representante, sino que ser consciente implica cualitativamente una diferencia en el movimiento que se convierte en intención.

³¹ Hemos de recordar, sin embargo, que, en la segunda mitad del siglo XIX, la misma que dio a luz el bergsonismo, se dio un florecimiento en el estudio de la subjetividad a partir de la introspección.

software-hardware, la investigación filosófica podría centrarse en el estudio de la mente, ya que, en cierta forma, mente y cuerpo serían independientes epistemológicamente, todo partiendo de la propuesta que señala que un mismo programa (software) puede ser realizado por soportes distintos (hardware) (ver Jesús Ezquerro. 1995. Pág. 100).

Esto parecería una decidida separación entre el campo filosófico y el científico, que conllevaría una imposibilidad de contrastación empírica en los avances de uno y otro campo, lo que claramente lleva razón si pensamos que la filosofía actuaría de manera aislada, pero esto no sucedería si actúa a la par de los avances de las ciencias cognitivas y los descubrimientos de la ciencia en general. Estamos hablando que un alineamiento multidisciplinar sería la opción más viable para un enfoque de retroalimentación entre ciencia y filosofía, sin que haya una necesidad real de reducir el método de una a la otra.

Como Bergson lo llegó a expresar, el principal problema al abordar temas como el de la conciencia es su aspecto subjetivo. La forma más aceptable de abordar la subjetividad siempre ha sido el análisis de la conducta, pero el informe verbal también ha tenido protagonismo. Ya Husserl con la fenomenología descriptiva y los primeros intentos de llevarlo a un laboratorio de Wilhelm Wundt, aun con el descrédito en el que cayó más adelante, son ejemplos de ello. Actualmente, como menciona Díaz, se presume un mayor desarrollo tanto en métodos, por demás estandarizados, como en las técnicas para abordar la subjetividad.³² Las principales características de este tipo de métodos es el intento de cuantificar los fenómenos mentales: “mediante perfiles, estructuras y diagramas cuidadosamente diseñados, el investigador puede ilustrar el contenido y la intensidad de un proceso consciente” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 329). Ejemplo de lo anterior es lo hecho en el laboratorio del sueño de Alan Hobson de la universidad de Harvard, donde el objetivo era obtener información sobre sueños a partir de un estricto sistema de puntuación que se basa en informes escritos (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 329).

Lo anterior se da en el campo científico, mientras tanto, podemos declarar que la llamada “psicología popular” es la herramienta principal de la filosofía: “El término <<psicología popular>> denota un cuerpo de explicaciones y predicciones de la conducta que se caracteriza esencialmente por su apelación a estados mentales con contenido como causas de

³² Véase el llamado análisis de protocolos, Jesús Ezquerro. 1995. Pág. 121-122.

tal conducta”. Esta psicología es, y ha sido, el punto de partida para el estudio de la mente en filosofía.³³ Es más que claro que toda teoría filosófica que hace referencia a los procesos mentales ha partido de observaciones y hechos comunes. La tradición filosófica continental, e incluso la analítica, parten de ciertos juicios de la mencionada psicología popular, las críticas y teorías hechas en el campo siempre son recopilaciones e interpretaciones al respecto. Estamos ante la teoría de las otras mentes, la idea de que la conducta obedece a deseos, creencias, intenciones, miedos, etc., es la psicología del día a día que usamos para actuar en el mundo (ver Josefa Toribio Mateas. 1995. Pág. 245). Sin embargo, esta postura se toma, principalmente desde el eliminativismo, como carente de contenido por ser irreductible a lo neurocientíficamente aceptable, por no referirse a ninguna realidad física o no poder ser traducida a un vocabulario neurofisiológico. Con respecto a ello la psicología cognitiva argumenta que, si la mente puede tener un modelo computacional aceptable, la idea de una “psicología popular” puede ser desechada, una postura que defienden los eliminativistas como Paul Churchland. Esta propuesta no estaría viendo que la psicología cognitiva tiene a la psicología popular como parte integrante de muchas de sus teorías y es una herramienta de sus herramientas (ver Josefa Toribio Mateas. 1995. Pág. 251). Hemos de tener en cuenta que aquí se encuentra el límite discursivo que nos separaría del paradigma científico, pues nos apartaríamos de un control rigurosamente objetivo, algo que es necesario, si hemos de intentar un abordaje de este tema desde diferentes puntos de vista.

Un reduccionismo como el mencionado tendría como consecuencia la descalificación de disciplinas como la literatura, pero principalmente de los informes en primera persona y la psicología popular como herramientas para el conocimiento de la conciencia, lo que en general marcaría un reduccionismo epistemológico. Sólo la filosofía analítica se consideraría pertinente para hablar sobre este tipo de temas, mientras que la filosofía continental sería inoperante, sólo sería la ciencia la que tendría el derecho discursivo a hablar de la conciencia. He aquí la principal razón para defender una postura no reduccionista que reivindique la

³³ Al respecto podemos recordar el mismo método de Bergson y su forma de desarrollar algunas de sus teorías, un gran ejemplo se encuentra al inicio de “Materia y memoria” cuando adopta la postura del sentido común al disertar sobre la realidad de la materia: “La materia, para nosotros, es un conjunto de <<imágenes>>. Y por <<imagen>> entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealismo llama una representación, pero menos que lo que el realismo llama una cosa, una existencia situada a medio camino entre la <<cosa>> y la <<representación>>. Esta concepción de la materia es simplemente la del sentido común.” (Henri Bergson. 1896)

validez de diversos métodos epistemológicos sin que por ello surja una separación ontológica. Como ejemplo podemos sólo señalar la teoría del monismo neutral o doble aspecto como una interpretación y actualización del bergsonismo. Esta teoría fue desarrollada formalmente a partir del principio de complementariedad de Niels Bohr por Brody y Oppenheim. De acuerdo con ello el evento mental que un sujeto experimenta puede ser visto de muy distinta forma por un observador, en este caso un investigador, y el mismo sujeto experimental. Cualitativamente las observaciones serían diferentes más pertenecerían a un mismo evento psicofísico. Serían, pues, complementarias.

Lo anterior apunta a una salida interdisciplinaria entre la ciencia (neurología, neurociencia, psicología, etc.) y disciplinas como la filosofía. Desde este punto de vista, si bien sería posible y hasta necesario seguir estudiando mente y cuerpo por separado, surge el compromiso de abordar el tema desde una postura unificadora. Como ejemplifica Díaz, autores tan separados en tradición como P. F. Strawson, filósofo analítico británico, y Maurice Merleau-Ponty, de la tradición continental, llegaron a conclusiones similares cuando argumentaron que el objeto de estudio en el problema mente-cuerpo no es sólo el cuerpo ni la mente sino la persona íntegra que aparece como cuerpo viviente y dinámico (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 358). Sería por ello importante no perder de vista que, una reducción tanto a lo mental como a lo fisiológico ignora que la separación entre mente y cuerpo sólo se hace de derecho, mientras que de hecho hay una unidad ontológica en lo estudiado, en este caso, en el hombre.

José Luis Díaz, por su parte, propone una teoría de procesos pautados: “constituye una ontología monista que requiere una metodología plural- biológica, cognitiva, fenomenológica, de comportamiento, social- que trabaje conjuntamente” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 366). Esta teoría se encuentra emparentada con el conexionismo en donde se encuentran las llamadas “teorías microgenéticas de la conciencia”, basadas justamente en algunas nociones de Henri Bergson. La teoría de los procesos pautados colocaría como los principales procesos a la actividad cerebral intramodular, el procesamiento de los contenidos de conciencia y la secuencia de movimientos o acciones del comportamiento organizado, procesos nerviosos, mentales y de conducta. Una de las características principales de esta teoría es su dinamismo, pues coloca al movimiento como la característica fundamental a

partir del uso de las redes de Petri como herramienta computacional para modelar tales sistemas.³⁴ Esto sería así debido a que estamos hablando de un proceso dinámico y complejo. El mismo autor menciona: “la realidad fundamental es el movimiento, y el movimiento complejo es materia mental” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 392). En general lo que estaría intentando mostrar con esta teoría sería la unicidad ontológica de fondo, por ello en lo precedente insistimos en el fenómeno de la conducta ya que es el punto de intersección en donde procesos mentales y físicos se vuelven uno. La propuesta de Díaz es pues un ejemplo de un esfuerzo unificador.

Otras propuestas que simulan e intentan crear una arquitectura dinámica y unitaria de la mente son la ACT-R (Adaptive control of Thought-rational) desarrollada por John Robert Anderson, y ciertos modelos conexionistas. Por último, hemos de aclarar que si bien, de acuerdo con estas propuestas, se haría uso de un programa computacional, como las redes de Petri, esto no implicaría necesariamente una “naturaleza computacional” de los procesos involucrados (ver José Luis Díaz. 2007. Pág. 364). Haciendo una paráfrasis de Jesús Ezquerro: Los ordenadores permiten simular sistemas con una naturaleza distinta a las máquinas en que tienen lugar (ver Jesús Ezquerro. Pág. 106).³⁵ La dirección epistemológica mostrada renovarían por ello el programa de Bergson de afirmar la diferencia cualitativa mente/conciencia y cuerpo/materia sin por ello dejar el asunto en un dualismo interaccionista como lo hizo el cartesianismo o, en general, un reduccionismo materialista como es la tendencia actual. Esta propuesta incluiría por ello varias ciencias y la actual filosofía que convergerían y se correlacionarían, sin por ello perder el matiz de cada una en cuanto a método se refiere.

³⁴ “Las redes Petri son herramientas computacionales utilizadas para representar los sistemas dinámicos y paralelos de procesamiento de información en las que las transiciones casuales están explícitamente representadas en gráficas bidimensionales.” (José Luis Díaz. 2007. Pág. 375)

³⁵ Si recordamos que aspectos como la creatividad o la libertad tienen su origen muy probablemente en la imposibilidad de seguir ciertas reglas de manera precisa a como lo hace un computador, podremos entender la imposibilidad de comparar, de manera exacta, un hombre con un ordenador, pues hasta el momento ese aspecto no ha podido ser resuelto por este medio de manera satisfactoria.

3. 7. Conclusiones finales

Los métodos actuales, por un lado, nos invitan a pensar que el cartesianismo sigue vivo en el espíritu de la ciencia y la investigación actual. Algo que no es errado si entendemos la necesidad de la lógica y el razonamiento en el avance del conocimiento científico. No estamos, pues, en contra del método moderno que, en ese sentido, se manifiesta actualmente en disciplinas como las ciencias cognitivas, la filosofía de la mente y la psicología. En nuestra exposición del tercer capítulo dimos una gran importancia a lo anterior mostrando cómo autores e investigadores como José Luis Díaz proponen ciertas herramientas que dependen, por mucho, de la lógica y la razón en su sentido más riguroso.

El error de Descartes, hemos dicho, recae en su inclinación al reduccionismo epistemológico que cierra las puertas a lo nuevo y que, en este caso, expresamos como libertad.³⁶ Lo anterior, hemos dicho, creó la brecha entre lo espiritual y lo corporal, quitándole, a su vez, la cualidad a lo real pues, de esta forma, la realidad e interpretación del mundo adquiere ese cariz árido, sometido únicamente a leyes causales, lo cual es producto de ver en el pensamiento, como razón, un absoluto.

El bergsonismo señala que entender el pensamiento así, es decir, identificarlo sólo con la razón, tiene como consecuencia una visión del mundo rígida y mecánica. Bergson replicaría al *cogito* cartesiano que la frase correcta es, en este caso, “existo, luego pienso” estando por ello de acuerdo con las conclusiones de Damasio. Para Bergson la existencia precede al pensamiento, por ello insiste en la experiencia, la cual no se aísla en lo mental, sino que atiende de igual forma a la materia, la cual siempre está presente en un cuerpo vivo, centro de espontaneidad y dinamismo. Existir, es en Bergson, una necesidad orgánica y, por tanto, todas aquellas posturas que separen el pensamiento, como una dimensión diferente, de la corporeidad terminan creando fantasmagorías como la idea tan criticada del Yo.

Al haber estudiado a Descartes, con su defensa y exaltación de lo racional, a Bergson, como el principal defensor de lo intuitivo y creativo, concluimos que un enfoque multidisciplinar es la mejor y más viable opción para la investigación de problemas como el

³⁶ Esto recordando que hemos aceptado, en el capítulo dedicado al mismo, que un estudio más riguroso de Descartes lo muestra con una faceta más flexible y hasta cooperante con nuestra postura, pero sin lugar a dudas la faceta más divulgada es aquella que lo concibe como un dictador de la razón.

de la relación mente-cuerpo, y tratar, de igual forma, aspectos cualitativos como la vida o el tiempo en su sentido subjetivo. Tanto la filosofía como las ciencias deberían, en este caso, seguir su camino cada una con su método, sin distanciarse o enemistarse de manera radical. En este caso José Luis Díaz surge con una postura actual y fresca que revive ciertas ideas que nosotros defendemos del bergsonismo, y, a su vez, no olvida que hay una necesidad de multiplicidad en lo metodológico. Desde la ciencia misma, Díaz hace un llamado de atención al positivismo que campea en las mentes y el método científico actual, retomando ideas y propuestas de disciplinas que van de la epistemología tradicional hasta la filosofía de la mente, analizándolas, a su vez, bajo la luz de los nuevos descubrimientos científicos. Su pensamiento es, por tanto, una fuente de flexibilidad y sentido crítico en el campo de la ciencia. Al respecto Bergson no podría más que aplaudir y sumarse a lo anterior, tal vez aceptando que los tiempos que corren necesitan más que nunca de este tipo de propuestas.

No debemos dejar concluido este problema sin recordar el tema de la intuición. Bergson insistía en la espontaneidad, pues esta característica humana nos diferencia cualitativamente de los demás seres, esa habilidad de ir más allá del simple instinto o de la razón. En este caso no podemos dejar a un lado su invitación para probar otros senderos que han sido abandonados por parecer intransitables. Independientemente de la visión de vitalista o espiritualista que se tiene de este pensador, las críticas que nos ha legado parecen actualizarse con los métodos y posturas actuales que se abren cada vez más a un enfoque multidisciplinar, ello sin olvidar la todavía imperante desconfianza y dogmatismo que veda los intentos de este tipo. Su pensamiento es claro cuando recordamos que nuestra principal y más poderosa herramienta es la razón, como indicaba Descartes, pero que una excesiva confianza y hasta enajenamiento hacia ella indican una ciega e irracional creencia.

Si presentamos, en un inicio, al cartesianismo como origen de una escisión entre lo cualitativo y lo cuantitativo y su consecuente reduccionismo epistemológico, no fue para satanizar y quemar los libros de Descartes, sino para señalar que una epistemología que sólo obedece a una razón ciega puede tener consecuencias y trazas de insospechada locura. La intuición, esa fusión de inteligencia e instinto, es, por ello, una expresión de esa necesidad creadora que abrumba toda la historia del conocimiento. Intuir, como seres humanos, significa hacer uso de nuestras herramientas biológicas y culturales para transformar nuestro

alrededor. Sólo de esta forma podemos hablar de libertad, esa característica nuestra de la cual el determinismo duda y que nosotros proponemos como un hecho, que se corrobora con nuestros actos y que transforma y dirige la causalidad material.

Bibliografía

Ayer, A. J. (1973) “Los problemas centrales de la filosofía”. Madrid. Alianza editorial. 1979.

Bergson Henri. (1889) “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”. Ediciones sígueme. Salamanca. 1999.

Bergson Henri. (1896) “Materia y memoria, ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu”. Buenos Aires. Editorial Cactus, series <<perenne>>. 2006.

Bergson Henri. (1907) “La evolución creadora”. Editorial Cactus, serie <<perenne>>. Buenos Aires. 2007.

Bergson Henri. (1903) “Introducción a la metafísica”. Editorial Porrúa. México. 2009.

Bergson Henri. (1919) “La energía espiritual”. Editorial Cactus, serie <<perenne>>. Buenos Aires. 2015.

-Bergson Henri. (1957) “Memoria y vida, textos escogidos por Gilles Deleuze”. Alianza editorial. Madrid. 2012.

Blumen, S. Blumen, N. (2002). From the philosophy auditorium to the neurophysiology laboratory and Back: From Bergson to Damasio. The Israel medical association journal. 4: 163-165 pp.

Canales, Jimena. (2015) “The physicist and the philosopher: Einstein, Bergson, and the debate that changed our understanding of time”. Princeton, New Jersey, university press. 2015.

Dauler Wilson, Margaret. (1978) “Descartes”. México. Universidad nacional autónoma de México, Instituto de investigaciones filosóficas. 1990.

Deleuze, Gilles. (1966) “El bergsonismo”. Cátedra. Madrid. 1996.

Descartes, René. “Reglas para la dirección del espíritu” (1628), “Investigación de la verdad por la luz natural” (1620-1630), “Discurso del método” (1637), “Las pasiones del alma”

(1649), “Tratado del hombre” (1633), en Obras I. Barcelona. Gredos, RBA coleccionables. 2014.

Descartes, René. “Meditaciones metafísicas, seguidas de las objeciones y respuestas” (1641), “Conversación con Burman” (1648), “Correspondencia con Isabel de Bohemia” en Obras II. Barcelona. Gredos, RBA coleccionables. 2014.

Descartes, René. “El mundo o tratado de la luz”, traducido por Laura Benítez. México. Universidad Autónoma de México. 1986.

Descartes, René. (1644) “Los principios de la filosofía”. Barcelona. Alianza editorial, RBA coleccionables. 2002.

Díaz, José Luis. (2007) “La conciencia viviente”. México. Fondo de cultura económica. 2008.

Damasio, Antonio. (1994) “El error de Descartes”. Santiago de Chile. Editorial Andrés Bello. 1996.

Dennett, Daniel C. (1984) “La libertad de acción”. Barcelona. Gedisa. 1992.

“El problema de la relación mente-cuerpo”, Laura Benítez y José A. Robles compiladores. México. UNAM. 1993.

Ezcurdia José. “Tiempo y amor en la filosofía de Bergson”. Ediciones la rana. México. 2008.

“El espacio y el infinito en la modernidad”, Laura Benítez y José A. Robles compiladores. México. Publicaciones Cruz O. S.A., 2000.

Gazzaniga, Michel S. (2011) “¿Quién manda aquí?”. Barcelona. Paidós. 2012.

Hirschberger, Johannes. “Historia de la filosofía”, Tomo II, edad moderna, edad contemporánea. Barcelona. Herder. 2011.

Martínez, J. (1997) Bergson y el problema mente-cerebro. *Thémata*, revista de filosofía. 18: 207-216 pp.

- Monroy Nasr, Zuraya. (2006) “El problema mente-cuerpo en Descartes: una cuestión semántica”. México. Universidad nacional autónoma de México, facultad de psicología. 2006.
- Monroy, Z. (2001) Dualismo y unión: El problema de la percepción sensible en R. Descartes. Principios: Revista de filosofía. 9: 80-110 pp.
- Mora, Ferrater. (1941) “Diccionario de filosofía”, Tomo I-Tomo II. Buenos Aires. Montecasino. Versión digital.
- Ruiz Stull Miguel. “Tiempo y experiencia, variaciones en torno a Henri Bergson”. Fondo de cultura económica. Santiago de Chile. 2013.
- Sacks, Oliver (1985) “El hombre que confundió a su mujer con un sombrero”. Anagrama. Barcelona. 2002.
- Schopenhauer, Arthur. “Parerga y paralipómena”, en concreto el “Bosquejo de una historia de la teoría de lo ideal y de lo real”. Madrid. Valdemar. 2009.
- Schrödinger, Erwin. (1958) “Mente y materia”. México. Tusquets editores. 2016.
- Varios autores, edición de Fernando Broncano. (1995) “Enciclopedia iberoamericana de filosofía”, volumen 8, La mente humana. Madrid. Trotta. 2007.
- William, Bernard. (1978) “Descartes, el proyecto la investigación pura”. Madrid. Cátedra. 1996.