

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

EL HOMBRE COMO SER CREADOR EN EL PENSAMIENTO DE
BERGSON

TESIS

Que para obtener el título de
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta
ADRIANA DE LA ROSA RODRÍGUEZ

Asesor: DR. GUILLERMO GONZÁLEZ RIVERA.

SEPTIEMBRE 2006.



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

Introducción	1
CAP. I. METAFÍSICA Y CIENCIA: EN MIRAS A UNA NUEVA METAFÍSICA	
1.1 Crítica de Bergson a la metafísica antigua	4
1.2 Crítica de Bergson a la ciencia moderna.....	12
1.3 Ayuda mutua entre metafísica y ciencia	18
1.3.1 Aspectos a favor de la metafísica antigua	19
1.3.2 Aspectos a favor de la ciencia moderna.....	21
1.3.2 Viabilidad de la ayuda mutua entre metafísica y ciencia	23
CAP. II DURACIÓN E INTUICIÓN	
2.1 La realidad de la duración.	31
2.1.1 Como esencia y cualidad del tiempo	32
2.1.2 De su carácter íntegro	34
2.1.3 Dos concepciones de la duración.....	36
2.2 La intuición como estado profundo de conciencia.....	45
2.2.1 Como simpatía espiritual	48
2.2.2 Del carácter inexpressable	51
2.2.3 De la imagen como recurso sugerente.....	55
CAP. III LA EVOLUCIÓN EN SU CAMINO AL HOMBRE	
3.1 Del impulso original de la vida.....	60
3.2 Del movimiento evolutivo.....	65
3.2.1 De la planta y el animal	70
3.2.2 Del instinto y de la inteligencia	80
3.3 El hombre como punto culminante de la evolución	84
CAP. IV EL HOMBRE COMO SER CREADOR	
4.1 Existencia, conciencia y memoria	90
4.1.1 Existencia, una búsqueda interior.....	90
4.1.2 De la conciencia.....	93
4.1.3 Valor e importancia de la memoria	95
4.2 La libertad.....	99
4.2.1 Del determinismo.....	100
4.2.2 La libertad como vivencia	104
4.2.3 Acción libre vs. Pseudoproblemas	108
4.3 La acción creadora.....	113
4.3.1 Como construcción de sí mismo.....	115
4.3.2 Como reflejo del impulso vital	117
4.3.3 Del esfuerzo creador.....	121
4.4 La creación en el arte y en el misticismo.....	126
4.4.1 El papel del artista	128
4.4.2 El papel del místico	133
Conclusión	140
Bibliografía	146

INTRODUCCIÓN

La elección del tema obedece principalmente a una inquietud personal que ha visto en la obra de Henri Bergson una propuesta sumamente atractiva. Su valor como tal radica en la enorme importancia que tiene el conocer a nosotros mismos, puesto que el tema de la antropología filosófica no nos es ajeno sino por el contrario, es un asunto que nos compete a todos los hombres por pertenecer al género humano.

El presente trabajo constituye un esfuerzo por rastrear en la obra de Bergson su concepción acerca del hombre, por lo que representa un estudio eminentemente antropológico sobre otros como puede ser el ético.

El enfoque con el que se intentó en todo momento leer y hacer hablar al autor fue desde el punto de vista de la intuición bergsoniana, mismo que exhorta a experimentar -o mejor dicho experimentar- no sólo ante su lectura sino también ante la realidad fluyente.

Teniendo en cuenta que mediante la investigación, la búsqueda antropológica constituye la intención principal para la realización de este trabajo, es que se ha hecho uso del método hermenéutico.

La obra de Bergson ofrece al lector esencialmente la visión de una realidad en movimiento, misma que desemboca en una filosofía siempre en construcción. Además requiere de un lector abierto y dispuesto a poner en práctica lo que llamaré el método intuitivo. Su propuesta comienza como una invitación a sumergirnos en las profundidades de nuestra vida interior, misma que termina dando un giro cuyos alcances llegarán al terreno del misticismo.

Dentro de la obra bergsoniana sin duda *La evolución creadora* junto con *Las dos fuentes de la moral y de la religión* son sus dos libros más conocidos y por tanto

que gozan de mayor renombre. Ésto se debe quizá a que en ellos se concentra gran parte de su propuesta, tanto en el terreno evolutivo como en el social respectivamente. Y a pesar de que algunos de ellos nacieron de la recopilación de ensayos y conferencias, todos nos muestran aspectos importantes de su obra. Sin olvidar su primer libro *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* del cual se ha hecho gran uso en este trabajo, al centrarse fundamentalmente en el tema del hombre (por lo menos en lo que sería la primera etapa de su pensamiento).

El aporte de comentaristas tales como Yankélévitch se destaca en su esfuerzo por esclarecer y aterrizar mediante ilustrativas imágenes la raíz de su pensamiento. Mientras Gabriela Hernández lo enriquece en el plano ético con una mirada desde el siglo XXI.

Para tal propósito se ha decidido abordarlo en cuatro capítulos:

El primero sirviendo de preámbulo pretende mostrar a grandes rasgos en qué consiste su propuesta de una nueva metafísica. Éste se limita a señalar brevemente algunos puntos criticables y otros rescatables tanto de la metafísica antigua como de la ciencia moderna para establecer la posibilidad real de un saber progresivo que involucre lo mejor de la metafísica y de la ciencia.

Pero principalmente en este capítulo se desea subrayar la importancia de la experiencia como origen de un conocimiento legítimo y auténtico.

En el segundo se empieza a vislumbrar su idea antropológica al plantearnos el autoconocimiento humano partiendo de la noción de duración interior como algo entero y fluyente, que se contrapone con la errónea idea de hacer de ella algo inerte, una cosa. Misma que sólo puede ser vivida a través de una facultad intuitiva que sólo un esfuerzo del mismo tipo nos puede ofrecer. Con todo, se advierte que el lenguaje es superado por esta intuición por lo que las palabras no alcanzarán para agotarla plenamente, aunque también nos brinda una alternativa

que en último caso sólo ayuda a darnos una idea de lo que la intuición es en realidad.

El tercero plantea el asunto en términos evolutivos donde el impulso vital además de ser el fundamento que en verdad explique el origen y desarrollo de la evolución; constituye la fuente común de donde emanan una serie de tendencias de las cuales el hombre estará en la cumbre producto de un esfuerzo por permanecer en el escenario de la vida. En el hombre no sólo se ve reflejado el éxito del desarrollo evolutivo sino que además en este lugar y con las herramientas que posee será la misma vida quien se encargue de demandarle un movimiento similar al suyo.

El cuarto se encarga propiamente de ir desglosando esa concepción antropológica. Partiendo de una especie de introspección donde se averigua en qué consiste la existencia, revelándose una riqueza interior compleja y paradójica que en el fondo resulta siempre simple. En este recorrido es la intuición el hilo conductor que nos lleva a percatarnos la unidad que somos, entramado de conciencia, memoria y anticipación.

La libertad le es algo tan claro pues irá de la mano junto con nuestros propios actos, por lo que hablar de determinismo no es más que complicar el asunto.

Son nuestros actos los que nos moldean, dan cuenta de nuestro ser, toda vez que reflejan la relación que mantenemos con la vida en general. Siendo el esfuerzo consumado en un acto creador el que nos haga finalmente superarnos.

La creación se manifiesta de innumerables formas, en el artista y en el místico se encarnan dos de ellas, mismas que destacan por su relevancia social.

Mas a cada hombre le toca hablar de él mismo por medio de sus actos... si éstos son creadores lo ennoblecerán y lo harán trascender.

CAPÍTULO I: METAFÍSICA Y CIENCIA: EN MIRAS A UNA NUEVA METAFÍSICA.

Este primer capítulo básicamente tiene dos objetivos. Primero, aportar un panorama general de su propuesta metafísica a manera de preámbulo para ir involucrando al lector, donde se presentan algunos puntos en contra y a favor tanto de la metafísica antigua como de la ciencia moderna para defender la posibilidad real de una ayuda entre ambas que genere un conocimiento mucho más amplio de la realidad. Segundo, rescatar la importancia de partir de la experiencia, más allá de la especulación metafísica o de la abstracción científica; lo que se conectará con el capítulo siguiente.

En este apartado se pretende hablar de manera muy breve acerca de la crítica bergsoniana a la metafísica antigua, no en forma de exposición histórica, sino únicamente con la finalidad de resaltar el por qué según Bergson considera que esta se aleja de lo que en realidad debiera constituir la metafísica de acuerdo a su concepción.

1.1 Crítica de Bergson a la metafísica antigua.

Los puntos con los que no está de acuerdo y que se tratarán de enunciar aquí son los siguientes: reducir la vida a abstracciones, aceptar la existencia de verdades universales y necesarias, así como el planteamiento de pseudoproblemas.

Para comenzar a hablar de metafísica no es ocioso remitirnos a los orígenes etimológicos del término. Proviene del griego *meta ta physika*, después de la física, además de haber constituido los trabajos posteriores a la **Física** de Aristóteles. Pero esencialmente se ha convenido en afirmar que dicho estudio se enfoca a la búsqueda de las primeras causas o primeros principios del ser, además de que en verdad se encarga de las cuestiones que van más allá o rebasan los ámbitos de lo físico literalmente hablando.

Y aunque en realidad antes -incluso con el mismo Aristóteles- el término no era concebido propiamente dicho como lo fue posteriormente, ya se vislumbraban en aquellas inquietudes de esa especie. Claro está que con su respectiva distancia debido a que en algunos de ellos sus aportes solo eran pequeños fragmentos dispersos que gracias a la labor de recuperación y al espíritu sistemático aristotélico que hicieron de la **Metafísica** algo posible como la obra que conocemos y con la importancia que tiene actualmente.

También cabe señalar que mucho antes del siglo IV a. de C., el hombre mostraba de alguna manera interés por dar solución a la pregunta por el ser, sin embargo sus respuestas estaban impregnadas de misticismo y religiosidad. En este punto conviene detenerse un poco.

Si bien es cierto que el misticismo forma una parte muy importante dentro de la obra bergsoniana, también lo es el hecho de que a pesar de encontrar un vínculo entre misticismo antiguo y el que él describe, el tratamiento que le irá dando en el transcurso de su exposición distará del primero. Adquiriendo éste en su último libro enorme significación.

Como se puede apreciar el interés del hombre por aquellas cuestiones que no remiten a lo meramente físico no es algo nuevo sino que data de siglos atrás y en este caso Bergson no será la excepción en retomarlo.

También es cierto, que en la historia ha habido temas mucho más recurrentes en la reflexión que otros. Pero en términos generales siempre habrá algo más que decir puesto que la realidad misma está en constante cambio y porque dirá Bergson la vida es cambio, es movimiento. Este aspecto será retomado en el segundo capítulo de este trabajo.

Nos dirá el autor que muchos problemas pueden reducirse, ampliarse o incluso eliminarse desde el momento en cómo es que planteamos las preguntas, es decir, en la manera de preguntar,. Por lo que partiendo de la idea bergsoniana de que la vida es movimiento y por ende es devenir, la metafísica propuesta en este caso será igualmente de una metafísica en construcción. En sus páginas no se encontrará una frase que afirme un saber que no pueda ser modificado o corregido. Aquí hemos llegado a uno de los grandes aciertos que a mi parecer tiene el filósofo. Siempre dejó la puerta abierta al cambio, dejando a su vez fuera a todo dogmatismo. Y en este sentido procuró permanecer fiel a su muy particular postura.

Sobre el punto de reducir la vida a abstracciones, la crítica que de la metafísica antigua radica no en el fin perseguido sino en el camino que recorre para ello. A su parecer, ésta no rebasa el plano puramente conceptual, se limita a trabajar con abstracciones, creyendo con ésto, alcanzar las más altas cumbres del conocimiento. Si bien es cierto que se pretende ir más allá de lo físico, tampoco se trata de divagar en una serie de términos que a fin de cuentas -como todo término- resultan arbitrarios y convencionales. Pero lo más importante es que el problema, según nuestro autor no radica en el hecho de emplear términos que nos remiten a abstracciones, sino en estancarse única y exclusivamente en dichas abstracciones. Puesto que son esos términos los que posibilitan la comunicación oral y escrita entre los hombre y por ende los que facilitan y amplían nuestras opciones para relacionarnos, para el intercambio e interacción humanas. Esto último es bien sabido de Bergson, así como también el hecho de considerar oportuno señalar las carencias que conllevan las abstracciones y por ende las de sus respectivos términos.

Si bien es cierto como ya se dijo que el hombre requiere de estos términos en general para la socialización y de los términos abstractos para la comunicación de lo que se ha acordado en llamar metafísica; también lo es el hecho de que según Bergson quien crea y esté convencido de que llegando a éstos ha obtenido un

conocimiento por demás seguro, lo más probable es que se haya extraviado en su andar. O lo que es peor, que piense con ello que dicho conocimiento resulta absoluto y definitivo, sin la posibilidad de modificación alguna ya sea para reducirlo, aumentarlo, darle una nueva perspectiva, etc; se ha visto segado por el velo de las abstracciones. Debido a que únicamente está caminando sobre los terrenos de la mera razón o del puro intelecto.

Entonces, uno podrá cuestionarse, de no ser la inteligencia la única que emprenda la búsqueda del conocimiento, qué otra instancia será capaz de hacerlo, de llenar esos como huecos que va dejando la razón a su paso.

Porque con el planteamiento anterior, queda entredicho que la inteligencia por sí sola resulta insuficiente para poder acceder a un ámbito mucho más profundo y por ende amplio de la realidad.

Este ámbito lo llama -entre muchos otros términos- flujo vital y aquella instancia, facultad o como se convenga en llamar será la intuición.

En cuanto a aceptar la existencia de verdades universales y necesarias puede decirse lo siguiente. La crítica bergsoniana a la antigua metafísica consiste en el haberse quedado, incluso perdido en su divagar en sus especulaciones. Las abstracciones a las que ha llegado la instalan en el puro ámbito de la razón o en el mero terreno de la inteligencia. Platón es uno de los blancos más recurrente de esta crítica. Recordemos que la teoría de las ideas que el ser está dado de una vez y en su totalidad, además de perfecto, eterno e inmutable; limitando la acción de cualquier tipo a la simple creencia de aportar algo a la realidad. Pero esto no es todo, sino que también reduce al mundo de los sentidos y por ende al hombre mismo -por la parte física que nos compete- a meras sombras de aquél mundo que es el verdaderamente real. Ese mundo inmaterial al que llamó Topos Uranos vendría siendo el molde original del que parten todas las instancias de este mundo -que por cierto es nuestro mundo- y que por ello no nos queda más que aceptar o mejor dicho resignarnos a ser las copias más o menos fieles de aquél otro.

En estos términos, el platonismo no podrá ser visto de otro modo, más que como una degradación de lo real. Claro que lo real para Platón no coincidirá en forma alguna para Bergson, pues mientras para el primero, lo real no es de este mundo de los sentidos sino que se queda en el plano puramente ideal; para el segundo, lo real es este nuestro mundo de los sentidos y de muchas otras cosas, pero que según él no hay ninguna necesidad de remitirnos a otros lugares ideales, pues es de éste de donde nos valemos, con todo lo que ello implica, por lo que para uno constituyen apariencias para el otro será lo real y viceversa.

Retomando la mención del platonismo se puede percibir claramente su tendencia a generar ideas a partir de abstracciones . Es por ello, que les dará la categoría de universales, necesarias, definitivas y además eternas.

Para nuestro autor la realidad es algo muy diferente y mucho más rico que no debe ni puede reducirse a verdades universales y necesarias que da la impresión de haber sido obtenidas de todo menos de este mundo. Como fiel exponente de este modo de pensar dentro de la metafísica antigua se encuentra Platón, razón por la cual se ve citado no pocas veces por Bergson y por lo mismo se retoma aquí en este trabajo.

Según nuestro autor la nueva metafísica que propone si bien implica ir más allá de lo físico, tampoco otorga el derecho a divagar en tal forma y a postular verdades que van más allá de este nuestro mundo. Será la experiencia de donde se obtenga el conocimiento. Huyendo así de problemas insolubles o callejones sin salida.

Pero a su parecer, la antigua metafísica no será a la única que le vea objeciones, sino también a la moderna. Ambas a pesar de los esfuerzos realizados, como en un atolladero se quedaron en el nivel intelectual, unos menos que otros pero al fin y al cabo según Bergson la luz de la intuición como éste la entendió no lograron alcanzarla aquéllos. O por lo menos no nos lo hicieron saber, regalándonos por su

parte una serie de divagaciones especulativas en torno a una realidad que no es la que experimentamos habitualmente.

En cuanto al planteamiento de pseudoproblemas que también le parece inadecuado podemos decir lo siguiente. La metafísica antigua, en su afán por ir más allá de lo meramente físico, todo parece indicar que se ha detenido en una serie de especulaciones en donde las más de las veces no pasa de preguntarse por aspectos los cuales argumenta haber sacado del mundo, de la realidad, de la vida; sin embargo se ha perdido, incluso ha depositado gran parte de sus esfuerzos en problemas que para Bergson no constituyen más que pseudoproblemas, mejor aun las considera pseudoideas ya que nos conducen a lo que él llama vértigo. Como consecuencia termina sólo mencionando lo innecesario que resulta el plantear cuestiones de tal magnitud que dicho sea de paso más que contravenir, ni siquiera caben dentro de su concepción de la vida como movimiento. Tal es el caso de la pregunta acerca del desorden y de la nada. Por lo menos si se piensan éstas en su totalidad, es decir como absolutas.

Por eso para Bergson en el lenguaje el caos y la nada solo pueden ser parciales, pero no totales o absolutos. Puesto que sólo son palabras o especulaciones frutos de una metafísica extraviada en sus mismas abstracciones. Son antinomias irreductibles, si es que se puede decir que son por lo menos en el contexto bergsoniano en donde no caben sino como pseudo problemas que no plantea y que no le interesa plantear. Bien se aprecia cuando dice *Representarse la posibilidad del desorden absoluto, y con mayor razón de la nada, sería para ella [la vida] decirse que habría podido no ser absolutamente, y esto sería una debilidad incompatible con su naturaleza, que es fuerza.*¹

Por lo que en más de una ocasión no vacilará en referirse a ellas como el pensar en un círculo cuadrado o bien en un cuadrado redondo que para el caso es lo mismo, es decir que carecen de un sentido verdadero a menos que se haga referencia a ellas de manera parcial.

¹ BERGSON Henri, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 62.

Según su parecer ambos no han hecho más que plantear cuestiones que se disparan ante la vida que es la realidad misma y que por consecuencia terminan alejándose cada una más de ella. Además considera que la teoría del ser consiste en preguntarse ¿por qué es que el ser existe?, ¿por qué no la nada en lugar del ser?, de ahí se desprende la idea de desorden como se mencionó antes.

Tanto la supresión del ser por la nada, así como la del orden por el desorden o el caos, son a su parecer preguntas que no tendrían por qué ser planteadas, no al menos en términos absolutos. Esto implicaría, en el primer caso imaginar que anterior al ser estaba la nada. Con esta última parte se puede uno percatar que los posibles problemas que Bergson se pudiera plantear giran en torno al ser, o mejor aún quedan exclusivamente dentro del terreno de la experiencia. Y como no tenemos referencia alguna de experimentar la nada absoluta o el caos absoluto, en ese sentido quedamos imposibilitados para divagar, incluso para hablar siquiera de estos temas.

Continúa argumentando *Una cosa no desaparece sino porque otra la reemplaza. Supresión significa así sustitución.*² No será extraño con esta cita preguntarse cuál es la idea que tiene acerca del vacío. Sin embargo, tampoco resulta extraño descubrir que conforme se avanza en la lectura, su rechazo al vacío, pero el vacío absoluto. Aunque a decir verdad, la nada y el vacío en este sentido equivalen a lo mismo. Es decir el hecho de ponerse a hablar y discutir en torno precisamente de estas cuestiones de las cuales la experiencia no reporta ningún dato, como lo es por ejemplo las semejanzas y diferencias entre la nada y el vacío.

Es pues como decir que uno ha quedado atrapado en la maraña de disquisiciones sin sentido, absurdas. Por lo que más allá de especular acerca de la naturaleza de la nada, del desorden y del vacío absolutos, puede decirse que sólo son palabras, operaciones conceptuales que el pensamiento produce.

² *Ibid*, p. 95.

Así también, sólo resultaría válido hablar de estas instancias de manera parcial, es decir el vacío será lo que no contiene algo; el desorden, la ausencia de orden y la nada, la ausencia de algo. Incluso en el caso del desorden, lo plantea como el orden que no deseamos, buscamos o esperamos.

Por otro lado, las teorías del conocimiento las cataloga como pseudo problemas puesto que con ellas se ha llegado a complicaciones aún mayores. Una muestra de ellas son las diferentes escuelas y sistemas filosóficos de la historia como el relativismo, mecanicismo, finalismo, determinismo, o el evolucionismo de Spencer como las más ejemplificadoras.

Ya que sí para Bergson, el ser humano sólo puede llegar a coincidir consigo mismo, con los otros y con el impulso vital generador; es vía la intuición que nos devela la univocidad, originalidad y novedad de todo cuanto existe en la vida. Por lo que muchas de las especulaciones que se hacen dichos sistemas quedan opacadas con su propuesta. Sin perder de vista, claro está que no todo queda resuelto con ello, sino que se abren nuevas preguntas. Todo parece indicar que Bergson fue muy consciente de ello, por lo menos creía que muchos de los problemas filosóficos que aquejan y atormentan al hombre bien pueden ser cancelados o si no disminuidos, comenzando no sólo por pretender dar la mejor respuesta, sino más bien reflexionar en torno a la pregunta misma. Dando con ello la suficiente apertura como para poder plantear de una manera diferente la pregunta. Por lo que el mejor, el único medio para llegar al conocimiento es la intuición. Pero no un conocimiento rigurosamente racional. Si por riguroso estamos entendiendo que sea la única forma válida de conocer o que deba alinearse exclusivamente a las normas que dicta la razón. El método intuitivo propuesto, apuesta si bien, a un conocimiento que de alguna forma tiene que ver con la inteligencia sí, pero que no se reduce a ella. Más bien, trasciende los ámbitos de la razón hasta conducirnos a alturas insospechadas.

Sólo por puntualizar se hizo una especie de salto de los filósofos de la antigüedad a los modernos sin ignorar el abismo que los separa, el motivo es la suficiente cantidad de páginas que Bergson le dedicó a aquellos filósofos, siendo casi nula la presencia medieval.

1.2 Crítica de Bergson a la ciencia moderna.

En el siguiente apartado se intentará hablar de lo que de acuerdo a la visión bergsoniana considera criticable de la ciencia moderna, sin pretender con ello hacer un análisis detallado y minucioso de lo que la ciencia moderna ha representado para la historia en general, sino más bien con el propósito de dar a conocer por qué y cómo éste toma distancia de la parte medular que sirvió como bandera a la ciencia moderna para erigirse en su momento como la propuesta mejor acogida hasta entonces; tan es así que influyó en terrenos como la misma reflexión filosófica. Para ello se hará en los siguientes puntos: la reconstrucción o solidificación de la realidad a través de conceptos, el carácter mensurable y el método intelectual. Además de que se hará de manifiesto la influencia que tuvo esta ciencia para la filosofía de los modernos.

La reconstrucción o solidificación de la realidad a través de conceptos, (llámense fórmulas, leyes) puede decirse que constituye el punto medular del cual los demás forma parte.

Esta tendencia como bien se mencionó radica en el hecho de que la inteligencia humana se ha abocado básicamente al estudio de la materia. Motivo por el cual se ha pretendido y se ha hecho de ella un estudio que solidifica la realidad en términos generales.

Es de común encontrar que Bergson se refiere a esta práctica como una acción cómoda pues la inteligencia se mueve y se maneja muy bien en el ámbito de la materia inerte. Es por ello que al final lo que obtiene de ella son conceptos que a su vez devienen en términos bien definidos que establecen dónde comienzan y hasta dónde acaban.

El motivo por el que estará en desacuerdo con esta forma de ver y de entender la realidad será porque de acuerdo a su muy particular visión, ésta es mucho más rica de lo que la inteligencia y en este caso la ciencia moderna han pretendido establecer.

No puede negarse el enorme auge y desarrollo que desde sus orígenes ha tenido la ciencia en general y particularmente la ciencia moderna, pero tampoco el hecho de que sin duda no es la única forma de abordar la realidad.

Bergson considera la acción de la ciencia moderna como una solidificación de la realidad porque la idea que tiene de la misma es dinámica y fluyente, por lo que pretender asirla por medio de conceptos como quiera llamársele (fórmulas, postulados, leyes, etc) le resulta inadecuado. La intención que se ha tenido al hacer dicho manejo se basa en la idea de que es posible aprehender la realidad en formas definidas, establecidas y precisas de un mundo que si bien está en movimiento pueden captarse sus propiedades a través de dichos conceptos.

La reconstrucción de la que habla radica precisamente en esa manera de proceder, en esa forma de manejar lo real. La visión que tiene de la realidad no coincide con hacer una observación de los hechos para después sacar de ellos los elementos comunes que servirán de constantes para que de esa forma se establezcan fórmulas y leyes científicas con carácter universal.

En otras palabras el sueño de la ciencia moderna específicamente se traduce como un intento de abrazar las verdades de lo real en principios científicos con la pretensión de que cuando lleguen a ser aplicados su validez se mantenga, independientemente del momento en que se realicen. Por poner sólo un ejemplo de dichos logros obtenidos en este sentido por parte de la ciencia moderna se pueden mencionar leyes como: la caída de los cuerpos de Galileo, las llamadas Leyes de Kepler y la ley de la gravitación de Newton.

Entonces todo el camino que recorre esta ciencia es criticado por Bergson al considerarlo una reconstrucción pues una vez obtenidos los principios científicos que servirán como una especie de patrón o de modelo a seguir, se presupone de antemano que cualquier hecho o fenómeno de la realidad podrá y deberá forzosamente someterse a dichos principios, de no ser así éste será eliminado para dar pie a nuevas investigaciones enfocadas a la creación de nuevas leyes que sustituyan en validez a las anteriores, con la finalidad -como se mencionó antes- de que su carácter sea universal.

En estos términos, nuestro autor no estará de acuerdo con esta característica esencial con la que la ciencia moderna intenta acceder a la realidad, será un esfuerzo considerable pero que en última instancia dicha reconstrucción o solidificación no dejará de ser artificial. Con artificial se está entendiendo un saber que parte de otro ya fijado, ya establecido previamente. Un saber no natural que sólo se conseguirá según Bergson por un camino muy distinto, que en este caso no será precisamente el de la solidificación o reconstrucción como un mero acuerdo o convenio llevado a cabo por la comunidad científica.

Hablando del carácter mensurable , es oportuno decir que para Bergson los antecedentes de la ciencia moderna se encuentran en las matemáticas; para instalarse a su vez en la mecánica, la astronomía, la física, la química y posteriormente en la biología. *Las matemáticas se remontan a la Grecia antigua; la física tiene ya trescientos o cuatrocientos años de existencia; la química apareció en el siglo XVIII; la biología tiene casi la misma antigüedad [...].*³ Esta trayectoria que han venido siguiendo las matemáticas han desembocado en lo que se conoce como ciencia moderna. Una serie de estudios que se han abocado única y exclusivamente al estudio de la materia sólida haciendo uso de su razón o inteligencia.

³ BERGSON Henri, *La energía espiritual*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 87.

Bergson alude a que ese espíritu científico que se caracteriza por el uso o manipulación material se ha visto desde siempre moviéndose con gran facilidad y agilidad en ese único terreno sin pretender perderlo de vista. Además de que mientras más se le presenten a esas ciencias aspectos de la realidad que pareciera se le escapa de las manos se topa cada vez más con aspectos que no corresponden directamente con los de la materia o con la sola inteligencia humana. Por eso la ciencia así entendida buscará en todo momento asir la realidad en moldes o marcos llamados términos, los cuales harán de ella algo entendible y también algo controlable.

Es por ello que si hay algo que caracteriza a esta ciencia y que le imprime su sello particular es el carácter mensurable que tiene y que radica en aceptar que si un fenómeno empírico es observable directa o indirectamente (auxiliándose de algún instrumento), bien puede ser objeto a la medición, de hecho es algo que busca afanosamente el espíritu científico ya que con ello posibilita y facilita un mejor manejo del objeto a estudiar. Por medio de esta manipulación lograda es que se han obtenido como resultados diferentes tipos de sistemas de pesos y medidas. De acuerdo a lo que se quiera someter a decisión se puede encontrar la longitud, el peso, la superficie, el volumen. Mismos que dependerá del criterio a ocupar para determinar su extensión. Por ejemplo el recorrido de un móvil del punto A al B, podrá ser calculado en centímetros, metros, kilómetros, etc.

La ciencia moderna también puede ser caracterizada por hacer uso en términos generales de método intelectual.

Si bien es cierto que Bergson no habló estrictamente de un método al que llamara intelectual, si lo es el hecho de que en toda su obra habla acerca de la inteligencia como una facultad humana que utilizamos pero que la ciencia en particular ocupa para dar respuesta a los problemas que se plantea. Dentro de este método pueden incluirse: el deductivo, inductivo, comparativo, hipotético, constructivo, etc.; siempre y cuando todos ellos tengan como base o principio común el uso de

la inteligencia. El hacer uso exclusivo de ella para tratar de acceder al conocimiento de la realidad es lo que le desconcierta y es algo con lo que no está de acuerdo, no si ese conocimiento está enfocado a otros terrenos como son el tiempo, el espíritu, la duración, etc.

Las diferentes vías o caminos de los que se pretende echar mano para tal propósito no pueden seguir un camino establecido previamente como si se tratara de un acuerdo en el que el sujeto solamente lo que le correspondería hacer sería elegir el que considere más adecuado para así, poder utilizarlo.

Estos caminos varían de acuerdo al recorrido que realicen, es decir, el punto de partida y de llegada.

Deductivamente se partirá de un principio universal que descenderá y abarcará a las particularidades. Inductivamente se hará lo mismo pero en sentido inverso. Comparativamente se establecerán relaciones de semejanzas y diferencias para llegar a una verdad pero siempre en el mismo nivel. Hipotéticamente se partirá de una verdad tentativa que a base de diferentes estudios se pretende finalmente corroborar o rechazar. Constructivamente se parte de un punto o una verdad central del cual emanarán las demás verdades.

Para Bergson todos ellos se aplican dependiendo al recorrido que mejor se prefiera al momento de elegir y por eso ninguno de ellos -o de otros tantos que tengan como origen el uso exclusivo de la inteligencia- en sentido estricto posee mayor valor. Pues en términos generales el único uso de la inteligencia como medio para la búsqueda del conocimiento es lo que los caracteriza.

Por lo que estos métodos, a pesar de poseer sus diferencias específicas también coinciden en el hecho de que todos bien pueden a su vez ser llamados y clasificados como intelectivos a diferencia del camino empleado por nuestro autor.

A pesar de que entre los antes mencionados, el llamado método constructivo pudiera en un momento dado asemejarse al método bergsoniano, también se

distinguirá de aquél. Como se verá en el siguiente capítulo, a manera de representación o imagen el método que propone el filósofo francés podrá compararse con el de una fuerza centrífuga que parte del centro e irradia hacia todas partes. Sin embargo, el método constructivo difiere del bergsoniano porque el primero, como la palabra lo dice su propósito es ir verificando el conocimiento a partir de los materiales de construcción ya conocidos y reconocidos, es decir de saberes previos; mientras que el segundo, se originará por un acto simple directo y nuevo. Aunque es verdad que disyuntivamente el métodos bergsoniano se asemeja más a una fuerza centrífuga, en comparación a la de una fuerza centrípeta. Pero cabe subrayar que a los ojos de nuestro autor el camino que plantea tomará distancia de lo que aquí se dio por llamar intelectualivo.

Ahora bien cabe mencionar, dicho sea de paso el auge que tuvo en su momento el surgimiento de la ciencia moderna como tal, además de estimular en mayor medida, la investigación científica en sus diferentes áreas, así también sirvió como fuente de inspiración en la manera de hacer filosofía de aquel entonces. Cosa con lo que por ende Bergson no estará de acuerdo puesto que en esencia sigue la misma línea que la de la ciencia moderna. Por lo que la filosofía moderna con Descartes a la cabeza o con el proyecto cartesiano que abre las puertas a la modernidad, la filosofía también se caracterizará por seguir una tendencia similar a la de la ciencia de aquel entonces. Esto se aprecia en lo que en este trabajo se dio por llamar método intelectualivo. Pues partiendo del 'cógito ergo sum' como principio deductivo se dispuso a erigir un edificio tal que representase el conocimiento y cuyos cimientos fuesen lo suficientemente fuertes para soportar todo el peso y los embates del tiempo. Es decir, que independientemente de utilizar la imagen de ascender o descender, Descartes partió de una primera verdad de la que se desprende todo lo demás, empleando así el método deductivo, o sea, el intelectualivo. Por eso es que Bergson rechazó el modo de proceder de la ciencia y filosofía modernas pues para él representan un camino inadecuado para acceder al conocimiento de la realidad; como lo hizo en su momento con el positivismo o ciencia positiva del siglo XIX.

Lo anterior se expuso brevemente a manera de subrayar algunos de los puntos con los que Bergson difiere con respecto a la ciencia moderna, debido a la manera en como plantea los problemas y a su vez la manera de resolverlos o por lo menos de tratar de darles una respuesta y que a su vez influyó en menor o mayor medida en todos los sectores de la cultura en general y como se mencionó de manera específica en la forma de hacer filosofía.

1.3 Ayuda mutua entre metafísica y ciencia.

En el siguiente apartado se intentará aclarar el por qué Bergson plantea como viable la posibilidad de un trabajo conjunto entre metafísica y ciencia que conduzca a un auténtico conocimiento de la realidad.

Se empezará por clarificar lo que para nuestro autor significa un conocimiento auténtico. Después se enumerarán los aspectos de la metafísica antigua y de la ciencia moderna con los que está de acuerdo. Para posteriormente establecer en términos generales dicha viabilidad entre metafísica y ciencia como propuesta bergsoniana -como se verá más adelante- de una nueva metafísica basada en la intuición.

Dentro de la obra bergsoniana se puede apreciar que habla específicamente de la antigua metafísica y de la ciencia de la modernidad. Ambas a sus ojos se han regido de manera exclusiva por un único principio: la inteligencia.

Si se observa con detenimiento, los puntos a los que se hace referencia en los anteriores apartados tienen como hilo conductor hacer el énfasis del uso conciente pero exclusivo e indiscriminado de la sola inteligencia como medio o método en la búsqueda del conocimiento.

El lector se preguntará, de no ser ésta con qué otra facultad humana es posible conocer. La respuesta que dará a esta pregunta será la intuición.

Aunque este punto será abordado en el siguiente capítulo es conveniente apuntar la apremiante necesidad que tuvo de hablar no sólo de la parte intelectual sino de la intuitiva como un medio de acceso al conocimiento. Y no de cualquier tipo de conocimiento, sino de uno genuino y auténtico.

Para Bergson los saberes obtenidos vía la razón tienen su valor e importancia pero siempre se quedará corto, limitado porque se obtiene de la materia.

Por eso, en este sentido el verdadero conocimiento sólo podrá ser obtenido por medio de una experiencia intuitiva, misma que se caracterizará entre otras cosas por ser íntima y profunda, cuestiones que no podrán ser rescatadas del ámbito puramente material y por ende intelectual.

1.3.1 Aspectos a favor de la metafísica antigua.

Ahora bien, pueden mencionarse tres puntos con los que Bergson está de acuerdo con la antigua metafísica como son: la búsqueda del conocimiento, la tendencia a un conocimiento abarcador y el que su objeto tienda al espíritu.

Ante los distintos modos de proceder de las distintas formas de conocimiento, por mucho que entre ellas exista una distancia que algunas veces resulta casi irreconciliable, no se puede perder de vista por ningún motivo el origen de todos ellos. Por más que existan elementos suficientes como para distinguir y diferenciar casi a simple vista dos formas de acceder al conocimiento siempre habrá un punto en común, que será precisamente esa misma búsqueda.

Cuando se habla de la tendencia a un conocimiento abarcador se hace referencia a la pretensión de alcanzar con los saberes obtenidos algo que no sólo se quede en el ámbito de lo parcial, sino que alcance otras cumbres. Esto puede ser muy

bien constatado con los diferentes resultados a los que han llegado los distintos autores, los cuales en su afán por alcanzar dichas alturas -aunque errando a los ojos de Bergson- se dedicaron a postular una serie de verdades universales y necesarias al igual que planteamientos como el de la nada y desorden absolutos. Y a pesar de que ya se mencionaron antes las razones por las cuales considera desafortunadas las conclusiones o las respuestas a las que llegaron estos hombres, por otro lado tampoco puede negarse que resultan una muestra del esfuerzo metafísico por hacer del conocimiento un saber lo más abarcador posible, al plantear incluso cuestiones que tendrán que ver con algo más allá de este mundo, sus orígenes, etc. Y con mayor notoriedad por hablar en términos de necesidad y universalidad.

Siguiendo con la metafísica antigua, el hecho de que el espíritu constituya su objeto de estudio forma parte de otro de los aspectos que se pueden rescatar. Aunque a decir verdad representa el objeto de estudio de la metafísica en general. En el sentido de que no es la materia lo que le interesa, la materia en términos de lo físico propiamente dicho, sino más bien algo que rebase o como la palabra lo dice que vaya más allá de lo físico. Nuestro autor está a favor de dirigir nuestra mirada hacia el espíritu, que pondrá de manifiesto en todo momento la importancia y el valor que tiene esta acción que llevará su planteamiento hasta el terreno de la ética.

Si el espíritu entendiendo por este término en un principio algo no físico, es decir inmaterial; será la metafísica por su parte la que se encargue de este estudio espiritual.

Tan es verdad que valora su importancia que llamará a su propuesta en repetidas ocasiones como una nueva metafísica. Aunque también es preciso señalar que no será una metafísica aislada y alejada de todo lo demás, por el contrario aspirará a convertirse en un conocimiento más rico y completo con la ayuda de la ciencia.

1.3.2 Aspectos a favor de la ciencia moderna.

Por otro lado con respecto a la ciencia de la modernidad, Bergson estará básicamente a favor de tres puntos que son los siguientes: partir de la experiencia, tendencia a la precisión y en pro del conocimiento y del progreso.

Uno de los principios básicos de la ciencia moderna –si no es que el más importante- es el de partir de la experiencia. Aunque aquí es de suma importancia, subrayar el tipo de experiencia al que hace mención esta ciencia y el tipo de experiencia al que Bergson se refiere.

La experiencia científica se sustenta en los sentidos, básicamente en el de la observación. Sólo de esa forma puede ser motivo de interés para la ciencia o bien susceptible de llamarse científico.

El sonido es un buen ejemplo de esto ya que a pesar de que no puede ser apreciado o percibido por medio de la vista, es nuestra facultad auditiva la que nos constata a nivel de experiencia sensible o sensual su existencia.

Una vez que se tuvo esa experiencia, se han podido crear una serie de conceptos, que expresan de esta forma la aprehensión de dicho conocimiento. Aquí es muy importante decir que requiere forzosamente constatar a este nivel de una u otra forma su existencia. Pudiéndose comprobar en el caso de las matemáticas por medio de demostraciones formales (ecuaciones, fórmulas, etc.) ya que las demás ciencias podrán verificarse mediante los sentidos y aunque se auxilian de los contenidos abstractos de las matemáticas, a todas luces se atienen únicamente a hechos o fenómenos que como condición necesaria partan de la experiencia en sentido sensible o empírico de lo que haga mención.

En cambio, la experiencia a la que hace referencia el autor distará de la anterior. Sin embargo, coincide en el sentido de que únicamente toma de ella el partir de la experiencia. En este punto podrá cuestionarse de qué otra forma es que podemos

adquirir conocimientos, incluso puede quizá sonar muy obvio, pero Bergson mismo es el que se percata de todo ello y pone en evidencia a la antigua metafísica de la que ya se habló anteriormente. Pues recalca que las verdades a las que llega no son obtenidas de la experiencia pues no tenemos por ejemplo la evidencia del mundo de las ideas platónico ni del caos o de la nada total.

Aunque posteriormente se especificará cuál es ese tipo de experiencia a la que él se refiere. Sí vale la pena establecer como aspecto sumamente rescatable entre ambos es este punto en el que se tocan, a pesar de que cada uno se orienta en distinta dirección en suma los dos se originan de la experiencia como una fuente común.

Hablando de la tendencia a la precisión, puede decirse que la propuesta bergsoniana comulga con ella al igual que ciencia de la modernidad. Está convencido de que su nueva metafísica no tiene por qué limitarse a un estudio vago, confuso y en muchas ocasiones oscuro. Caso que según él le ocurrió a la antigua metafísica. Este conocimiento no tiene por qué detenerse en esas vagas especulaciones que desembocaron en una serie de problemas sin solución. Al respecto nos dice [...] *tiene un valor inestimable [...] la precisión, en exactitud, la preocupación por la prueba, el hábito de distinguir entre lo que es simplemente posible o probable y lo que es cierto*⁴ y en otro escrito nos dirá tanto para la ciencia como para la metafísica: *Creemos que son, o que pueden llegar a ser, igualmente precisas y ciertas*⁵. Deben pues tender a la búsqueda de su claridad, una claridad constante que se vaya acrecentando en la medida en la que avance.

Al hacer mención de los aspectos que pueden ser considerados como los más rescatables, no puede olvidarse ni dejarse de lado el implícito propósito que conlleva la ciencia moderna desde sus orígenes, estar a favor del conocimiento y del progreso.

⁴ BERGSON Heri, *La energía espiritual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 90.

⁵ BERGSON Heri, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 44.

El espíritu de los modernos se sustenta en una sed por conocer al margen de lo estrictamente religioso. Exponentes de la talla de Galileo, Kepler y Newton pudiendo ser considerados como los más representativos anuncian la llegada de un movimiento que poco a poco se fue gestando y que todo parece indicar representa la prolongación de un renacentismo impregnado de esperanza.

Esperanzas fundadas en la búsqueda de un conocimiento valioso ya no por otras instancias sino por el sólo hecho de conocer, es decir por él mismo. El camino que siguieron a diferencia de otros como el de la metafísica fue el de la experiencia científica como bandera.

De la mano con todo ello coincidieron en la necesidad del conocimiento como liberador en tanto que se obtuvieran de él las herramientas necesarias encaminadas a la mejora y el progreso.

La creación de utensilios, máquinas y demás artefactos que facilitaran nuestra vida, aquí se vio quizá de manera incipiente para lo que posteriormente en el siglo XIX sería otro movimiento que sentaría de formas aún más grande la esperanza de la ciencia en el progreso: el positivismo o ciencia positiva.

1.3.3 Viabilidad de la ayuda mutua entre metafísica y ciencia.

Ahora se proseguirá a explicar por qué y en qué forma es que plantea como viable o factible la ayuda mutua entre metafísica y ciencia.

Cuando se abordó en un principio el tema de ambas formas de conocimiento se hizo en forma de crítica al citar ciertos puntos con los que Bergson está en contra. En este momento es preciso hacer énfasis de en qué sentido es que atribuye dicha crítica. Bergson no está en contra de ellas como tales o bien en sí mismas, sino en la manera en que se plantean los problemas y a su vez la manera en cómo le dan solución. Así como también su actuar aisladamente, quizá fragmentando o limitando en conocimiento, que bien pudiera constituir algo mucho

más rico si se aprovecharan los aspectos que son rescatables para que trabajaran conjuntamente.

No cabe duda que lo que para otros quizá resultaría un esfuerzo inútil y/o estéril Bergson por su parte basado en sus estudios y desde su vivencia, se dedicará a escribir acerca de esto. Más allá de construir única o mayoritariamente una visión crítica del estado actual de cosas –como lo han hecho otros autores- plantea además una visión propositiva. Y a pesa de que ésta representa un planteamiento incipiente, su propuesta bien podría definirse como conciliadora e integradora de dos aspectos tan importantes en la historia del conocimiento como lo son la ciencia y la metafísica.

El hecho de partir de la premisa de que ambas son distintas, no se sigue directa y necesariamente que sean excluyentes y/o bien resulten irreconciliables. No olvidando que tanto ciencia como metafísica poseen sus características propias empezando por la manera de plantear los problemas, así como la forma en que procuran solucionar los mismos. No obstante ambas comparten la búsqueda del conocimiento. Sin embargo Bergson está convencido del avance certero y preciso que bien encaminado puede conducir y desembocar el uso adecuado de estas dos vías.

La diferencia que encuentra entre ambas, no resulta ser de grado, sino más bien de naturaleza. Es decir, ninguna de las dos está o tiene por qué estar por encima de la otra en cuanto a su valor. Su convicción al respecto es notoria en cada uno de sus libros y aunque quizá en un primer momento pudiera parecer contradictoria, irá progresando junto con su obra.

A diferencia de los que han decidido inclinarse ya sea a una u otra por separado de manera exclusiva, la propuesta del autor va más allá de tomar partido por alguna de ellas o de resolver la disyuntiva de manera definitiva. Para muchos esto

podría constituir una empresa poco fructífera si no es que improbable. Sin embargo para Bergson es una alternativa por la cual es valioso apostar.

Por un lado está la metafísica, a la cual su visión se acerca puesto que rastrea la parte espiritual del mundo; por otro se encuentra la ciencia, la cual empata simétricamente con la inteligencia o en otros términos de la parte material, pero que se acercará también a su visión por lo ya antes mencionado.

Es aquí precisamente, en el plano intelectual o racional que Bergson manifiesta implícita y explícitamente que en la vida existen tendencias antagonistas. Es precisamente en su último libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* donde al referirse a éstas lo hace como parejas de tendencias divergentes y complementarias. Es por ello que para él la búsqueda no solo del conocimiento, sino también de un conocimiento mucho más completo o bien, no tan carente, tan reducido, tan insuficiente pareciera tender hacia un proceso de retroalimentación mutua que avance quizá con paso lento pero que augure un enriquecimiento continuo y progresivo.

Como ya se ha tratado de plantear, se parte de la idea de que no se excluyen totalmente. Aquí no es necesario cancelar una para quedarnos con la otra. Indistintamente de la decisión que se tome, habría que comenzar por aceptar que las dos son formas de conocimiento y que a su vez son valiosas.

El problema muchas veces está en creer en su oposición radical irreconciliable, donde por un lado los metafísicos debieran continuar con una serie de especulaciones que desembocan las más de las veces en extravíos, o bien, condenan a la ciencia a un no menos desalentador relativismo. Y aunque ha sido mayor el número de autores que han coincidido en que deben seguir su propio camino de manera individual o bien, no se plantean ni siquiera la posibilidad de que esto pueda alguna vez dar frutos. Sin embargo, Bergson apela a los puntos coincidentes y provechosos entre ambas, pues considera que el caminar y trabajar

cada uno por su cuenta constituye un esfuerzo erróneo o por lo menos poco afortunado.

Por el contrario, claramente se puede apreciar en toda la obra bergsoniana un optimismo y no sólo eso sino un entusiasmo sumamente esperanzador en torno al futuro del conocimiento filosófico en general y del conocimiento de las ciencias particulares.

Cabe señalar que metafísica y ciencia por separado poseen su propio objeto de estudio, la primera se aboca al espíritu y a la materia la segunda. A pesar de esto Bergson confía en los benéficos frutos que esta "sociedad" pueden llegar a tener. Mejor aún, debido precisamente a que el mundo no sólo es materia o espíritu fragmentados.

Tal parece que la visión bergsoniana en torno a este asunto, va más allá de una fusión simple y cómoda. No como la imagen de una taza rota que ha sido pegada con mayor o menor delicadeza que a final de cuentas y tarde o temprano será perceptible que no es un objeto único sino que su proceso de unión fue forzado. Ni hacer de su concepción un cómodo eclecticismo que se limite a adaptar lo que de ambas se hayan obtenido, tampoco a manera de estafeta que la ciencia debiera tomar de la metafísica o viceversa.

Entonces, partiendo de que a una y otro las ubicó en el mismo nivel en cuanto a un mismo valor, establece la posibilidad de que ambas se toquen y a su vez toquen el fondo de la realidad, pues compartirán puntos en común; siempre y cuando no se pierda de vista que no tienen el mismo objeto de estudio y método. Sin embargo, ambas deberán partir de un origen común: la experiencia. Nos da clave de esto cuando dice:

[...] los cuadros de la inteligencia tienen cierta elasticidad, sus contornos cierta ligereza, [...]. Materia y espíritu presentan un lado común, pues ciertas sacudidas superficiales de la materia vienen a expresar en nuestro espíritu, superficialmente, en sensaciones; y por otra parte el espíritu, para actuar sobre el cuerpo, debe descender de grado en grado hacia la materia y especializarse.⁶

Porque tanto inteligencia como intuición tienen digamos la facultad de “ir y venir” de las sensaciones al espíritu y viceversa con cierta flexibilidad, es que materia y espíritu pueden y de hecho se tocan y como consecuencia ciencia y metafísica podrán hacer lo mismo, a pesar de haberse visto como opuestos en algunos momentos de la historia.

Considera que de no obtenerse dignamente dicha conjunción es que no se está trabajando adecuadamente por parte de alguna de ellas o bien de ambas.

La metafísica aportará todo lo que de favorable tiene al centrarse en el ámbito espiritual al darle la consistencia a un estudio científico que ofrezca por su parte la precisión necesaria como quizá su mayor virtud; para así convertirse en lo que llama una ciencia de la actividad espiritual o ciencia del espíritu, pero siempre caminando de la mano.

Y aunque por otro lado uno de sus escritos *La energía espiritual* imagina como es que hubiera sido en un principio el surgimiento, la marcha y el desarrollo de esa nueva ciencia enfocada básicamente en el estudio de lo espiritual y posteriormente el de la materia, por otro lado considera que el curso que han tomado los acontecimientos en este sentido ha sido lo más deseable, pues tender a la precisión al estudiar la materia, al final termina por beneficiar a los terrenos del espíritu los cuales bien pueden verse contagiados por ese mismo afán de precisión y a su vez de claridad. Aunque se verá después en este trabajo, cómo es que en última instancia los supuestos deben de ser descartados frente a la contundencia de los hechos.

⁶ *Ibid*, p.39 y 40.

El convencimiento de Bergson porque la ciencia del espíritu o nueva metafísica bien puede llegar a convertirse en algo real se percibe muy claramente dentro de su obra y con ello sus grandes expectativas y esperanzas; que hacen de la filosofía bergsoniana una visión optimista de la realidad.

En repetidas ocasiones menciona algunas consideraciones que bien pudieran ser tomadas en cuenta para que este camino pueda ser emprendido. Nótese dos aspectos sumamente importantes y que vale la pena subrayar. Por un lado el hecho de hablar, en términos de consideraciones, sugiere una manera particular no solo de expresarse sino también de pensar. Si bien no utiliza frases imperativas como 'deben', 'deberían', etc., su postura dista mucho –por citar a un filósofo- de asemejarse a la de un Nietzsche, el cual se llegó a autotitular más de una vez, punto de referencia obligado para el estudio de los problemas filosóficos; *...he hecho a la humanidad el regalo más grande que hasta ahora ésta ha recibido*⁷, pudiéndose apreciar la no poca sobreestimación que han tenido algunos pensadores de su persona, por no decir que sobrepasan los límites de la sensatez, instalándose en la arrogancia. Por otro lado hablar del conocimiento como un camino y no como una meta también nos dice mucho de su propuesta, planteada como un proceso constante, un devenir. Al no considerarla una especie de receta que debe seguirse al pie de la letra y yendo con ello más allá de un estilo de redacción. Así su visión es una propuesta filosófica que va de acuerdo a su experiencia vital.

La idea que tuvo fue la de un proceso constante quizá muy lento, pero que tanto los retrocesos o los estancamientos –únicamente virtuales- constituyan elementos enriquecedores y parte fundamental y necesaria del mismo proceso.

Esto se puede apreciar mejor cuando dice [...] *obtendríamos una solución del problema cada vez más aproximada –nunca perfecta, como con demasiada*

⁷ NIETZSCHE Federico, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1980, p. 17.

*frecuencia pretenden serlo las soluciones del metafísico, pero siempre perfectibles, como las del científico-*⁸

Quizá resulte mucho más claro en la siguiente cita de *El pensamiento y lo moviente*: *En el terreno de la experiencia [...] con soluciones incompletas y conclusiones provisorias, logrará [la nueva metafísica] una probabilidad creciente que podrá equivaler finalmente a la certidumbre.*⁹ Claramente se percibe que su propuesta resulta incipiente e inacabada, además de que estará en continua construcción.

Ciencia y metafísica aunque representan tendencias inversas o divergentes las une un origen común: la búsqueda del conocimiento de la realidad. Por ello Bergson está convencido de la colaboración real que puede darse entre ellas.

Una muestra de que algo similar está ocurriendo en los últimos años es la tendencia a hacer del estudio de los diferentes problemas algo no aislado, sino por el contrario a trabajar conjuntamente. Las mesas redondas, los debates y los estudios interdisciplinarios son un ejemplo fehaciente de que la búsqueda de hoy en día se orienta no sólo a la retroalimentación sino a un saber más amplio y más completo. Pues paradójicamente, la división que se hizo en su momento de la investigación en ciencias particulares con el fin de profundizar y aclarar nuestra visión del mundo, a veces da la impresión de que nos ha llevado a hablar de diferentes mundos.

Finalmente ante la disyuntiva de preferir apostar a esa conjunción o bien a la especialización de cada saber por separado, será la experiencia la única que nos pueda responder. Mientras tanto Bergson ya ha respondido: sólo la integración de ciencia y metafísica podrá ofrecernos un conocimiento pleno de la realidad que rescate la unidad vital escindida entre espíritu y materia, mediante una filosofía de la intuición.

⁸ BERSON Henri, *La energía espiritual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 48.

⁹ BERGSON Henri, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La Pleyade, 1972, p. 46.

A manera de conclusión, en este primer capítulo se intentó hablar en el primer apartado de los aspectos con los que Bergson está en desacuerdo de la antigua metafísica; en el segundo señalar los de la ciencia de la modernidad puntos coincidentes o relacionables entre su propuesta y ambas. Y en el tercer apartado, en qué términos considera factible que haya entre ellos un trabajo mutuo.

Y aunque Bergson no llega a explicar ampliamente su propuesta en este respecto, es preciso recordar nuevamente que se trata de un planteamiento incipiente, que pretende dejar la puerta abierta a futuros estudios e investigaciones.

Por lo tanto, metafísica y ciencia tendrán una fuente común: la vida. Así, se espera que con este capítulo se haya dado una breve revisión de lo que para Bergson significa tanto ciencia como metafísica así como su propuesta conciliadora en pos de un estudio más completo de la realidad a manera de preámbulo, haciendo énfasis en la experiencia como punto de partida del conocimiento. Sin embargo, será en el siguiente donde nos aclare a qué tipo de experiencia se refiere.

CAPÍTULO II. DURACIÓN E INTUICIÓN.

En este segundo capítulo se intentará propiamente abordar en términos generales dos de los puntos clave para poder entender la propuesta bergsoniana: la duración y la intuición.

Se comenzará por plantear el vínculo que establece Bergson entre la duración y el tiempo, de la integridad de la duración como una de sus características capitales, así como las dos posibles concepciones que se pueden tener de la duración de acuerdo a la intervención o no de la idea de espacio.

Posteriormente se hablará de la intuición como un estado de conciencia profundo, estableciendo la relación que mantiene con la duración. Planteándolo como simpatía espiritual o esfuerzo intuitivo; tratando de explicar el por qué resulta inexpresable en términos de conceptos; para así hablar de la función que adquiere en un momento dado la imagen como recurso sugerente o como una posibilidad de acercamiento ante ese carácter indefinible de la intuición.

2.1 La realidad de la duración interior.

Como se pudo adelantar en el capítulo primero, Bergson se mantuvo con la firme convicción de plantear los problemas de la filosofía a partir de la experiencia. Motivo por el que criticó a la metafísica antigua y por otro lado le aplaudió a la ciencia moderna. Pese a ello tampoco se puede afirmar que estuviera totalmente de acuerdo con la idea de experiencia científica que éstos abanderaban. Si la ciencia se aboca principalmente a los datos proporcionados por los sentidos, Bergson sin embargo apela al conocimiento que se adquiere a partir de la

experiencia interior del individuo mismo que considera mucho más profunda que aquélla.

Prácticamente resultaría casi imposible poder hablar de la intuición metafísica de la que habla el filósofo sin siquiera hacer mención de la duración. Puede decirse también que las bases de su visión radican en la idea tan clara que tiene acerca de lo que es el tiempo y con ello la duración.

No es difícil percatarse a lo largo de toda su obra de la enorme importancia que le concede a la duración, al grado de plantearla como el saber más auténtico y legítimo al cual es posible acceder. Aunado a ello, también se percibe una gran interés por hacer énfasis en tomar y retomar los problemas que se plantea la filosofía colocándonos y adentrándonos en los terrenos de la duración.

2.1.1 Como esencia y cualidad del tiempo.

Es en su primer libro donde Bergson nos revela lo que para él constituye tanto el tiempo como la duración [...] *el elemento esencial y cualitativo- del tiempo la duración, del movimiento la movilidad*-.¹ Como se decía gran parte de su visión tiene sus cimientos en la idea que sostiene de lo que el tiempo es en realidad.

A diferencia de las distintas concepciones que se han tenido del tiempo a lo largo de la historia de la filosofía, Bergson propondrá una en particular que si bien tiene que ver con las anteriores, también tomará distancia de ellas.

Para empezar, tiempo, duración y movimiento son nociones que se relacionan en grado sumo, es más para poder hablar de una se requiere necesaria y forzosamente hablar de las otras. Con la finalidad de hacer de este escrito algo comprensible se dará algo así como una especie de definición de las tres con el

¹ BERGSON Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 86.

propósito de poder distinguirlos y diferenciarlos de alguna manera, aunque como se mencionó es tal la relación y el vínculo que existe entre ellas que de hecho esto resulta difícil.

Puede decirse que el tiempo es aquello que dura como continuidad indivisa. La duración es el elemento esencial y cualitativo del tiempo, un continuo progreso del pasado que va empujando hacia el futuro. El movimiento tiene como elemento esencial y cualitativo la movilidad, es la realidad misma y le sirve a su vez al tiempo como representación.

Como puede apreciarse las raíces del pensamiento bergsoniano se encontrarán en la idea que tiene sobre la esencia del tiempo, el movimiento, los cuales los concibe como lo más real que existe puesto que la vida en sí misma es movilidad, cambio.

Como se tratará de ir mostrando más adelante, resulta en suma complicado poder siquiera hablar de temas como éstos pues es una cuestión en la que el individuo que logre percatarse concientemente de ello será el único al que se le tornarán claras las palabras de filósofo.

Y aunque ésto en un primer momento pudiera sonar y parecer sumamente obvio es Bergson quien le daría un giro distinto al asunto. El que nos haría voltear los ojos de nuevo a la esencia del tiempo, es decir a la duración.

Es en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* donde habla de forma más abierta y sistemática de esa realidad que es el tiempo o mejor dicho la duración y la movilidad del tiempo y aunque también es verdad que ese libro le sirve como un primer acercamiento, no se puede dejar de mencionar que constituye un intento sumamente valioso por construir una nueva metafísica pero junto con ella una nueva psicología.

Si se habla de la duración interior no es de sorprender el hecho de recurrir tarde o temprano al tema de la psicología que Bergson tenía muy presente pero como ya se mencionó su intención expresa se inclinó a mostrarnos su particular visión de lo que en realidad debería constituir una verdadera psicología, la cual se adentrará a las profundidades de la conciencia humana basadas claro está en esa concepción fluyente y dinámica de la realidad como duración.

En otras páginas nos dice: *Dentro de mí se realiza un proceso de organización o de penetración mutua de los hechos de conciencia, que constituye la duración verdadera.*² Con estas palabras pone de manifiesto su postura en torno a aquello que concibe como lo más real y más certero que existe, es decir la movilidad y la sucesión constante. Sucesión que además está íntimamente relacionada con la conciencia como condición necesaria para poder experimentarla.

Siendo la duración y el movimiento esenciales caracteres del tiempo, así también la duración como ese desplegarse constante e incesante de los diferentes estados de conciencia que podamos experimentar interiormente, tendrá un carácter eminentemente íntegro.

2.1.2 De su carácter íntegro.

La duración entendida como esa realidad cambiante, fluyente, constante, etc., además de todo ello no debe dejarse de lado su carácter íntegro.

Si hay algo que Bergson se ocupó por expresar del acontecer de la duración fue el hecho de considerarla una realidad entera y completa independientemente de los múltiples y diversos estados de conciencia a los cuales estamos expuestos y que de hecho vivenciamos. Pues como se tratará de manifestar más adelante el hablar específicamente de “estados” en donde se acepta con ello una división, una fragmentación de algo que se encontraba por así decirlo entero; solamente es un

² *Ibid.* p. 81.

recurso del lenguaje puesto que la duración en sí misma como experiencia concreta constituye una experiencia simple en el sentido de ser una unidad, es decir un todo.

La duración metafísica de la que nos habla alude a lo que considera la verdadera, ya que según él se ha dado por deformarla y eliminar de ella su sucesión, su cambio que posee de suyo dicha plenitud.

Si la duración puede ser entendida como esa penetración constante de cambios cualitativos que se van permeando unos con otros de manera indefinida, se sigue por tanto la imposibilidad de división alguna.

Cuando un acto o estado de conciencia se funde a los que le precedieron lo hace de tal forma que a la vez se confunde con ellos. Dando como resultado no una parcialización de estos actos a manera de bloques, por el contrario si la duración es concebida como esa sucesión fluyente y constante es porque se da por hecho que es permanente.

Esa constancia a la que nos referimos es lo que impide por así decirlo frenarse y dar cabida a la inmovilidad lo cual si ocurriera tan solo una vez obtendríamos pues el producto de dos duraciones. Pero como eso dentro de la filosofía bergsoniana resulta imposible pues la esencia misma del tiempo como realidad que se mueve y que a la vez dura solo se puede dar en estos términos.

Así, la realidad de la duración se presenta como un hecho único en cada uno de nosotros. La fusión de los diferentes actos concientes va como sugiriendo una incesante multiplicidad que sin embargo y por otro lado no hace del sujeto una entidad sumida en el caos sino que la incansable multiplicidad que representa la duración para Bergson pondrá de manifiesto que ese sujeto está vivo.

Así mismo no habrá por qué extrañarnos que quede implícito que el tema de la duración interior esté íntimamente relacionado con el de la vida, al grado de poder

considerarse como equivalentes. Si algo tiene vida o mejor dicho si algo vive es porque dura y si dura es que se mueve, cambia, fluye, etc.

Debido al carácter íntegro y completo que posee la duración es que no aparecerá como algo diferenciado y con límites bien definidos entre cada modificación de los actos de conciencia. Muy lejos estará su concepción de todo ello. Por lo tanto, la duración interior se presenta en cada uno como un acto simple y entero, no acepta división y por consiguiente es inconmensurable e inextensa. El no aceptar de ninguna forma el que intervenga el número para fragmentar su integridad lo ubica en el terreno opuesto a toda medida, extensión, comparación, predicción, etc.

Entonces la duración interior es concebida como esta realidad en constante dinamismo y que además se caracteriza por ser algo entero que no acepta en modo alguno la división.

Por otro lado, sólo existirá una forma en la que la duración puede adquirir ese carácter divisible, Bergson nos revelará sin embargo que esta supuesta duración será a fin de cuentas algo artificial y por tanto falsa. Tal distinción y diferenciación serán abordadas en el siguiente apartado.

2.1.3 Dos concepciones de la duración.

Comenzaré con una imagen que propongo para introducirnos en el tema. Cuando se intenta definir una cuestión como lo es por ejemplo la amistad, surge de ella el planteamiento de si es posible que exista una buena y una mala amistad; o si por otro lado la amistad como tal supone entender implícitamente su valor como una ideal que siempre debe tender a algo bueno y positivo sin necesidad de hablar de algo como una amistad mala.

Creo que este es el caso del tema de la duración, en donde posiblemente para algunos el hecho de hacer referencia de una duración falsa pudiera no ser tan válido o correcto. Sin embargo, en este caso Bergson lo incluye y todo parece indicar que lo utiliza como un mero recurso con la finalidad de hacer de su tema algo mucho más claro, para facilitar en este sentido su comprensión.

A lo largo de toda su obra llegará quizá a ser insistente cuando se refiere a estas dos concepciones donde una y otra vez, de una y otra forma subraya y hace hincapié en la necesidad de esclarecer lo que implica la duración en sí misma y con ello poder distinguirla de aquella que pretende pasar como genuina, siendo que según el filósofo sólo es una deformación de la auténtica, un fantasma y en última instancia una mala copia de lo que en realidad constituye.

Las dos posibles concepciones serán: la duración pura o real y la duración falsa o impura.

Lo que distinguirá esencialmente y en un primer momento la una de la otra consiste en la posible intervención de la idea de espacio. Ese será el punto clave en todo el asunto. Mientras en la duración pura como lo dice la palabra misma no intervendrá otro elemento que no sea el cambio constante, la fusión y sucesión de los estados de conciencia careciendo con ello de todo factor espacial. Por el contrario la duración impura traerá consigo la idea del espacio como elemento característico.

Si la duración verdadera se vincula con el tiempo, el movimiento y el cambio; la duración impura se verá por decirlo así contaminada de lo espacial y por lo tanto en relación a lo que se ha venido diciendo representará ella misma una contradicción.

Si se habló de la duración pura como la organización o penetración de los estados o hechos de conciencia y así también de una multiplicidad imprimiéndole esa riqueza que va adquiriendo conforme se desarrolla y evoluciona, por ello Bergson le nombra como heterogéneo aludiendo indudablemente a que todo ese recorrido por el que se va pasando en la interioridad de la misma será siempre algo distinto, donde esa multiplicidad se abrirá a posibilidades tan ricas y tan amplias que serán insospechadas y por lo tanto desconocidas.

Mas no ocurrirá lo mismo con la otra, ésta bien podrá llamarse homogénea pues en donde se involucra el espacio como parte suya da lo mismo cualquier distinción que se realice, la noción del tiempo en este caso será siempre la misma, algo estable y rígido, por eso es homogéneo porque siempre se le concebirá como igual. Esta noción de la duración es producto del pensamiento científico para posibilitar y facilitar su labor, aún a pesar de que se sacrifique con ello la esencia del tiempo. Y eso Bergson lo sabe muy bien y nos lo hará saber.

Otro aspecto de importancia en grado sumo y que se desprende de la cuestión espacial es la siguiente. La falsa duración al dar cabida a la idea de espacio permite también con ello el acceso a otros tantos aspectos que más allá de seguir en el campo de la continua y constante duración interior concebida como progreso, la instalan en el terreno de las cosas. Cuando se inserta el espacio en el tiempo, la extensión en la duración, se comete según el filósofo un grave error pues la pureza de la originaria duración se pierde. Así, cuando el sujeto posee esa falsa concepción en torno al durar, tratará al movimiento fluyente como a una cosa acabada siendo que esencialmente es un proceso, una continuidad. Por lo que será inválido o incorrecto pensar la duración interior en términos espaciales pues se asume con ello el derecho de tratarla como a un objeto inserto en el espacio y delimitado por sus contornos. Nada más lejos de la visión bergsoniana, la cual rechaza toda pretensión de hacer del tiempo y con él de la duración y el movimiento objetos susceptibles de ser estudiados como eso, es decir como algo inerte.

Tratando de hacer un paréntesis en torno a los objetos, si bien puede decirse que las cosas forman parte de la vida en general con ello no quiere decirse que sean seres vivos. De entrada, estos no poseen autonomía, es decir no poseen movimiento interno no pueden moverse a voluntad, por lo tanto no pueden actuar ni cambiar. Consecuentemente carecen de todo aquello que caracteriza al ser humano, cuestiones como la libertad, la voluntad, la responsabilidad y fundamentalmente la conciencia. Pero entonces, ¿qué opinión le merece a nuestro filósofo el tema de la duración en torno a las cosas?. En su primer libro se muestra firme cuando dice que las cosas no duran o por lo menos no lo parece [...] *la materia inerte no parece durar o al menos no conserva huella alguna del tiempo transcurrido. Mas no ocurre lo mismo en el dominio de la vida.*³ Al respecto personalmente pienso que la materia inerte no dura, únicamente cambia y eso no en un sentido estricto, pues aunque con el tiempo la materia se degrada sin necesidad de la intervención humana los cambios que presenta a lo largo del tiempo deben su causa a que está expuesta al aire, a la contaminación y demás aspectos que alteran o modifican su composición, pues deben su causa a factores externos a ella y no propiamente internos. Cosa que sí sucede en el caso del ser humano es decir, en el hombre si interviene su voluntad, su libertad, etc. y que por otro lado se intentará mostrar como parte de este trabajo con más amplitud en el último capítulo.

Retomando la distinción que hace de la duración falsa y verdadera; quienes tratan la duración como una cosa es porque la inmovilizan precisamente como esos objetos inertes, mientras los que logran percibir en ella su dinamismo constante y su incesante fluir hace que la conciben como un progreso. Pues no será en forma alguna lo mismo hablar de hechos consumados, acabados o plenos a aquellos procesos que como tales se encuentran haciéndose o en vías de 'realización'. Por

³ BERGSON Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 111.

lo que esta distinción será capital para tratar de entender en qué consiste según Bergson la naturaleza tanto del espacio como del tiempo.

Cuando se considera a la duración como a una cosa u objeto no es de sorprender que el individuo crea a su vez que puede tratarla según las propiedades de la materia inerte. Y aquí es donde entra la cuestión de la división y la mensurabilidad. Así mientras la duración falsa cree hablar de movimiento real lo único que hace solidificarlo al momento de dividirlo y de medirlo.

De acuerdo al planteamiento que hace el filósofo con respecto a la duración, simplemente no es válido falsear una duración que en todo “momento” se encuentra haciéndose en el sentido de que dura y se mueve. Sin embargo esta errónea idea lleva al sujeto incluso a cristalizarla cuando la comienza a medir y a dividir con el fin de llegar a conocer de acuerdo a esa vía o camino aquello que se pretende conocer al estudiarlo.

Según entiendo el planteamiento bergsoniano, esto puedo traducirlo como el pretender inmovilizar algo que de entrada se mueve. Estudiar y manejar una cuestión como el tiempo, el movimiento y la duración como algo a lo que se le fijan barreras o límites, sería algo así como tratar de “detener el tiempo” para así tomar de cada fragmentación hecha lo que se desee. Tanto hablar o referirse a todo ello en términos de una línea que va del punto A al punto B ó de X a Y ó del punto 1 al 2, ó tantos símbolos se quieran sustituir para hacer mención del recorrido de un móvil, es ya hablar en términos de división y medición.

Si desde un principio se acepta la posibilidad de dividir lo indivisible y medir lo inconmensurable, se originarán una serie de pseudoproblemas. Por mencionar sólo algunos, se dirá que cuando el movimiento lo representamos como una línea que va de un punto definido a otro igualmente definido no es extraño que se tienda a repetir la operación para así obtener una segunda división de la primera,

después una tercera de la segunda y así sucesivamente. Esto se podría por ejemplo representar sustituyendo dichos puntos como A1. A2, A3, A4... por mostrar sólo una de las múltiples maneras de hacerlo. Dando como resultado que el procedimiento se prolongue según Bergson hasta el infinito, similar a lo que ocurre si intentamos pensar en el número más grande posible. Pero la división en miras a una adecuada manipulación de lo estudiado trae consigo como problemático el intentar –en vano- reconstruir o recomponer el movimiento inicial o mejor dicho primigenio en el sentido de que constituye lo verdaderamente esencial. Por lo que lo importante aquí es subrayar los conflictos posteriores que acarrea esta visión. Pretender que con esta actitud solidificadora y solidificante de la realidad se llega a hablar realmente de lo inasible e inaprensible de la misma es lo que nuestro autor no comparte.

Particularmente lo imagino como intentar poner unas pinzas que sujeten fuertemente aquello que se quiere estudiar. Cosa que por otra parte en general realizan los científicos cuando establecen fórmulas, definiciones, leyes, teorías, etc., inventando o creando toda una serie de símbolos y demás aspectos que en la visión de nuestro autor no dejará de ser algo artificial –como se adelantaba en el primer capítulo- y que además no procurará ir directamente al fondo del problema.

Sin embargo, instalándome un poco en el lado del pensamiento científico, puedo percatarme de la finalidad buscada. A fin de cuentas Bergson dirá que éstos optan por una comodidad que les asegura una estabilidad por decirlo de alguna forma en el manejo de una realidad que se está moviendo, que está durando, que “no espera”.

Si la duración no es una cosa escapa a la medición por eso nos dice: *No medimos ya entonces la duración, pero la sentimos [...]*⁴. Para el filósofo el tiempo

⁴ *Ibid*, p. 93.

simplemente es irreversible por eso nos dice: *Pero el tiempo no es una línea por la que se vuelve a pasar*⁵, y más adelante apunta lo siguiente [...] *el mismo momento no se presenta dos veces*⁶, en otras palabras, lo vivido es imposible de recuperar. Personalmente pienso que esta última cita puede en cierto sentido resumir su concepción en torno a la duración.

De la mano con todo lo anterior mientras la duración verdadera constituye un solo y mismo “instante” la duración falsa al dividirla apelará a referencias tales como el antes y el después. Generando con ello una serie de pseudoproblemas que no hacen más que confundirnos y complicar el asunto. Cuando la duración se ve fragmentada surgen preguntas tales como aquel cuestionamiento de dominio popular ¿qué fue primero el huevo o la gallina?. Esta pregunta se me ocurre en este momento para tratar de ejemplificar los distintos enfoques como se puede presentar un planteamiento y a su vez contestarlo. Y no dudo que sea aquí donde Bergson hubiera calificado la pregunta como un pseudoproblema, en donde subyace en el fondo lo esencial: el movimiento.

Otro de los aspectos que las distinguen es que la falsa duración habla en términos cuantitativos y la duración verdadera lo hace siempre de forma cualitativa.

Bergson se refiere a la duración verdadera como duración-cualidad o duración-sucesión, mientras que para la falsa duración lo hará como duración-cantidad o duración-simultaneidad. Como paréntesis se dirá que es en *Duración y simultaneidad* donde Bergson insiste en distinguir entre tiempo-cualidad y tiempo-cantidad. Obviamente la primera alude a la verdadera duración y a la duración falsa la segunda. Cabe señalar que este libro no lo escribió el autor como tal sino que fue el producto de la discusión o controversia que sostuvo con Einstein en 1922. En relación a este libro sólo por apuntar me parece que dicha controversia

⁵ *Ibid*, p. 129.

⁶ *Ibid*, p. 140.

se debe básicamente a que por decirlo de alguna forma ambos personajes no hablan el mismo idioma pues en un primer momento no comparten concepciones. Ya que la definición de tiempo que tiene uno no será la misma para el otro. Ya que como se ha visto hasta ahora, para Bergson el tiempo real es imposible de aprehender en definiciones y/o fórmulas bien delimitadas debido a su dinamismo constante pues se nos escapa de las manos.

La duración pura será movable o moviente (no en vano el título de otro de sus libros *El pensamiento y lo moviente*), cuando la impura por su parte será inerte porque su movimiento se ha congelado.

La verdadera equivale a un dinamismo, la falsa a aquello que no se mueve, es decir a lo estático. La primera hablará de lo concreto y unitario, la segunda se limitará a su representación simbólica y por tanto artificial. La primera hará alusión a lo constante y contínuo del durar, la segunda se referirá a ella por medio de cantidades, magnitudes, etc.

Y aunque quizá para algunos represente lo mismo o por lo menos no valdría la pena detenerse a subrayar la diferencia existente entre el tiempo que transcurre y el tiempo transcurrido, definitivamente para el filósofo francés el considerarlos como equivalentes sería no menos que traicionar sus propias convicciones. Ésta sería pues una gran clave para entender su pensamiento.

En suma, lo que se ha pretendido hasta este momento al hablar de la concepción bergsoniana de la duración en relación al tiempo y al movimiento –pese a las limitantes del lenguaje mismo al hablar de este tema y este autor en particular– han sido intentos de definición de diferentes conceptos que son sumamente importantes para tratar de introducirse en la propuesta bergsoniana.

Al igual que la verdadera concepción de la duración interior de Bergson caminará de la mano particularmente con su propuesta acerca de una nueva metafísica en miras a apegarse al carácter íntegro, dinámico y fluyente de la realidad no sólo interior –como se verá en el tercer capítulo- sino también con la realidad exterior por decirlo así, o sea con la vida en general. La duración impura o falsa por su parte se relacionará más con aquellas visiones como la de la ciencia moderna y positiva en donde se introduce la idea de espacio.

Para terminar considero oportuno incluir a continuación un pequeño cuadro comparativo en donde se puedan presentar en conjunto algunos aspectos en los que se distinguen las dos concepciones de la duración de las que se habló en este último punto.

CUADRO COMPARATIVO DE LAS DOS CONCEPCIONES DE LA DURACIÓN.

DURACIÓN REAL, VERDADERA, PURA	DURACIÓN IRREAL, FALSA, IMPURA
--------------------------------	--------------------------------

Libre de toda mezcla	Intervención de la idea de espacio
Proceso / progreso	Cosa / objeto
Tiempo - cualidad	Tiempo – cantidad
Tiempo que transcurre	Tiempo transcurrido
Duración - cualidad	Duración – cantidad
Duración - sucesión	Duración – simultaneidad
Momento de la realización	Hecho una vez realizado
Hecho que se consuma	Hecho una vez consumado
Acto de } pensar } decir } hacer	Cosa } pensada } dicha } hecha
Duración	Extensión
Dinámica	Estática
Heterogéneo	Homogéneo
Nueva metafísica	Ciencia moderna
Sujeto	Objeto
Mundo interior	Mundo exterior

Duración vivida	Duración pensada
-----------------	------------------

2.2 La intuición del yo como estado profundo de conciencia.

Habiendo hablado acerca de la duración es preciso hacerlo ahora de la llamada intuición filosófica o metafísica. Para ello será preciso reconocer primero que ambas instancias mantienen una relación muy estrecha en el ámbito psicológico y concienical del individuo.

Retomando de nuevo el primer libro de nuestro autor, en un primer momento se puede decir que la intuición representa un estado de conciencia. Cuando se habló de la duración pura se dijo que tiene que ver con una sucesión algo confusa, una penetración constante de diferentes y múltiples estados de conciencia.

Estos estados de conciencia llámense sensaciones, pasiones, esfuerzos, sentimientos o emociones son los que se ven implicados durante la misma. Sin embargo para Bergson no todos serán de la misma naturaleza pues se distinguirán de acuerdo al tipo de percepción.

De acuerdo a su planteamiento un estado de conciencia puede deber su causa a un factor externo que tiene que ver más con magnitudes, es decir involucrando estrictamente a los números, medidas y relaciones; en donde la causa es siempre susceptible de cálculo, en relación a una cierta cualidad del efecto. Es decir, en ella se tendrá más o menos claro su causa o cuál fue su origen.

Por otra parte existen otros tipos de estados de conciencia los cuales a diferencia de los anteriores se caracterizan básicamente porque no se representa con claridad o a ciencia cierta lo que los originó a diferencia de los otros. En este

sentido bien pueden ser llamados hechos psicológicos profundos puesto que se bastan a sí mismos al constituir una multiplicidad interna concienical.

Como podría anticiparse la idea de intuición propuesta por Bergson corresponde de entre los dos tipos mencionados, en definitiva al segundo. Es por ello que si se busca una definición tentativa de la misma bien podría hablarse de ella como un estado de conciencia, pero no un estado cualquiera sino uno que proviene de lo más profundo del hombre. Por lo cual resulta sumamente difícil poder referirnos a sus causas con toda propiedad. Por lo menos no como a una cosa la cual muy bien pueda ser sometida a una serie de estudios rigurosos en tanto a una medición, cálculo, clasificación, parámetro, estadística, etc.; o sea a una manipulación.

Será en grado sumo interesante cómo es que el autor plantea su propia visión en torno al asunto al exponer simultáneamente la dificultad que existe al pretender hacer la distinción de magnitudes entre la multiplicidad de estados de conciencia, o por lo menos de los estados profundos en sí mismos como lo es la intuición.

Aún a pesar de lo complicado que resulta este tema pues de acuerdo a Bergson no hemos podido o sabido identificar y distinguir cuando algo tiene que ver más con la cantidad o lo extenso y cuando con la cualidad y la duración se imponen ante todo. Los prejuicios y mitos que giran en torno a estas dos instancias propician la confusión y por tanto la oscuridad.

Se puede decir que de alguna manera Bergson clasifica los estados de conciencia en : estados simples, más relacionados con fenómenos físicos y esfuerzos superficiales por ejemplo cerrar el puño o apretar los labios; estados intermedios donde hay un esfuerzo intelectual o de atención pues tienen que ver más con ideas específicas y representaciones prácticas por ejemplo especular o resolver

un silogismo y por último en estados profundos del alma, mayormente vinculados con los sentimientos y emociones agudas o violentas, por ejemplo el pavor, la cólera, y algunas variedades de la pasión, del dolor, del gozo y del deseo. Nótese aquí que el autor usará como equivalentes términos conciencia y alma para referirse a aquello que de más hondo y más profundo posee el ser humano. Así, la intuición como estado profundo de conciencia hablará de una experiencia que abarcará nuestra alma en un sentido pletórico.

En términos generales puede decirse que lo apropiado sería hablar de magnitud cuando nos refiramos a cantidades y al hablar de intensidad se hará alusión a cualidades o progresos cualitativos.

En este sentido se podrá decir que a la intuición como tal se puede hacer un intento de descripción cualitativa de su intensidad, mas no una medición cuantitativa a manera de parámetro.

En otras palabras, sólo se puede hablar de grados de intensidad en los estados de conciencia siempre y cuando se haga en forma cualitativa y no estrictamente en términos de cantidad. *Es que, cuanto más se baja a las profundidades de la conciencia, menos derecho se tiene a tratar los hechos psicológicos como cosas que se yuxtaponen*⁷, y más adelante [...] *junto a grados de intensidad, distinguimos instintivamente grados de profundidad o de elevación.*⁸

Acerca de esos estados profundos de conciencia al que pertenece la intuición dice que no parece solidarizarse con su causa exterior, ni reflejar una manifestación perceptible por parte del individuo que la experimenta. Y aunque subraya que la secuencia de manifestación física es algo raro no lo descarta como posibilidad.

⁷ *Ibid*, p. 19 y 20.

⁸ *Ibid*, p. 25.

Esto último nos sirve para percatarnos de que para el autor no será lo mismo una causa, un estado de conciencia y su respectivo efecto. Punto en el que a su parecer radica la confusión al hablar de un estado de conciencia (profundo) más grande que otro en términos cuantitativos. Y en donde se hace una referencia indistinta de cualquiera de los tres. Siendo este error cometido por la psicofísica.

No sin razón el lector se estará preguntando cuales podrían ser estos estados de conciencia profundos además de la intuición misma. Bergson nos dice que éstos no aceptan medida específica y exacta son aquellos tales como: las tristezas, deseos y alegrías profundas, los sentimientos o emociones estéticas, las pasiones reflexivas.

Quedando fuera por otra parte, la posibilidad de establecer una comparación concreta entre todas ellas puesto que se bastan a sí mismas. O en otras palabras porque cada una es tan intensa como ella misma sin necesidad de establecer comparaciones cuantitativas.

De manera similar, las emociones agudas y violentas como el amor apasionado y el odio violento no pueden compararse -a menos que sea éticamente hablando- tampoco se pueden comparar dos amores, simple y sencillamente porque ambos son diferentes. Se me ocurre que aquí pasa lo mismo como cuando se pretende comparar y medir un dolor profundo entre dos personas, siendo que para cada una de ellas su dolor será el más "grande" en el sentido de que es suyo y por ende no pueden aceptar que otros hablen y juzguen acerca de su dolor, así como aceptar la imposibilidad de hablar con toda propiedad y seguridad del dolor ajeno.

2.2.1 Como simpatía espiritual

La intuición como estado profundo de conciencia no podría entenderse del todo si no se contempla de la como lo que Bergson dio por llamar simpatía espiritual. En términos generales la intuición como simpatía espiritual es un acto realizado por el individuo que tendrá relación a nivel concencial.

En su libro *Introducción a la metafísica* donde nos dice: *Llamamos intuición a la simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpressable.*⁹ Por lo que se pueden apreciar dos cuestiones. Primero, se puede acceder a esta experiencia al nivel de la vida en general, aunque aquí nos referiremos concretamente al simpatizar que realiza el sujeto de sí mismo, es decir de su propio yo. Segundo, el esfuerzo realizado tendrá que ver con una experiencia inevitablemente interior, individual y original.

Ahora bien, en el caso particular de que el hombre se instalase en esta vivencia ¿qué será aquello más íntimo con lo que se podría topar?. La respuesta no se hará esperar en un filósofo para el cual no existe en la vida cuestión más evidente que ésta: la duración.

El hombre puede percatarse de su propio durar, es decir vive mediante este esfuerzo intuitivo que además de ser espiritual, será también interior, individual y original. Espiritual, porque compete esencialmente a los ámbitos del alma o de la conciencia como algo que en sí no puede ser observado más que sus efectos externos tales como algunas manifestaciones de júbilo, serenidad, decisión, etc, al experimentarse a uno mismo en plena duración. Interior, porque si bien el mundo exterior como aquello que no soy yo participa de mi propia existencia, la máxima verdad en el sentido de ser la más profunda será la que obtengamos de nosotros mismos. Individual, porque cada hombre será el único que pueda en un momento

⁹ BERGSON, Henri. *Introducción a la metafísica*, México, Porrúa, 1999, p. 6.

dado experimentar la intuición de su propia duración independientemente de que otra persona se lo sugiera, la obligue, etc., puesto que sólo será real y significativa si el sujeto lo desea. Original, porque cada sujeto vivirá de forma muy particular y única esa disposición intuitiva, aunque básicamente represente lo mismo para todos es decir, que vivimos porque duramos o bien que duramos porque vivimos.

Aunque a decir verdad en lugar de referirnos a dicha simpatía intuitiva como un experimentar se debiera quizá hablar de ella todo el tiempo como un experimentar. Ya que pudiera confundirse con la experimentación científica que por otro lado implica la observación y verificación. Por lo que el término experimentar o bien vivenciar que como verbos los considero mucho más amplios. Además de que para los fines perseguidos por nuestro autor resulta mucho más oportuno y adecuado.

Como podrá verse la intuición de la duración no será algo de lo que seamos conscientes todo el tiempo; aunque todo el tiempo duramos. Por ello es que lo plantea como un acto de simpatía, de coincidencia, en el que debe existir un esfuerzo. Bergson nos dice que dicho esfuerzo se debe a la presencia de la materia en cada uno de nosotros.

Si esta experiencia de coincidencia con nuestra duración interior sólo puede vivenciarse individualmente, es el filósofo francés quien nos hace por decirlo así una invitación a vivirla. Si por medio de esta invitación, el sujeto logra simpatizar con su yo más profundo, la sugerencia sólo habrá sido un pretexto, pues quien realmente se hizo consciente de ello fue el propio individuo.

Este acto de simpatizar puede ser llamado a su vez de distintas maneras como un coincidir, situarse, aprehender, transportarse, etc., por mencionar sólo algunas

formas de experimentar o vivenciar la llamada intuición filosófica o metafísica de nuestra duración.

Únicamente con la finalidad de acotar se dirá, que no sólo se puede coincidir con nuestro propio ser sino que como se dijo al iniciar; este acto también podrá hacerse con el resto de la realidad, *[...] la simpatía [...] es la coincidencia y la apropiación del sujeto consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, más que con las cosas*¹⁰, nos dice al respecto una estudiosa de la obra bergsoniana. Por lo que aquí es muy importante hacer énfasis en dos puntos. Primero, la simpatía espiritual o apropiación debe experienciarse comenzando por nosotros mismo para posteriormente poder acceder al contacto con otras instancias como lo son los demás hombres ya que será muy difícil en estos términos pretender acceder al conocimiento íntimo y profundo de uno mismo vía los otros, por lo menos si se pretende hacer de esto algo auténtico y legítimo. Otra cuestión que creo oportuno mencionar, es la magnífica puntualización que hace la autora al hablar de una apropiación no tanto con las cosas como de la naturaleza, en otras palabras con aquello que se mueve y dura; a diferencia de las cosas.

En términos generales la concepción bergsoniana en torno a este asunto podría concentrarse hasta el momento, vinculando la duración con la intuición en la siguiente frase: la duración entendida como la realidad, captada a su vez por la intuición, que además se caracteriza por ser una experiencia inexplicable como se verá a continuación.

2.2.2 De su carácter inexpresable

¹⁰ HERNÁNDEZ, G. Gabriela. *La vitalidad recobrada*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2001, p. 33.

La intuición de la duración como apropiación o simpatía espiritual implica una experiencia única, sin embargo también será algo que no se pueda expresar ni explicar con palabras, por lo menos no plenamente.

Se podría imaginar toda vez que Bergson haya experimentado la intuición de su duración, el deseo e interés que tuvo por tratar de comunicar de alguna forma esa vivencia. De ahí el surgimiento de sus libros como muestra de la materialización de sus vivencias en ideas. Ideas no sueltas, sino más bien organizadas a manera de planteamiento y propuesta filosófica. Mas ¿cómo entender que por un lado diga que la intuición es algo inexplicable, incomunicable y por otro dedique parte de sus libros para hablarnos de ella?

Bergson manifiesta lo difícil que significa la búsqueda de un término que refleje sino en su totalidad, sí por lo menos en lo posible lo que estaba viviendo, es decir una aproximación primeramente con una palabra que exprese de alguna forma lo indecible a manera de concepto: *Ya hemos dicho que puede darse el nombre que plazca a la 'cosa en sí' sea la Sustancia de Spinoza, el Yo de Fichte, el Absoluto de Schelling, la Idea de Hegel, la Voluntad de Schopenhauer [...]*.¹¹ Nuestro autor por su parte opta por darle el término de intuición a aquella experiencia espiritual, pues como lo manifiesta vaciló para encontrar un término al cual referirse dentro de lo más cercano posible. Con el fin obviamente de llamarlo de alguna forma y hacer posible el hablar de ello, pero siendo consciente de que sólo es un término.

Considero que esta cuestión se asemeja al tema del no-ser planteado por Parménides pero sólo en un sentido. Según Bergson, el no-ser entendido como la nada total es algo a lo que el hombre no puede acceder realmente, es decir en términos de una experiencia concreta y no sólo por vía racional, por otro lado para nuestro autor la experiencia de nuestra duración por medio de la intuición es algo

¹¹ BERGSON, Henri. *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, Editorial Pléyade, p. 48.

real y concreto en el sentido de que bien puede ser experimentada o vivida. Sin embargo, el punto coincidente entre ambos se encuentra en última instancia en la utilidad práctica que representa el lenguaje el cual hace posible referirse a tales instancias, independientemente de las limitantes o problemas que puedan surgir. En la intuición el lenguaje resulta útil pero insuficiente y en el no-ser resulta contraproducente, ya que con el sólo hecho de hablar de él se le está concediendo existencia aunque sea involuntariamente.

Salta a la vista que para él las palabras no alcanzan o resultan insuficientes ante la intuición de la duración como algo tan íntimo y profundo, únicamente lo que se hace es acercarse más o menos a ella por medio de los términos. Es por eso que Bergson hace mención a la tendencia de algunos filósofos que le precedieron, puesto que diera la impresión que con sus respectivos planteamientos lo llegaron a decir absolutamente todo a través de las palabras, sin dejar nada fuera de sus teorías o sistemas y no solamente eso, sino también anunciar que daban a conocer al mundo un saber absoluto, universal y acabado en su totalidad. Bergson expone que si ésta no fue la intención que tuvieron esos filósofos, sí considera que debieron por lo menos haberlo mencionado alguna vez en uno de sus libros.

Todo ello muy alejado de las pretensiones bergsonianas al escribir. O por lo menos se refleja el esfuerzo por hacérselos saber a nosotros los lectores su postura al respecto: de la insuficiencia del lenguaje ante la experiencia concreta de la intuición de la duración o bien de la insuficiencia de encerrar en términos establecidos y convenidos arbitrariamente lo que sólo puede ser vivenciado o no vivenciado.

En este momento para evitar confusiones es preciso aclarar lo siguiente en torno a la comunicación de la intuición de la duración. Bergson está convencido de que la experiencia de la intuición de nuestra propia duración en sentido estricto no es comunicable si con ello se entiende el abarcar de manera plena, cabal, total o

completa todo lo que ella encierra. Ahora bien, el lector se preguntará con justa razón ¿qué sentido tiene entonces que el autor francés escriba acerca de algo que para empezar no es comunicable? y/o si la intuición no es comunicable ¿cómo es posible que el lector lo entienda? Para Bergson existe sólo una forma de acceder a la intuición: vivirla o experienciarla como una especie de chispazo, sólo así es auténtica y legítima. Con el sólo hecho de intentar comunicarla o explicarla pierde parte de su autenticidad pues recae en el plano del discurso racional diseñado para las cosas y la materia inerte pero no para aquello que está en constante movimiento y por ello se nos escapa de las manos o mejor dicho se le escapa al lenguaje cuya función consiste en aprender. Sin embargo y pese a todo lo anterior, Bergson reconoce la necesidad humana y cultural de la comunicación, por eso en este caso vale la pena subrayar que el lenguaje constituye un medio a todas luces necesario pero también limitado e insuficiente, quizá por eso resulta tan difícil de explicarlo, sin que por ello se tenga que renunciar a todo intento. Cuanto digo que la experiencia intuitiva es única, concreta, espiritual, íntima y profunda bien puede ser entendida en el campo de lo racional pero que no necesariamente implica haber sido vivida. Cuando esta experiencia pretende ser sustituida y agotada en una definición, explicación o en todos esos adjetivos no rebasa lo intelectual propio de las ideas, pero recordemos que para Bergson la intuición es algo más sentido que pensado. Y a decir verdad, me da la impresión de que tal vez en esta última parte se encuentre la clave del asunto es decir, que la intuición tenga que ver más con una emoción que con una idea y dicho sea de paso se acerque más al arte, como se verá en el siguiente apartado.

Ahora bien, se puede decir que Bergson no terminó peleado con esta problemática que a su vez puedo relacionar con lo que parece ser que le ocurrió a Sócrates - pero dentro del ámbito ético y moral-, al subestimar y/o desdeñar la importancia de lo escrito ante lo actuado. Cuando el filósofo griego privó a la humanidad de la riqueza de su pensamiento posiblemente plasmado en una obra escrita y por otro lado dejando una incertidumbre constante, al preguntarnos hasta qué punto Platón recuperó la fidelidad de sus ideas pues éstas pasaron por el filtro de los ojos de su

discípulo. Bergson por el contrario mostró la necesidad e importancia que representa escribir un libro de filosofía como un aporte no sólo dentro del quehacer filosófico sino también como un testimonio histórico-cultural.

Gracias a las primeras pinturas rupestres, escritos, códices, construcciones, y demás manifestaciones es que hoy en día tenemos conocimiento de una innumerable cantidad de datos que nos hablan no sólo del hombre y su entorno sino también de la necesidad que en sí misma representan el hecho de dejar constancia de nuestras experiencias como lo fueron por ejemplo la caza o los sacrificios en su momento. Es gracias a ello que el hombre es el único ser vivo que ha generado lo que llamamos cultura entendida básicamente como lo no natural es gracias a estos testimonios que podemos hablar de una memoria histórica la cual nos proporciona elementos que facilitan el camino al conocimiento, así el hombre ha podido reflexionarse a sí mismo, comprenderse y sorprenderse, pues la riqueza que nos ofrecen es incalculable, de ahí la importancia de conservar museos, bibliotecas, etc. Por todo eso la obra bergsoniana no fue pérdida de tiempo al contrario, gracias a ella hoy podemos hablar de estos temas y seguir sorprendiéndonos.

Por otra parte cabe señalar que Bergson manifiesta la necesidad e importancia que representa el lenguaje como producto social y cultural, razón por la cual nos habla incluso acerca de que la intuición no puede ser expresada ni explicada enteramente a través de los conceptos, los términos. Por lo que no piensa que esta cuestión invalide por tanto todo intento por hablar acerca de esta experiencia.

Probablemente las cuestiones más sencillas pero a la vez más profundas y más íntimas sean las más difíciles de explicar, por lo menos de ser comunicadas plenamente.

Por lo que nuestro autor, reconociendo la necesidad de comunicación entre los seres humanos debido a nuestra naturaleza social es que nos habla curiosamente de este rasgo que presenta la intuición como experiencia y que las palabras junto con los términos no pueden en lo absoluto agotar lo que implica esa experiencia. Son así también las palabras de Bergson, un esfuerzo por así decirlo de 'comunicar lo incomunicable'.

Pues siguiendo el propio planteamiento bergsoniano lo que se ha pretendido hacer hasta el momento es expresar lo que significa la intuición de la duración pero únicamente en forma de explicación conceptual, es decir que a pesar de la necesidad de la expresión conceptual en nuestra vida cotidiana, no deja de ser por ello plana, rígida, inerte y por lo tanto muerta. Sin embargo, el panorama al respecto no resulta del todo desconsolador pues es el mismo Bergson quien nos ofrece una alternativa que nos acerque todavía más a este intento.

Y es en su libro *Introducción a la metafísica* donde nos revela lo que de acuerdo a sus conclusiones constituye una mucho mejor vía de expresión de la intuición: la imagen.

2.2.3 De la imagen como recurso sugerente

Empecemos por citar de nuevo a Henri Bergson para que sea él mismo quien nos oriente al respecto: *Ninguna imagen podrá sustituir la intuición; pero muchas imágenes diversas, sacadas de órdenes muy diferentes, podrán, por la convergencia de su acción, empujar la conciencia hacia el punto preciso en donde hay una intuición que sentir.*¹²

Entonces el lector podrá preguntarse –y no sin razón- ¿qué sentido tiene hablar de la imagen? Y si lo tiene ¿cuál es su importancia?.

¹² BERGSON, Henri. *Introducción a la metafísica*, / La risa, México, Porrúa, 1999, p.

Teniendo en cuenta lo carente e insuficiente que resultan los conceptos en el plano puramente intelectual para tratar de expresar y/o motivar el surgimiento de una experiencia intuitiva, es que el autor propone la imagen a sabiendas de que representa una modalidad del lenguaje mismo, pero convencido de ser mucho más provechoso.

Si se entiende por imagen cierta representación de algo, ésta podrá fungir como alternativa válida para nuestra vida social, aunque por desgracia en el fondo no deje de ser carente.

Tiene sentido hablar de ella pues constituye un intento distinto del conceptual que como ya se dijo es válido aún a sabiendas de su naturaleza. Su importancia radica en que mientras los conceptos se limitan a establecer y señalar relaciones, las imágenes por su parte nos invitan o sugieren la vivencia de esa intuición de la duración, cosa que los otros no tienen. Por ello, podría decirse que se encuentra un paso más adelante de los puros conceptos.

Cuando se habla de la imagen como recurso sugerente no se habla estrictamente de una imagen en el sentido visual –aunque podrían incluirla- sino esencialmente del empleo de un lenguaje metafórico y comparativo. Y aunque aquí es preciso reconocer la necesidad de los conceptos para tal efecto también debe subrayarse el carácter peculiar y la finalidad específica que persigue la imagen como sutil invitación a experimentar nuestra duración vía la intuición.

Cabe señalar que la imagen fue un recurso que él mismo empleó en momentos que le resultaban conflictivos dentro de su exposición o bien para hacer mayor énfasis en algún aspecto. Como ejemplos podemos señalar la imagen de un río que se desborda al hacer alusión a la imposibilidad de contener la movilidad de la realidad en contraposición a la inteligencia que en este momento se me ocurre

bien podría ser sugerida a manera de un dique o una presa. También recurre a comparar lo ocurrido al escuchar una melodía junto con la intuición de nuestra duración, pues en ambos se presenta un enriquecimiento en el individuo conforme transcurre el tiempo; con la compenetración de las notas musicales y de los estados de conciencia respectivamente.

Por lo tanto el lenguaje metafórico y comparativo que nos sugiere la imagen digamos que se acerca más en su intento en relación a los conceptos. En otras palabras los recursos que el arte emplea se asemejan a la pretensión bergsoniana, mientras los que emplea la ciencia los reduce esencialmente a su solidificación pues con ellos no persiguen otra finalidad.

La intención de este segundo capítulo fue rescatar algunos aspectos importantes que caracterizan tanto a la duración como a la intuición, tratando de no perder de vista que ambos mantienen una estrecha relación puesto que para hablar de uno es preciso hacerlo del otro y viceversa. Esto con la finalidad de mostrar una parte fundamental de la propuesta bergsoniana y sin la cual quizá no podría entenderse.

Se habló de la duración como elemento esencial y cualitativo del tiempo (junto con el movimiento), haciendo énfasis en su dinamismo como lo más característico. Además de su carácter íntegro en el sentido de algo pleno, entero, completo, simple y por ello fundamentalmente intenso, indivisible e inconmensurable.

Siguiendo esta misma línea se trató de establecer una relación comparativa entre las dos posibles concepciones de la duración que el autor establece.

En relación a la intuición del yo se planteó fundamentalmente como un estado profundo de conciencia, sin pretender abordar el tema en términos psicológicos más bien tratando de seguir la línea que nos propone el autor. Así mismo se abordó su carácter inexpresable en donde se podrán sacar conceptos inertes de la realidad en movimiento (y de la duración del yo) mas nunca en sentido contrario

es decir, no se podrá acceder a esa movilidad de lo real a través de conceptos. Por último consideré importante mencionar el papel que juega la imagen como recurso sugerente de la intuición de la duración, tratando de no perder de vista en todo momento que pese a su intento que junto con los conceptos no logran plenamente abrazar la duración en plena actividad ni logran expresarla, pues esto se logrará únicamente teniendo esa experiencia intuitiva a nivel personal. Por lo que indudablemente para Bergson primero es la intuición y después son los conceptos e incluso las imágenes que se puedan hacer de ella y aunque los necesita socialmente para posibilitar la comunicación entre nosotros en verdad los rebasa.

Hasta aquí, bien podemos concentrar este capítulo con la frase siguiente: La realidad como duración, captada por la intuición.

CAP. III LA EVOLUCION EN SU CAMINO AL HOMBRE

Es la intención en este tercer capítulo abordar el tema de la evolución de la vida como uno de los problemas más importantes en la obra bergsoniana y que al parecer preocuparon y ocuparon al autor de tal manera que lo motivaron a exponer su particular visión en torno a ello.

Cabe aclarar que no por el hecho de hablar en términos evolutivos se pretende hacer una exposición estrictamente naturalista o taxonómica, –ya que ni siquiera Bergson tuvo ese propósito- eso se lo dejamos a la gente que en realidad tenga autoridad para hacerlo.

El que aquí se hable de evolución es con el objetivo de revisar cuáles y cómo han sido las líneas de investigación que encontró más destacables en el transcurso de la evolución para ir rastreando en base a éstas el por qué el hombre constituye el último desarrollo de la misma. Se hablará pues de evolución en miras el hombre.

Primero se planteará como una actividad que se ha visto dividida o escindida. Dentro del movimiento evolutivo se hablará de las tendencias evolutivas que han resaltado a lo largo del tiempo como lo es el mundo vegetal y animal, rescatando los aspectos principales que bien pueden darnos ciertas pistas de la dirección que ha tomado dicho impulso, tratando de relacionarlas con el instinto y la inteligencia. Básicamente todo ello ha contribuido o ha formado parte importante y decisiva en esa continuidad evolutiva que ha desembocado en el hombre. Haciendo énfasis por último, en algunos puntos de aquello que distingue al ser humano en comparación a los demás seres vivos de acuerdo a la postura de nuestro autor.

3.1. Del impulso original de la vida

De acuerdo a los diferentes testimonios que se tienen de las diversas especies que han existido y que han dado muestra de su paso en el transcurso por la vida mucho tiempo antes de que el ser humano hiciera su aparición, es que el hombre mismo se dio a la tarea de explicar el por qué de ese recorrido y por qué precisamente los acontecimientos en torno a este asunto se han dado de esta forma, entre otras cosas.

Diversas han sido las explicaciones que se han ofrecido, siendo propiamente las de los científicos las que se han aceptado mayormente. Bergson por su parte nos muestra su propia postura en torno a lo que se ha dado por llamar evolución de acuerdo a su visión global. En Bergson será esencial la idea de un impulso original de la vida que llamará *élan vital*, como fundamento de la realidad. Encuentra en él, la razón, el principio o la causa primigenia de la evolución vital en general. Ahora bien, esa causa no será externa, por el contrario le atribuye en todo momento un carácter interno que se manifiesta y se despliega a lo largo de su desarrollo.

La ciencia en su afán por centrarse únicamente en aquello que pueda ser percibido por los sentidos ha limitado de alguna forma la riqueza de una respuesta que pudiera ser más honda y abarcadora, pues se ocupa entre otras cosas por hablar de los fenómenos que se repiten sin cesar en el ser vivo estableciendo relaciones que si bien es cierto nuestra razón y nuestra lógica pueden constatar por medio de los testimonios fehacientes de los hechos; también lo es que no necesariamente la ciencia por sí sola deba de darnos las claves únicas de la vida.

A diferencia de las diversas teorías evolucionistas, su propuesta radica en ir más allá de explicaciones que a su parecer se instalan solamente en la superficie del problema y que no logran tocarlo realmente en su profundidad, es decir que se dirija a las raíces del asunto. La teoría de la evolución de las especies de Darwin que hasta el momento es la más aceptada y difundida, representa para el filósofo un intento válido e importante pero no por ello deja de ser insuficiente; así mismo teorías específicamente como el mecanicismo y el finalismo también serán para él un pretexto recurrente, no como para exponerlas hasta agotarlas pues sólo le servirán para contraponer con su propia visión.

El evolucionismo de Darwin en pocas palabras afirma que el origen de las diferentes especies debe su causa a la capacidad adaptativa y a la fortaleza que ha mostrado algunas de ellas las cuales se han impuesto sobre otras, también es llamada teoría de la selección natural.

En términos generales el mecanicismo plantea una explicación evolutiva coherente consigo misma como una especie de ensamblaje en términos bergsonianos, en donde todas las partes logran encajar basta con descubrir cuál es la función específica que cada parte desempeña dentro del sistema para así disponer del todo como una estructura hecha, ni más ni menos como un mecanismo el cual se define como una combinación de piezas para producir un movimiento, de ahí la palabra y que además si se conoce dicha combinación bien puede tornarse previsible. Esta idea a primera vista pudiera parecer convincente pero Bergson no hace más que nadar en la superficie.

El finalismo por su parte abriga la idea de la existencia implícita de un fin o un plan que subyace a la evolución misma y que en este caso sólo basta descifrar en qué consiste dicho proyecto para así conocer y explicar todo lo que acontece en la vida

evolutiva, adquiriendo sentido todo cuanto existe. Concediendo también en este caso que el desarrollo de la vida se pudiera predecir o anticipar.

La convicción bergsoniana al respecto es que ni uno ni otro intento por sí mismo, ni la fría combinación de ambos, ni siquiera la mezcla que con premura se haga de todas las teorías científicas, podrían darnos la causa auténtica de la evolución. Esto no quiere decir en modo alguno que no tenga valor y se les tenga que desechar, por el contrario Bergson reconoce su importancia como elementos valiosos de reflexión. Su pretensión con ello es más bien subrayar su parcialidad y reconocer a fin de cuentas su insuficiencia.

Por lo que el filósofo nos ofrece una interpretación de los hechos que pretende adentrarse en lo esencialmente importante, es decir en un original impulso que es la causa interna de la evolución:

*[...] la idea de un impulso original de la vida, que pasa de una generación de gérmenes a la siguiente generación de gérmenes por mediación de los organismos desarrollados que constituyen el trazo de unión entre los gérmenes. Ese impulso, al conservarse en las líneas de evolución entre las cuales se reparte, es la causa profunda de las variaciones [...]*¹

Ese impulso al que se refiere resulta ser una especie de corriente de vida la cual va tocando todo lo que encuentra a su paso. También se le puede imaginar como un empuje generador que se va expandiendo a medida que va creciendo; pues a diferencia de afirmar que la vida pudiera ser una constante degradación, la visión bergsoniana sostiene por el contrario el crecimiento de la evolución de la vida en el sentido de enriquecimiento. Este ímpetu vital funge como una corriente de

¹ BERGSON, Henri. *La evolución creadora*, Madrid, Espasa – Calpe, 1973, p. 87.

energía que va permeando a la materia , la cual pareciera que su naturaleza es caminar y seguir prolongándose.

En este punto no será un secreto el hecho de que para nuestro filósofo exista un aspecto esencial que caracterice este impulso al que nos referimos y que a su vez consista en la mayor realidad que la vida en general nos aporta: el movimiento o bien la movilidad misma. Movilidad entendida como continuidad, sucesión y duración.

Por lo tanto, la duración interior del yo de la que se habló en el segundo capítulo, será a la duración del impulso vital o duración pura, lo que el hombre será a la vida respectivamente.

Entonces podemos decir al igual que como la duración interior del yo es algo esencialmente íntegro es decir indivisible, la duración pura en consecuencia constituye el impulso original de la vida en su constante evolución. Así mismo bien puede afirmarse que existe una correlación o una analogía entre la duración interior del yo y la duración pura manifestada en ese empuje original de la evolución, o bien como ya se dijo entre el hombre y la vida.

Podemos decir ya que ese impulso primigenio no constituye sólo el punto de origen de toda la evolución sino que además es el movimiento mismo. Por eso se decía que las líneas de evolución poseen o conservan de alguna u otra forma ese impulso que es su origen común, independientemente de las diferencias que hayan presentado en el transcurso de su desarrollo. Desde ese enfoque se puede afirmar que todos los seres vivos nos vemos impregnados de un modo u otro de ese ímpetu vital.

Esta concepción de la evolución como impulso original el cual se va desdoblado como una unidad completa en sí misma (hasta donde la misma evolución nos ha podido mostrar) como su causa interna y profunda, aclarará el por qué piensa que las tesis tanto mecanicista como finalista no alcanzan a vislumbrar la auténtica razón de la evolución. Pues mientras el mecanicismo se dedica a establecer relaciones entre uno y otro ser vivo a manera de síntesis de acciones elementales, Bergson se enfocó en el acto unitario en su conjunto. Y mientras el finalismo se representa la evolución en una idea y además en una idea preconcebida que presupone a su vez una forzosa coherencia que debiera existir siempre; para Bergson la evolución de la vida no puede asimilarse a una cosa hecha y acabada en su totalidad sino como una realidad en movimiento, siempre en vías de realización o si se quiere que se está haciendo a medida que va avanzando. Y en relación a la deseable coherencia en el sentido lógico de la palabra es una cuestión que la experiencia real no siempre constata. En todo caso lo que la evolución en sí misma estaría constatando en todo momento de acuerdo al filósofo, es la existencia de un progreso –que no es lo mismo que coherencia- en el sentido de un avance continuo de ese impulso primero en la dirección u orientación en la que se haya dado dicho desarrollo.

Por ello es que no dudará en considerar al impulso vital como continuidad indivisa o como un acto simple, o bien para utilizar los mismos términos de Bergson la “proyección de una intuición indivisible”.

El que Bergson le atribuya al impulso vital ser la causa profunda de los cambios acaecidos a lo largo de la historia evolutiva y que de la mano lo considere como lo que él llamó un acto simple no debe en modo alguno malinterpretarse. Por el término “simple” no está entendiendo simpleza, como algo fácil, tonto o sin importancia, por el contrario cuando se refiere a ese impulso como un acto simple alude a la unidad e integridad, como algo que no acepta divisiones y que por ende no se compone de partes a manera de complejidad. En otras palabras simplicidad

sí, mas no simpleza. Representa igualmente un acto simple en el sentido de que el verdadero movimiento no puede dividirse. A menos que como en la duración intervenga el factor espacio con el cual se posibilite todo tipo de fragmentación, pero entonces ya no se trataría del movimiento auténtico o legítimo sino de su quimera.

Para esclarecer esta idea nos ofrece el ejemplo de la formación del ojo en los moluscos y en los vertebrados en donde se obtendrá que lo simple se debe al funcionamiento que en general presentan; pues a su estructura se debe que la creamos o pensemos como algo complejo y sumamente complicado.

De igual forma las diversas teorías evolucionistas que hacen de la vida todo un entramado de relaciones no centran su atención en lo que según Bergson representa lo verdaderamente importante; la sucesión indivisa que constituye el movimiento evolutivo, ese vital y original impulso.

Otro de los aspectos importantes y que no puede dejar de mencionarse cuando se habla de ese empuje o ímpetu vital es que para nuestro autor posee un carácter fundamentalmente novedoso, es decir imprevisible. Nuevamente aquí podemos vincularlo con las tesis que nos aporta el mecanicismo y finalismo. Como ya se mencionó hace un momento el mecanicismo impide que la evolución aparezca a nuestros ojos como algo nuevo por descubrir pues conociendo las piezas del rompecabezas con los que se ha de trabajar, lo único que haría falta es recomponerlas. Así mismo la capacidad de asombro queda anulada en el finalismo, al revelar anticipadamente el desenlace de la película. En cambio el filósofo francés nos comparte su visión de la evolución como algo impredecible.

El constante movimiento evolutivo de la vida nos muestra que no podemos con propiedad hablar de él como algo uniforme en un sentido plano sino todo lo

opuesto. El ímpetu de vida constituye algo tan indeterminado y original que siempre nos sorprende incluyendo a los hombres de ciencia, pues cuando pensamos descubrir las pistas que nos pudieran acercar a una explicación lógica de la vida, aparecen otros tantos testimonios que tal pareciera los desmienten o que por lo menos los tambalean un tanto. Pues no se sabe estrictamente o con exactitud hacia donde va (a pesar de todos los indicios que se pudieran tener).

Entonces el empuje que muestra el impulso original lo concibe como una renovación permanente e imprevisible. Por lo que aquí cabría la siguiente frase: lo único previsible es lo imprevisible.

3.2. Del movimiento evolutivo

*El movimiento evolutivo ... [como] una granada [...] ha estallado en fragmentos, cada uno de los cuales es también una especie de granada, de modo que todos han estallado, a su vez, en fragmentos destinados a estallar también, y así sucesivamente durante muchísimo tiempo.*² De esta forma comienza el autor hablándonos propiamente de lo que el desarrollo de la vida le representa a manera de imagen.

Decíamos en nuestro anterior capítulo que ni el concepto ni la imagen por sí mismas pueden ofrecernos lo que la intuición de la duración es. Mas la segunda tiene la ventaja ante el primero de que nos conserva en lo concreto. Aquí ocurre lo mismo con el movimiento que implica el desarrollo evolutivo, el filósofo se vale de imágenes varias para ilustrar de alguna forma la manera en cómo es que se lleva a cabo ese transcurso.

² *Ibid.* p. 96.

En ese sentido se puede pensar este movimiento como una fuerza inconmensurable que se expande a medida que avanza pero con la característica de ser una fuerza centrífuga que irradia toda esa energía de diferente forma e intensidad en cada una de sus direcciones. Como una explosión el movimiento se expande y se fragmenta en su andar. También se puede hacer mención de él como una fuerza excéntrica o divergente que parte del centro y se bifurca en todas direcciones.

De esta manera puede decirse que nos muestra el fondo de la vida como energía vital que conlleva un efecto activo y que de acuerdo a lo que nos muestra la experiencia hasta este momento tiende a crecer. El movimiento de la evolución representa un desarrollo simple y natural, semejante al proceso de organización el cual se distingue por ir del centro a la periferia. Como una fuerza intrínseca nos da la pauta en la búsqueda de respuestas, o mejor dicho de una o otra forma nos indica hacia donde debemos dirigir nuestra mirada en dicha búsqueda, es decir en lo profundo, en lo interior. Por todo ello el desarrollo del movimiento evolutivo si se quiere se puede ver como el paso de la unidad del movimiento a la diversidad de formas, ir del todo a la parte o bien en términos filosóficos de lo uno a lo múltiple.

Otro aspecto que es preciso señalar es la relación existente entre la fuerza vital y la materia inerte. Para nuestro autor este efecto fragmentario tiene lugar tanto por la fuerza en expansión misma así como también por la presencia de la materia inerte que ejerció su resistencia en primera instancia ante la actividad de la vida.

Por eso mismo la materia bruta representa el primer obstáculo o impedimento al cual tuvo que enfrentarse y que a base de un empuje constante lograra así avanzar.

Sin embargo en el transcurso de este proceso la materia no se mantuvo en las mismas condiciones que en un principio; sino que por el influjo que ejerció en su momento esta corriente de energía, la materia adquirió algo de ese impulso en movimiento. Él se referirá a esta cuestión como un acto de magnetizar la materia.

Ahora bien, si a ésto le añadimos que con el surgimiento de la especie humana la materia ha sufrido una serie de modificaciones causadas precisamente por la intervención del hombre con fines prácticos y utilitarios; se puede plantear en esos dos sentidos que la materia inerte o el mundo inorgánico constituye lo que Deleuze interpretó cuando escribió *La materia, el grado más bajo de la duración*.³

Y aún a pesar de que en el segundo capítulo de este trabajo se habló de la materia inerte como algo que no dura sino únicamente cambia, también se dijo que esa idea la plasmó en su primer libro *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* pero que posteriormente en su libro *La evolución creadora* se veía la inclinación de incluirla dentro de su visión global de la duración. Que a decir verdad esto también puede considerarse como parte de la evolución misma de su obra más allá de verse como una contradicción.

Continuando con el planteamiento evolutivo de la vida no puede olvidarse el hecho de que Bergson lo presenta en términos de una tendencia *Pues la vida es tendencia, y la esencia de una tendencia es desarrollarse en forma de haz, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se repartirá su impulso*.⁴ Entonces, además de mostrarnos el movimiento evolutivo como una granada fragmentada, auna a esa imagen la idea de una tendencia que en su recorrido van surgiendo una serie de direcciones que se van separando cada vez más una de otra. Por lo que la granada sería la tendencia y los fragmentos estarían representando las direcciones, que a su vez constituyen nuevas tendencias.

El hecho de que el movimiento evolutivo no haya tendido hacia una única dirección se lo atribuye básicamente al efecto activo de energía que a su vez es tal que estalla en diferentes rumbos, además nos explica que la vida no tiene la necesidad de elegir entre una serie de opciones para decidirse ante una sola, sino

³ DELEUZE, Gilles. *Henri Bergson: Memoria y vida*, Madrid, Alianza Editorial, 2004. p. 130.

⁴ Bergson, Henri. *La evolución creadora*. Madrid, Espasa- Calpe, 1973. p. p. 97.

que se manifiesta de diversas e incalculables especies y como muestra es que se presentan todas esas formas de vida de las que al menos hoy día tenemos conocimiento.

Aunque esto no quiere decir por otro lado, que de entre el desarrollo de las tendencias no haya existido alguna en la que se haya acentuado mayormente la fuerza del impulso –como se verá más adelante-.

Ahora bien, por lo anterior, el autor sostendrá que el impulso vital como tal subsiste lejos de debilitarse o de perderse. Habla de una conservación de las diferentes tendencias de la vida como una realidad.

Nos dirá que esa subsistencia o conservación ha dado a su vez origen a otras tantas especies divergentes que evolucionarán cada una por su lado.

En ese camino que ha seguido la evolución, Bergson reconoce que el movimiento evolutivo no se ha dado siempre en el mismo sentido, es decir hacia delante. Es más, la vida nos muestra que muchas especies presentan alguno de éstos tres casos: estancamiento, desviación o bien retroceso.

Así es como se nos ha presentado la evolución como una serie de movimientos diversos en los que las direcciones divergentes se han bifurcado y cada una se ha inclinado hacia rutas distintas, que por otra parte y en cierto sentido refleja la riqueza del impulso.

Pero dentro de éstas ha habido algunas que por decirlo así, han seguido y persistido en su transcurso por encima de aquellas que se han quedado atrás apartadas y detenidas, a las cuales llamaré callejones sin salida. Y aún a pesar o mejor dicho junto con ese desempeño de muchas de las tendencias Bergson no puede dejar de afirmar la existencia del progreso en la evolución de la vida en el

sentido de que la continuidad y el avance del impulso permanece en cualquiera de sus direcciones.

Para terminar de hablar del movimiento del impulso original en general no hay que olvidar otro aspecto que resulta muy importante. El hecho de que para Bergson las diferencias existentes entre las especies resultarán a todas luces de naturaleza y no de grado, a diferencia de otras concepciones. Dejemos que él mismo nos lo diga con mucho mayor claridad:

El error capital, el que transmitiéndose desde Aristóteles ha viciado la mayor parte de las filosofías de la naturaleza, es ver en la vida vegetativa, en la vida instintiva y en la vida racional tres grados sucesivos de una misma tendencia que se va desarrollando, cuando en realidad se trata de tres direcciones divergentes de una actividad que se ha escindido al crecer.⁵

Con ello, pone de manifiesto su desacuerdo con la idea aristotélica de una sola tendencia que en su camino va aumentando progresivamente dando como consecuencia una diferencia de grado entre las respectivas especies, concediendo así la autoridad para distinguirlas gradualmente.

Sin duda, para nuestro autor la manera en la que la evolución de la vida se ha desarrollado será muy diferente de la que Aristóteles en su momento apuntó. Bergson si bien plantea un único impulso propone que éste se vio dividido en considerables ocasiones. Puede decirse por ello que la vida ha traído una diversidad de tendencias que se han desarrollado de manera divergente, siendo la vida la tendencia o actividad original que se ha bifurcado o separado durante el mismo recorrido. De esta forma puede percibirse que la visión bergsoniana no da

⁵ *Ibid.* p. 127.

cabida a establecer entre las especies diferencias que las sitúen en determinado nivel a manera de un orden jerárquico, sino que las diferencias existentes serán por tanto sólo de naturaleza.

En todo caso, lo único que nos llegará a decir en alguna parte de su libro *La evolución creadora* es que podrán tener una importancia desigual. Y aunque ésta última parte no implica necesariamente el que les conceda – tanto a especies como a individuos- un valor distinto para decir que uno es mejor que otro, sólo por el hecho de haber evolucionado antes o después. En otras palabras, aunque todas las tendencias tendrán en la vida su razón de ser, ninguna posee mayor valor que otra por sí mismas sino que cada una de ellas sencillamente es, en el sentido de que es diferente. En todo caso, a lo que se refería el autor con aquello de la importancia desigual, tendría que ver con un aspecto al que nos referiremos con detenimiento más adelante en el último capítulo cuando se hable acerca de la acción creadora.

Por lo pronto se ha pretendido hablar del *élan vital* como la causa profunda de la evolución, así como de los aspectos más importantes dentro de lo que conlleva el movimiento evolutivo como tal.

3.2.1 De la planta y del animal

En este momento se hablará propiamente de dos de las grandes líneas divergentes en las que el movimiento evolutivo al crecer ha tendido, los aspectos en los que coinciden así como los que hacen que se distancien.

Como ya se dijo, el hecho de que la evolución en sí misma sea una cuestión que traiga consigo novedades y que por ello sea algo que no pueda preverse enteramente; no quiere decir por otro lado, que no se haya observado en términos

generales y de acuerdo a los testimonios que se tienen que no exista de manera implícita progreso dentro del mismo movimiento evolutivo.

Dice Bergson que ese progreso entendido como un movimiento continuo e incesante que pese a los obstáculos que le constituye la materia el movimiento ha persistido. Esta persistencia no se ha dado en todas las tendencias o especies que han existido pues muchas, puede decirse que se quedaron en el camino en el sentido de que no crecieron o que no se desarrollaron lo suficiente, es decir que no llegaron a evolucionar de la forma en que lo hicieron otras.

Dentro del mundo orgánico bien podemos encontrar tres grandes reinos: los microorganismos, los vegetales y los animales. Si Bergson no consideró oportuno dedicarle grandes líneas al primero de estos reinos fue porque a su parecer en términos evolutivos los dos siguientes presentan mayor complejidad. Independientemente de todo lo que pudo haber dicho de los microorganismos a nivel biológico, lo que particularmente fue de su interés y que en esta parte cabe mencionar es que aparecen no sólo como los seres vivos más pequeños sino los menos especializados y por ello los menos complejos.

Serán entonces el reino vegetal y animal a los que dirija su mirada al considerarlas como las dos grandes líneas divergentes a las que nos ha conducido el movimiento evolutivo.

Es preciso mencionar que independientemente de los esfuerzos que se han hecho por clasificar y caracterizar a cada una de las especies, también se debe reconocer la indudable dificultad que existe al querer precisar con exactitud hasta dónde termina una especie y en dónde es que comienza otra. Por eso es que no dudará en afirmar que entre la planta y el animal no existe un aspecto que posibilite distinguirlos de manera definitiva.

Y aunque en primera instancia ésto pudiera parecer absurdo, Bergson reconoce que esta dificultad se presenta al momento de querer definir qué cosa es una planta y un animal o en qué momento puede decirse que algo deja de ser una planta y se convierte en un animal o viceversa.

Si recordamos que el movimiento evolutivo se debe al impulso vital; no habrá de sorprendernos entonces el hecho de que afirme lo siguiente: *No hay ninguna manifestación de la vida que no contenga en estado rudimentario, o latente, o virtual, los caracteres esenciales de la mayor parte de las demás manifestaciones*.⁶ Ésto a nivel puramente biológico lo podrían explicar de alguna manera, mas para el filósofo no tendrá una causa más honda que el mismo *élan vital* el cual hace que todas las formas de vida posean algo de él y no sólo eso, sino que además todas estas formas tengan algo de las demás.

Entonces, antes de hablar de las diferencias existentes entre ambas tendencias es necesario percatarse de que de una manera u otra todos tenemos algo de todos, que como bien nos dice no sólo puede presentarse en forma manifiesta en menor o mayor grado sino que también incluye el estado latente, incluso el virtual.

Entonces, cuál sería el criterio para poder distinguir en términos generales entre una y otra especie. Al respecto nos dice *[...] el grupo ya no se definirá por la posesión de determinados caracteres, sino por su tendencia a acentuarlos*.⁷ Es decir, que para ubicar y clasificar una especie se haga conforme a aquello que presente mayormente como orientación.

Ahora bien, si partimos de las diferencias existentes entre la célula vegetal y la animal -independientemente de todas las que pudieran mencionarse ahora-, el filósofo nos hace que dirijamos nuestra vista a su estructura. Sin detenernos

⁶ *Ibid*, p. 103.

⁷ *Ibid*, p. 103.

demasiado en sus elementos, se aprecia que la célula vegetal está rodeada por una membrana de celulosa la cual hace que ésta se mantenga rígida. En cambio la célula animal se muestra - incluso en los seres menos desarrollados- como una masa de protoplasma que por mucho llega a abrazarla una delgada capa albuminoidea la cual le permite el movimiento y desplazamiento, es decir la flexibilidad para modificarse. Con esta breve descripción, el filósofo nos invita a percatarnos de aquello que para él será el punto clave de la diferenciación entre ambas tendencias divergentes.

Si tenemos en cuenta que son las plantas los primeros organismos que reciben los beneficios del ambiente en general, tanto del sol, agua, aire y tierra para ser aprovechado a su vez por los animales al alimentarse de éstas; también nos dice mucho acerca de su respectivo desarrollo.

Entonces, la alimentación de ambas diferirá de acuerdo a la forma en cómo es que se ha dado su evolución. Mientras la planta que ha permanecido fija en la tierra y que para alimentarse únicamente recurre a aprovechar y absorber los recursos que le ofrece lo que la rodea de manera directa; el animal en cambio para conseguir la misma deberá buscar alimentarse de aquellos que primera y directamente ya lo hicieron, es decir tanto de plantas así como de animales que también se alimentaron ya antes de otras plantas. Con independencia de toda esta cadena que se pueda formar, lo verdaderamente importante aquí para nuestro autor es subrayar no tanto qué comen sino más bien cómo es que lo hacen y sobre todo por qué. Sin ser su intención obtener una definición estática, o sea algo único, definitivo e inmodificable pero tampoco por ello dejarlo como algo vago y disperso; sí habla de una investigación y reflexión constantes las cuales puedan ir incrementando paulatinamente su precisión.

En este caso, ateniéndonos en primera instancia a la observación en su manera de alimentarse, le proporcionan un indicio en cuanto al movimiento se refiere.

Si bien es cierto que en la naturaleza esa manera de proceder no siempre se cumple en todas las especies, pues citará algunos casos que nos muestran algo distinto; también es cierto que como se dijo hace un momento, la tendencia o sea la fuerza con la que se dirigen hacia un punto nos habla básicamente de la inmovilidad de la planta y de la necesidad motriz del animal.

Sin dejar de considerar aquellas formas de vida en donde la orientación general no parece presentarse, es decir las excepciones existentes dentro de los dos reinos, pues ya se mencionaba antes que se presenta un comportamiento distinto en algunas especies. Dentro de los vegetales encontramos seres como los hongos que junto con las plantas insectívoras sin olvidar por supuesto a las plantas carnívoras forman parte de esas excepciones al alimentarse de manera similar a la de los animales, es decir buscando su propia comida en lugar de sólo asimilarla directamente. Así mismo, dentro de los animales se hallan especies que optaron por el contrario por el modo de proceder semejante al de la planta, tal es el caso del parasitismo. Así, mientras existen plantas que tal pareciera se inclinan hacia el modo de vida del animal, por otra parte hay animales como los parásitos que da la impresión de haberse rehusado a continuar su ruta evolutiva al comportarse como la planta en el sentido de que no buscan por sí mismos el alimento sino más bien se mantienen esperándolo a expensas de otro del cual dependen.

Estos son entonces algunos de los casos que constituyen esas detenciones, desviaciones o retrocesos a los que se hacía mención anteriormente y los cuales también llega a presentar la evolución, sin anular por ello el que exista a la vez un progreso. Sin embargo, en realidad resulta muy evidente hacia donde se inclinan mayormente ambas tendencias, destacando el carácter móvil del animal.

Con respecto a este último punto será de vital importancia el vínculo que establece el filósofo entre la movilidad y la conciencia pues llegará a sostener que entre los dos existe una relación evidente.

En este sentido, puede decirse que Bergson no coincide o no comulga con la opinión general de la ciencia que afirma la necesaria presencia de un sistema nervioso para hablar de conciencia en un ser vivo.

En cambio Bergson plantea que mientras exista evidencia de movimiento en un ser vivo por lo tanto existe en él evidencia de conciencia, independientemente de la presencia o ausencia de sistema nervioso. Explica además que mientras más diferenciado sea el organismo mayor será el desarrollo no sólo de su sistema nervioso sino también de todos sus demás aparatos y funciones respectivas. Por tal motivo es que a medida que se retrocede en la vía evolutiva se encontrarán organismos menos diferenciados al igual que sus centros nerviosos hasta llegar el momento en que éstos quedan como difuminados.

Para defender la idea de vincular la conciencia con el movimiento y que considero como uno de sus argumentos más fuertes al respecto, nos lanza lo siguiente *Sería tan absurdo negarle la conciencia a un animal por el hecho de no tener cerebro como declararle incapaz de alimentarse porque carece de estómago.*⁸ Indudablemente para nuestro autor el que organismos menos desarrollados no cuenten con cerebro no se sigue necesariamente que no sean conscientes.

Si nos apegamos a lo dicho en la cita anterior quizá lo más adecuado de acuerdo al autor sería cuestionarnos que es lo que aquí se está entendiendo por alimentación y por consiguiente por conciencia; así como de hasta qué punto los modelos con los que el hombre estudia lo que le rodea influyen y muchas veces determinan la manera en cómo percibe la realidad no humana.

Con esto quiero decir que lo que para nosotros significan cuestiones tales como la alimentación y la conciencia en nosotros los seres humanos no tiene por qué ser necesariamente igual o lo mismo para los demás seres vivos. Si nosotros poseemos un estómago, un cerebro y demás órganos, nos explica que se debe a la división y especialización del trabajo en donde cada elemento tiene su función

⁸ *Ibid*, p. 106.

específica. En cambio los organismos más simples o menos complejos no los requieren debido a que su actividad por consiguiente es menos compleja y más simple.

Pero además en todo esto, se reafirma nuevamente lo que nos había dicho sobre las diferencias no tanto de grado sino de naturaleza entre las formas de vida. Mientras los microorganismos, las plantas y los animales se comportan diferente, no por eso puede afirmarse que unos no se alimenten y otros sí; lo que sucede es que todos lo hacen a su manera.

Nos dirá que lo mismo ocurre con la conciencia, por lo que tampoco será igual la conciencia humana que la de otros organismos. De acuerdo a esto nos dice que el vegetal apuntará hacia la insensibilidad y la conciencia dormida; en tanto que el animal lo hará por la conciencia despierta y la sensibilidad.

En este caso la conciencia dormida constituye el estado rudimentario, latente o virtual a los que también se hacía referencia.

Con lo anterior se puede entonces apreciar que en el camino evolutivo en donde se han dado abundantes manifestaciones de vida, la planta y el animal son dos de ellas que se bifurcaron de un origen común, por eso es que no debiera extrañarnos el que encontremos en unas especies, aspectos que se desarrollaron con mucho mayor énfasis en otros y viceversa; ese origen común sería la explicación de fondo para nuestro autor.

Con todo ello, no será difícil percatarse del trasfondo que encontramos para distinguir entre planta y animal pues eso radicará en el grado de movilidad que pueda existir entre cada especie. A medida que se incrementa la capacidad de movimiento en una forma de vida, se amplían sus posibilidades de acción.

Y puesto que nuestro objetivo es ir llevando todo esto hacia la ruta que nos conduzca al hombre, en este momento nos referiremos con mayor detenimiento sobre el animal. Con respecto a ello nos dice [...] *la animalidad es la facultad de utilizar un mecanismo disparador que convierta en acciones ‘explosivas’ la mayor cantidad posible de energía potencial acumulada.*⁹

Con esta cita el autor pretende concentrar lo que a su consideración refleja lo que el animal en esencia es. En donde a sus ojos el desarrollo y funcionamiento general de la vida animal parece indicarnos que se dirige hacia el movimiento.

Basándonos en los datos aportados por la ciencia, Bergson revisa en qué consiste en términos generales la alimentación en los animales llamados superiores, pero enfocándonos principalmente en el para qué.

Aunque reconoce que la función del alimento es sumamente complicado, rescata los puntos más sobresaliente como son el de reparar o restaurar tejidos, limpiar el cuerpo y aportar el calor suficiente el cual mantenga al cuerpo en una especie de regulador natural ante las diferentes condiciones exteriores a los que pueda someterse como los cambios de temperatura.

Las sustancias alimenticias que reciben los animales en última instancia tienen dos finalidades: mantener al cuerpo hasta donde sea posible en equilibrio y aportarle a éste energía. En el primer caso, es decir en el mantenimiento no se observa una elección determinada pues el destino de dichas sustancias de alguna manera será marcado por la necesidad imperante que tenga el cuerpo en determinado momento, además de que todo el cuerpo en su conjunto requiere de dicha función. En el segundo caso, el aporte de energía se transformará ya sea en calor o bien en movimiento.

⁹ *Ibid*, p. 115.

Sin restarle valor al maravilloso espectáculo que nos regala el cuerpo humano en sí mismo, dirijamos nuestra mirada al punto que al parecer está destinado el no simple proceso de alimentación. Bergson coincide con aquellos científicos que afirman que la energía potencial acumulada se transformará en movimiento de locomoción.

Obviamente a medida que algunos organismos van creciendo, su movimiento va siendo si bien no mucho más complejo, pero por lo menos sí un poco más especializado, es que van necesitando de más energía. Convirtiéndose esto en una especie de círculo en donde el binomio energía-movimiento posibilita su crecimiento y desarrollo.

Con ese desarrollo producto de una movilidad constante se han observado también entre otras cosas una sumamente importante: el desarrollo de un sistema nervioso. Esto sólo ocurre en los organismos llamados superiores los cuales han llegado a desarrollar una serie de aparatos que los hacen más especializados pues el trabajo interior de su cuerpo se divide en aparato de respiración, de circulación, de digestión, de secreción, etc..

Por tanto, un organismo sencillo no necesitará de todo aquello pues al igual que él, sus funciones también son sencillas; en cambio otro organismo ha requerido de aparatos tan complejos como los que se mencionaron, hasta el punto de llegar a desarrollar un sistema nervioso para el cual trabajarán todos los demás sistemas.

En consecuencia, en algunos animales el surgimiento de aparatos y sistemas cada vez más especializados no ha sido gracias al azar, aunque tampoco puede afirmarse que tenga que ver con una predicción. Este surgimiento y desarrollo se ha dado conjuntamente con su misma evolución y se debe en el fondo a que estos últimos organismos se han mantenido en movimiento.

Otro aspecto que se relaciona con la cuestión del movimiento en el desarrollo de las diversas especies animales radica también en sus propias características anatómicas.

Como bien la ciencia ha podido explicar, las especies en su paso por la vida se han visto en la necesidad de desarrollar por motivos de sobrevivencia una serie de mecanismos de defensa los cuales les permiten en un momento dado salir airosos de las constantes amenazas del medio empezando por el clima y pasando por sus diferentes depredadores. Es por eso que se pueden observar múltiples ejemplos de ello, como podría ser el camuflaje.

Otra forma de defensa no menos sorprendente está en la constitución misma de los organismos exteriormente hablando. Al encontrar en la naturaleza la existencia por ejemplo de una piel dura, una coraza, una concha o un caparazón refleja la manera en la que algunas especies han dado por decirlo así, solución a sus problemas.

Sin embargo, esos ejemplos de estructuras rígidas lejos de ser una muestra de adaptabilidad, representan a los ojos de Bergson una detención en el progreso evolutivo. Pues mientras otras especies se hicieron cada vez más peligrosas debido a la búsqueda constante de sus presas sin que por ello dejaran de verse amenazadas también; otras a lo más que llegaron fue a huir o escabullirse a toda costa de esos peligros lo que las llevó únicamente a adaptarse y a desarrollar con el paso del tiempo medios de protección. Independientemente de lo asombroso que pudieran resultar todos esos medios adaptativos no dejan de ser para Bergson más que eso, es decir un recurso que les permite ocultarse pero sólo momentáneamente, una suerte de resistencia pero nada más.

Su contraparte, otras especies animales que aún a pesar de los peligros constantes han ido como afrontando y superando los obstáculos que se les han presentando. En otras palabras han sido más activos que pasivos. Y aunque debe reconocerse la presencia de cierta astucia o audacia en el hecho de escapar de

alguna amenaza, de acuerdo a nuestro autor no puede equipararse con el valor que la acción en sí misma tiene.

Así, el progreso evolutivo ha continuado aún con los casos de detención, desviación o retroceso ya que la marcha del impulso vital como movilidad persiste si no en todas las especies, sí en algunas. En la vida animal, de acuerdo al autor existen cuatro líneas de evolución: equinodermos, moluscos, artrópodos y vertebrados. Los dos primeros se resagaron en el curso evolutivo, en cambio la evolución se ha dado particularmente en dos direcciones: la de los vertebrados con el ser humano a la cabeza y la de los articulados con los insectos en la cúspide, específicamente con los himenópteros. En donde de igual manera la evolución nos muestra otros caminos divergentes que ha tomado, por un lado la inteligencia y por otro el instinto, respectivamente.

3.2.2 Del instinto y de la inteligencia

Bergson plantea que el crecimiento mismo del impulso hizo que se produjera en el reino animal la división, en instinto e inteligencia, las cuales se fueron desarrollando divergentemente y acentuándose algún rasgo característico en particular. Sin que esto implique una desaparición total de los demás rasgos que en su momento coexistieron en una como mezcla que conforme fue creciendo se fue así mismo diferenciando y especializando.

En este caso tanto instinto como inteligencia se derivan de un origen común como lo es el impulso vital mismo, viéndose escindido pero a la vez cada uno por su lado poseerá algo de la otra. Por eso nos dice: *No hay inteligencia en la que no se*

*descubran trazas de instinto, ni instinto que no se halle rodeado de una franja de inteligencia [...]. Además, ni la inteligencia ni el instinto se prestan a definiciones rígidas; son tendencias, y no cosas hechas.*¹⁰ En esta cita el filósofo nos presenta dos aspectos sumamente importantes que de alguna manera y siguiendo su planteamiento se veían venir.

Primero, instinto e inteligencia son concebidas por nuestro autor como tendencias, es decir como algo que no es fijo sino que se está moviendo. Como tendencias que son, no se les puede definir pues eso sólo ocurre con los objetos o las cosas que ya están hechas y que son. Estas dos tendencias al igual que el impulso vital, que la duración real y todo aquello que esté siendo y haciéndose escapará de toda definición que pretenda abarcarlos plena y definitivamente. Eso tampoco quiere decir que quede prohibido hablar de estos temas ya que nuestra vida social nos lo demanda. Es por ello que Bergson en un intento de definición nos los presenta como tendencias.

Segundo, no por el hecho de haber tomado un rumbo diferente, cada una por su parte quiere decir que se hayan desligado totalmente y no exista entre ellas ningún punto de conexión. Por el contrario, nos dice que siempre habrá algo de instinto en la inteligencia y viceversa pues basta con recordar que ambas a pesar de haberse dividido, formaron parte del mismo impulso de vida es decir, las dos emanan de una fuente común. Por ello afirmará que ninguna se presentará en estado puro.

Ahora bien esto último no deberá confundirse. Pues el que tengan el mismo origen no implica que ambas sean lo mismo, ya que cada una se orientó hacia una línea de evolución distinta. De la mano y como consecuencia tampoco será posible establecer entre ellas relaciones comparativas dirigidas a estratificar cuál de ellas

¹⁰ *Ibid*, p. 128 y 129.

queda en primero o segundo lugar, el filósofo se limitará a decir simplemente que son diferentes.

Siguiendo este mismo planteamiento no deberá entonces ser motivo de asombro el hecho de que para el filósofo existan actos que nos permitan hablar de inteligencia animal. Más allá de las explicaciones que se dan al comportamiento de estos animales como pudiera ser la imitación o la asociación de ideas, Bergson está convencido de que puede hablarse de cierta inteligencia animal.

Pero antes de proseguir tenemos que detenernos un poco para puntualizar qué es lo que el autor está entendiendo por inteligencia. Al menos en un primer momento la inteligencia para él consistirá en la facultad para fabricar instrumentos que sirvan a su vez para hacer otros. Esta facultad sólo será completa cuando en el animal se observe una verdadera concretización de dicho instrumento.

La inteligencia será una tendencia más o menos desarrollada por el mundo animal conforme aumenta su acercamiento con la especie humana, también aumentan los vestigios de su presencia; mencionando como ejemplos al mono, al elefante y al zorro. Siendo el primero en donde quizá se aprecie mejor la tendencia a dicha facultad, en el segundo caso aunque sólo se perciba algunas veces el empleo de instrumentos ya fabricados no deja de ser una señal de cierto grado de inteligencia, aún en el último de ellos que si bien no llega a emplear los instrumentos, sí llega a reconocerlos como sucede en el caso de una trampa.

Por su parte el instinto será algo así como un llamado al que de manera natural se produzca una respuesta casi invariable. Y aunque como ya se dijo ambas tendencias no se separarán del todo, es preciso decir que en los animales se concentró el desarrollo del instinto particularmente en los insectos y en la especie humana lo ha sido la inteligencia.

Tratando de aclarar en qué consiste la distinción entre ambas dejemos que hable el autor [...] *el instinto acabado es una facultad de utilizar e, incluso, de construir instrumentos organizados; la inteligencia acabada es la facultad de fabricar y de emplear instrumentos inorganizados*¹¹. En esta parte se puede ver como se decía antes que un acto inteligente conlleva no sólo a utilizar un instrumento sino además implica una labor de fabricación; el acto instintivo en su lugar se inclina mayormente a esa utilización, aunque tampoco se descarta la posibilidad de la construcción.

Sin embargo existe otro punto que ofrece muchas más luces en la diferenciación de estas dos tendencias. Ese punto se encuentra en el tipo de instrumento ya sea que se construya o bien que únicamente se utilice. Independientemente de esto último salta a la vista que no son los mismos instrumentos para ambas.

El instinto se moverá en el campo de los instrumentos organizados, en cambio los instrumentos inorganizados les competarán a la inteligencia. Más adelante el autor nos hablará que un instrumento organizado estará hecho por elementos de la naturaleza, que bien pueden repararse por sí solos y satisface necesidades inmediatas. El inorganizado se fabrica de materia inorganizada, es decir de aquella que ya ha pasado por el filtro de la inteligencia multiplicando sus posible usos. El primero será natural y el segundo artificial.

Así, el filósofo nos recuerda que sin concederles un rango específico ambas reflejan una forma de dar solución a los problemas que les presenta la vida, cosa que han llegado a lograr las dos aunque cada una a su manera.

Por otro lado, cuando se habla de instinto e inteligencia, Bergson se percató de la necesidad de detenerse para abordar un poco el tema de la conciencia. Aunque reconoce que el hablar de conciencia en el instinto implica no una respuesta tajante sino que depende del caso y el momento del que se esté hablando. Con

¹¹ *Ibid*, p. 132.

independencia de la complejidad existente al respecto y sin dejar de mencionarla, bastará con que aquí se subraye lo siguiente: el instinto se inclinará básicamente a la inconciencia y la inteligencia lo hará hacia la conciencia.

Ahora bien, algo que a Bergson le queda claro es que independientemente de todo lo complejo que puede tornarse el tema, tanto instinto como inteligencia implican conocimientos. Y esos conocimientos serán muy distintos entre sí. A continuación se enunciarán a manera de puntos aquellos aspectos que de acuerdo a su visión los distinguen.

El instinto es un conocimiento representado que se interioriza en un comportamiento tal que actúa como si supiese qué hacer en cada caso, por eso es un conocimiento vivido. La inteligencia es un conocimiento pensado que se exterioriza. A nivel epistemológico mientras el conocimiento instintivo se orienta a las cosas concretas -incluso definirá al instinto como el conocimiento innato de una cosa- el conocimiento intelectual lo hace hacia las relaciones. En esa misma línea lo instintivo tiende al conocimiento de la materia, o sea a lo material y lo intelectual tiende a la forma, o sea a lo formal. En ese sentido el primero puede ser considerado como un conocimiento completo o acabado, al que no se le puede agregar algo, el segundo se puede considerar como un conocimiento vacío porque puede pensar la forma sin necesidad de la materia, estando siempre en posibilidad de ser llenado o bien enriquecido, además de ser capaz de especular. El instinto procede de un modo orgánico y tal pareciera que es algo más sentido; la inteligencia es algo más pensado

La inteligencia ha tenido como función natural la de unificar la diversidad, su atención se centra en el sólido inorganizado es decir en la materia inerte, éstos son los terrenos en donde se sabe mover muy bien. La experiencia nos muestra su tendencia fabricadora lo que la lleva a descomponer y a recomponer todo lo que se le presente para lo cual crea una serie de signos. A nivel social, la imperante necesidad de comunicación entre los otros y la división del trabajo

esencialmente propiciaron el surgimiento del lenguaje, el cual nos abre una infinidad de posibilidades de interacción con uno mismo, y con el mundo. El desarrollo intelectual tiende hacia la acción, a la modificación y al dominio de la materia por tal motivo se orientará así mismo a su división y descomposición.

El instinto por su parte hace que el animal actúe conforme a una especie de llamado sin explicación o razonamiento de tipo intelectual. Entre los animales donde se acentúa el instinto existe comunicación y un determinado tipo de lenguaje, la división del trabajo es algo así como predestinado pues es natural de acuerdo a la estructura que posea cada uno de ellos. Y en oposición a la inteligencia, el instinto se inclinará no hacia la materia inerte sino hacia la vida.

En esta parte se habló de instinto y de inteligencia por ser las dos tendencias divergentes en las que se ha bifurcado y a las que nos ha conducido el impulso vital originario y a las dos las podemos encontrar a lo largo de la evolución. En los primeros organismos únicamente de manera latente, virtual rudimentaria, sin embargo no será sino hasta la especie animal donde se acentúe el instinto y en la especie humana lo será la inteligencia.

3.3 El hombre como punto culminante de la evolución.

Después de haber seguido el planteamiento bergsoniano de la evolución de la vida en sus principales direcciones divergentes, finalmente llegamos al punto pretendido en un principio.

El desarrollo evolutivo nos ha mostrado un despliegue por demás asombroso de las más diversas formas de vida, desde la más sencilla e indiferenciada hasta las más diferenciadas, especializadas y complejas.

El crecimiento del impulso original ha desembocado hasta el momento en la especie humana. Tomando en cuenta como se dijo antes que todos los organismos existentes poseen de alguna u otra manera características de los demás debido a que todos formamos parte de ese mismo impulso, por lo tanto el ser humano se encontrará en una situación sumamente privilegiada. El hombre al constituir la última línea evolutiva de su especie se ve por tanto enriquecida de las anteriores. Si los primeros organismos se quedaron como en una especie de letargo en donde no lograron evolucionar más y otros tantos simplemente se mantuvieron estancados, se desviaron o retrocedieron en el transcurso; hubo otros en cambio que lograron hacerse paso ante los obstáculos que se les fueron presentando a lo largo de todo su recorrido.

Sin embargo cabe reiterar que como se dijo en su momento, todos esos llamados callejones sin salida pueden ser considerados como parte de la riqueza del impulso mismo, siempre y cuando no se pierda de vista el hecho de que el curso evolutivo ha permanecido o ha continuado y no ha cesado o se ha detenido con el adormecimiento de otras. Además es importante subrayar que Bergson no cuestiona la validez del uso de términos como estancamiento o retroceso, sin que esto necesariamente implique la existencia de un fin ideal o un modelo perfecto que indique a qué fin se dirigen las especies, de ser así nos encontraríamos en el finalismo, teoría que junto con el mecanicismo también fue criticada por nuestro autor. Me parece que en todo caso Bergson habla de estancamiento y retroceso en razón de lo que la experiencia misma nos ha mostrado hasta el momento y no por conocer de ante mano “el desenlace de la película”. En otras palabras Bergson no defiende que haya un fin o plan previsto pues es también la experiencia la encargada de rebasar nuestra lógica y nuestras predicciones sobre el rumbo que tomen las especies.

En el animal se acentuó el instinto, con mucho mayor énfasis y desarrollo en los insectos y especialmente en los himenópteros o aquellos insectos con cuatro alas como las abejas y las hormigas.

Dentro de la especie animal, será en los vertebrados donde se acentúe la inteligencia pero de manera mucho más evidente en la especie humana. Esto les dará un carácter particular en su modo de vida que no se limitará a la mera sobrevivencia sino que la rebasará ampliamente en muchos aspectos de los cuales se tratarán de abordar en el siguiente capítulo.

Pues bien, el hombre al utilizar más la inteligencia, así mismo la ha desarrollado más adquiriendo un alcance enorme. Pero tampoco hay que olvidar que posee parte del instinto del cual se fue alejando conforme el impulso fue creciendo para ser desarrollado aún más por los artrópodos-himenópteros.

Una vez que se habló de estas dos tendencias, es posible hacerlo de la intuición en términos evolutivos propiamente: [...] *la intuición es decir, el instinto que se ha vuelto desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ensancharlo indefinidamente.*¹² Es decir, la intuición se nos revela como el trasfondo de la vida el cual puede decirse que al verse bifurcado por la misma fuerza del impulso es la razón por la cual en el hombre se observa a su vez esa otra facultad humana que es la intuición.

Más adelante nos dirá: *Sin la inteligencia la intuición habría permanecido en forma de instinto* [...] ¹³, lo que nos habla de la intuición como producto de la intervención de las dos tendencias: instinto e inteligencia.

Por lo tanto la intuición se presentará como uno de los caracteres esenciales y por el cual el ser humano tomará mucho más distancia de las demás especies que fue dejando atrás. Así mismo, según Bergson será únicamente gracias a ella por la que el hombre puede llegar a acceder al verdadero y profundo conocimiento de la realidad no sólo de él mismo sino también de la vida. Sin embargo , es preciso

¹² *Ibid*, p. 162.

¹³ *Ibid*, p. 13 y 163.

subrayar que pese a la importancia que el papel del ser humano a nivel evolutivo debido precisamente a su poder creador y todo lo que ello implica, en sentido estricto para Bergson no es adecuado establecer comparaciones jerárquicas entre las especies a manera de superioridad, pues recordemos su postura al respecto: las diferencias serán de naturaleza mas no de grado.

Otro aspecto sumamente importante que nos separa del resto de las demás especies radica en la forma de percepción conjuntamente con la del recuerdo. Nos pone el ejemplo de animales como el perro en donde sus percepciones son más bien representadas y el recuerdo sólo se revive con la presencia de otra percepción similar. En el hombre en cambio, sus recuerdos no se limitan a esa espera motivante que los provoque, sino que posee la facultad de revivirlos cuantas veces desee sin la necesidad imperante de algo que los active, aunque tampoco queda descartado el que un recuerdo surja a propósito de una percepción parecida. Esta característica nos habla así mismo de la voluntad humana que se hace presente en la evocación de sus recuerdos. Y esto no sólo queda aquí, ya que además le permite pensarse en su pasado, en su momento actual , así como proyectarse en su futuro. Así mismo el hombre a diferencia del animal, es el único capaz de ir en contra del hábito y automatismo, imponiéndose a sí mismo nuevos hábitos producto de su voluntad.

La constitución cerebral entre el hombre y el animal también diferirá no sólo en su volumen sino también en complejidad. La especialización adquirida de todos sus centros nerviosos a raíz de su utilización le ha dado una dimensión enorme.

Finalmente, en este camino evolutivo en donde el *élan vital* es la vida misma que corre y que fluye en diferentes direcciones, al hombre a su vez constituye una de ellas, la que ha alcanzado mayores alturas, representa también una corriente vital en sí misma pero cargada de materia.

En más de una ocasión, Bergson se referirá al hombre como la razón de ser de toda la organización vital del planeta. Sin embargo, es necesario aclarar que lo entiende sólo desde el punto de vista de haber superado los obstáculos que las demás formas de vida no pudieron. Puesto que reconoce la indeterminación existente dentro de la evolución y por tanto la imposibilidad de hablar en términos de un plan previsto y orientado hacia el hombre; es por ello que subraya que sólo se puede hablar en esos términos de acuerdo a lo que nos ha podido presentar la experiencia misma.

La evolución trae consigo múltiples tendencias y un único hilo conductor: el *élan vital* que ha subsistido como movimiento. La diferencia esencial entre la planta y el animal radica en el movimiento. Por ello Bergson no duda en afirmar que en el animal todo apunta hacia la acción. Específicamente el hombre, al alimentarse acumula energía básicamente para luego gastarla. Crecemos, nos desarrollamos y evolucionamos –no sólo a nivel evolutivo sino también existencial- mientras nos mantengamos en movimiento, un movimiento que se traduce en trabajo. Por lo tanto la clave de nuestra posición evolutiva se encontrará en las acciones que vayan conforme al movimiento propio de la vida ... la creación.

A manera de redondeo, este capítulo pretendió ir mostrando cómo es que el hombre se encuentra en la cúspide de la evolución de la vida, precisamente en términos evolutivos.

Partiendo del *élan vital* como impulso original de la vida, en qué consiste propiamente el movimiento evolutivo. Poniendo énfasis en las principales líneas de evolución como lo son la planta y el animal; así como también del instinto y de la inteligencia como las dos tendencias más marcadas que encontramos en las últimas especies. El último apartado responde a la búsqueda de una concepción acerca del hombre, desde un enfoque mayoritariamente evolutivo. Es decir, dando

un seguimiento a las principales líneas de evolución que han conducido de manera específica a la especie humana.

CAP. IV. EL HOMBRE COMO SER CREADOR.

En este capítulo se pretende abordar propiamente el tema que da título a este trabajo, es decir el tema del hombre como ser creador. Para tal propósito se ha dividido el mismo en cuatro apartados en los cuales se distribuyen los aspectos que se consideraron más importantes dentro de la búsqueda antropológica en este filósofo.

Se comenzará por hablar de lo que para Bergson constituye la existencia humana íntimamente ligada a la idea de duración ya antes tocada; de la conciencia como característica fundamental en el hombre así como algo que conlleva o implica en sí misma otras tantas cuestiones y de la importancia que representa la memoria junto con los recuerdos, en donde será necesario hablar un poco acerca de la relación entre cerebro y pensamiento planteada como solidaridad mas no como paralelismo.

Después se tocará el tema de la libertad abarcando la crítica bergsoniana hacia el determinismo para establecerla al final como una vivencia. Así mismo se vinculará con el tema de la elección, para ello se hablará de la deliberación como una de las cuestiones importantes dentro de la toma de decisiones.

Posteriormente se intentará abordar el tema de la acción creadora como propiedad. Para ello se hablará de lo que implica el esfuerzo dentro de la acción creadora, se planteará como una superación o elevación de uno mismo.

Por último se tratará de establecer la relación de la acción creadora con el arte y el misticismo. Hablando del papel del artista y del místico procurando establecer su

relación y cómo es que en ambos terrenos especialmente se presenta dicha creación.

4.1 Existencia, conciencia y memoria.

Después de haber echado un vistazo por algunos de los puntos fundamentales para la comprensión de la obra bergsoniana en los tres capítulos anteriores, finalmente hemos llegado al punto de interés que en un inicio motivó la realización de este trabajo: el tema del hombre. Como pudo apreciarse en términos evolutivos, el hombre no sólo es un ser vivo dentro del planeta sino que representa la última línea de evolución en la que el impulso vital ha desembocado y donde ha desarrollado como ningún otro organismo no sólo la inteligencia, sino también la conciencia.

Para el filósofo dar respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? Nos conduce a plantearla a su vez de la siguiente forma ¿qué significa existir? o bien ¿en qué consiste la existencia?. La existencia a sí mismo nos remite necesariamente a la idea de duración interior.

Si en su momento al hablar de la duración se hizo hincapié de la necesidad de hacerlo también del tiempo y del movimiento ya que todos esos aspectos se implican unos a otros; lo mismo sucede con la existencia, la cual exige hacer referencia a la conciencia, a la memoria así como la anticipación.

4.1.1 La existencia como búsqueda interior.

*La existencia de la que más seguros estamos y la que mejor conocemos es, indiscutiblemente, la nuestra, pues de todos los demás objetos tenemos nociones que podemos considerar exteriores y superficiales, mientras que a nosotros mismos nos percibimos interiormente, profundamente*¹. Es así, con estas palabras como comienza el primer capítulo del que quizá es el libro más popular del autor. Este comienzo parece reflejar una de sus principales preocupaciones, la cual a su vez se puede apreciar a lo largo de toda su obra: la vida interior.

Más allá de hablar de sustancia o esencia humana, Bergson propone plantear los diferentes problemas filosóficos en términos de duración y en este caso el tema del hombre no será la excepción. Mejor aún este tema en particular no sólo se vinculará estrechamente con el de la duración sino que no podrá ser entendido sin este último.

La respuesta a la pregunta por la existencia humana para el filósofo bien puede ser buscada y encontrada si miramos al fondo de nuestro propio ser. Sin embargo, esta búsqueda aunque se asemeja a otra concepción (el misticismo oriental) se distinguirá principalmente por un aspecto en particular que se ira desarrollando en el transcurso de este capítulo.

Y esa mirada hacia el interior de nosotros mismos será la que nos de la clave para contestar.

En la búsqueda del conocimiento de todo aquello que no somos nosotros, por mucho que investiguemos podemos obtener datos que no dejan de ser exteriores o ajenos al objeto estudiado (incluyendo a otros sujetos). En cambio nuestro propio yo o nuestra propia existencia es ese algo que nos compete a cada uno de nosotros y por tanto del que como bien dijo tenemos más certeza en comparación con todo lo demás.

¹ BERGSON, Henri, *La evolución creadora*. Madrid, Espasa-Calpe, 1973, p. 15.

Ciertamente el haber hablado con anterioridad de la duración y la intuición dentro de la visión bergsoniana no fue nada ocioso puesto que se adelantó en gran parte en qué consiste la existencia humana. Existir significa durar. Como se dijo antes la duración interior es cambio constante e indivisible. La duración implica una serie de estados de conciencia o de espíritu los cuales se suceden, se funden y se confunden unos a otros a lo largo de toda nuestra vida.

Por tal motivo nuestra existencia bien puede ser representada a manera de imagen por una línea tan larga como largo haya sido el tiempo que vivimos o que duramos, o bien como una sola frase o instante para emplear los mismos términos del autor. No sin dejar de recordar que en el plano de la realidad temporal esa línea o ese instante será uno sólo, es decir no podrá ser dividido ya que en el momento en que esto sucede esa línea se convierte en dos.

Así, la búsqueda de la existencia humana no puede encontrarse más que en la duración interior con todo lo que ella implica, así como es sólo a través de la intuición el medio por el cual podemos acceder e introducirnos en las profundidades de nosotros mismos.

En este sentido puede apreciarse como es que para nuestro autor de entre todos los cuestionamientos que el hombre se ha planteado de la realidad como tal, es precisamente el tema del hombre aquel que le resultaba tan claro pues es al que podemos acceder vía la intuición para adentrarnos en nuestra duración, es decir en nuestro propio yo y como una realidad que bien podemos constatar mediante el esfuerzo intuitivo que como ya se vio además resulta inexpresable.

La presencia de la materia y por lo tanto la intervención de la idea de espacio explica el por qué la intuición requiere y precisa de esfuerzo a manera de obstáculo en contraposición a la temporalidad. Tiempo y espacio como dos tendencias de la vida que se dirigen en sentido contrario. Así, haciendo a un lado la

noción de espacio, renunciando a la tentación de tratar a nuestro propio yo como una cosa fija y que no cambia, cada uno de nosotros tiene la oportunidad de intuirse así mismo, de mirar en su interior el fluir constante e incesante que constituye su propia persona. Por lo que Bergson no dudará en afirmar y sostener que de esta forma llegamos a conseguir un absoluto o que en términos kantianos se dio por llamar un “en sí”.

Sin embargo, aun a pesar de todo ello es en uno de sus últimos libros donde encontramos las siguientes palabras: *Somos interiores a nosotros mismos, y nuestra personalidad es aquello que mejor deberíamos conocer. Pero no sucede así, y nuestro espíritu está en nosotros como un extraño, mientras que la materia le es familiar y se siente en ella como en su casa.*² La presencia material en la realidad así como el acentuado desarrollo intelectual en el ámbito humano han favorecido que nuestra atención se centre casi de manera exclusiva al ámbito de los objetos o de la materia inerte, llevándonos a mirar la vida como algo fijo y carente de movimiento o por lo menos se ha descuidado el carácter cambiante que le es inherente a la misma. Desafortunadamente esto también sucede cuando intentamos acceder al encuentro con nosotros. La tendencia a medir, dividir y en fin a manipular todo cuando se nos presenta por esa misma facultad intelectual que a lo largo de la evolución fuimos desarrollando y acentuando paradójicamente y como bien apunta el filósofo nos ha llevado a ser prácticamente ajenos a nosotros mismos cosa que además resulta desconcertante. Pues quizá podamos hablar más y mejor de la descripción y el funcionamiento de un objeto cualquiera que de lo que cada uno de nosotros piensa que es, o lo que sería peor terminar hablando de nosotros como cuando lo hacemos de una máquina.

Y sin embargo también es preciso señalar que la materia forma parte de nosotros. Pero en Bergson resulta muy evidente que si deseamos llegar a un autoconocimiento tendremos que remitirnos y sumergirnos en las profundidades

² BERGSON, Henri. *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 42.

de nuestro yo para así poder alcanzar ese autoconocimiento no fuera, sino por el contrario dentro de nosotros mismos.

4.1.2 De la conciencia.

Lo anterior no podría concebirse sin la presencia de la conciencia. A sabiendas de la postura bergsoniana de rehusarse a dar estrictamente una definición precisa y acabada, en este caso lo más cercano a una definición lo encontramos cuando nos dice que la conciencia es el puente que se tiende entre el pasado y el futuro, es decir aquello que une lo que fue y lo que será.

Cuando se dice que la conciencia mantiene un vínculo sumamente estrecho con el pasado y con el futuro nos adelanta ya parte de lo que se desprenderá posteriormente.

Al plantear la cuestión en estos términos, Bergson llega a sostener que la conciencia en un primer momento significa memoria al igual que la conciencia es sinónimo de elección. Por lo que de nuevo -como en el tema del tiempo, duración y movimiento- estos tres aspectos se ven implicados mutuamente.

También es importante aclarar que la conciencia en términos generales conlleva de manera implícita toda esta serie de cuestiones como el considerar el pasado y el futuro; pero serán pasado y memoria junto con futuro y elección lo que dé como resultado el enriquecimiento gradual o progresivo de nuestro yo conforme pasa el tiempo.

Cuando se habló de la evolución de la vida se presentó la conciencia como coexistente con la vida en todas las formas vitales aludiendo a que en todas se da si no de hecho sí de derecho, o sea que en su transcurso se fue desvaneciendo o adormeciendo en algunas líneas evolutivas y en otras por el contrario se

intensificó hasta llegar al hombre. Así, nos dirá que la facultad para elegir será directamente proporcional con la conciencia de la que disponga el ser vivo. En otras palabras a mayor complejidad, mayor conciencia y a mayor conciencia mayor capacidad de elección.

Por lo tanto, la conciencia implica la conservación en el presente del pasado así como también la anticipación del futuro, es decir la preparación de nuestras acciones próximas siempre en relación a lo que con anterioridad hemos vivido.

Siguiendo este mismo planteamiento, nuestra conciencia nos mantiene en eso que el dio por llamar “atención a la vida” es decir, ese percatarnos o darnos cuenta de lo que estamos siendo o bien ese proceso de vernos a nosotros mismos en ese devenir que somos y que a su vez es la vida.

De esta forma resulta evidente como es que la conciencia desempeña y cumple una función no sólo primordial sino vital en la existencia de cada uno. Por lo que con sobrada razón puede decirse que la conciencia le da sentido a nuestras vidas.

Teniendo en cuenta que no es entendible plenamente la conciencia sin hablar más acerca de lo que la memoria es y algunos de los aspectos más importantes que se derivan de ella es por lo que a continuación se tocará este aspecto.

4.1.3 Valor e importancia de la memoria.

Si la conciencia significa en un primer momento memoria y la conciencia le imprime sentido a nuestras vidas, entonces la memoria como tal desempeña un papel primordial.

La memoria implica una acumulación y conservación del pasado en el presente, de lo que hemos sido en lo que ahora somos. Se da un proceso y un progreso en el cual todos nuestros estados de conciencia o del espíritu se van fundiendo y en cierta forma confundiendo unos a otros. Empleando los términos que maneja el filósofo, todos esos estados independientemente de si son débiles o fuertes se van penetrando en el interior de nuestro ser, dando como resultado las personas que somos en la actualidad con nuestra forma de pensar y actuar.

Puede decirse que vamos reflejando lo que somos en gran medida gracias al bagaje individual que nos proporciona la memoria.

En este sentido bien puede decirse que la memoria en cierta forma es lo que somos ya que en ella se encuentra contenido lo que hemos sido.

En este momento es muy oportuno aclarar que todas estas implicaciones que conlleva la conciencia y por tanto la memoria nos hacen caer en la cuenta de lo desafortunada que resulta la idea del llamado “eterno presente” para subrayar la importancia de vivir el momento actual en relación al pasado o al futuro. Esta idea por sí sola no nos dice mucho, no obstante cobra sentido cuando no se pierde de vista que de manera inherente somos poseedores de toda una carga de recuerdos de los que se compone la memoria o mejor aún que somos en cierta medida nuestra memoria.

Se puede complementar esta parte hablando un poco acerca de los casos en donde existe pérdida de la memoria parcial o total. Con independencia de las diferentes modalidades que se han encontrado, en general y siguiendo el planteamiento bergsoniano se puede rescatar que ciertamente la conciencia significa memoria en el sentido de que si un individuo pierde la memoria en consecuencia pierde parte de lo que él es ya que requeriría de un recordatorio global de lo que fue su vida a manera de un reconstruirse. Sin dejar de olvidar el

triste ejemplo de la enfermedad del Alzheimer en el cual no es que se olvide el lugar donde se dejaron las cosas sino es que se termina por olvidar para qué sirven y qué son las cosas; como un proceso degenerativo no natural a diferencia de la vejez.

Con ello no se pretende más que subrayar lo inadecuado que resulta olvidar la importancia de la memoria en nuestras vidas al exaltar o sobrestimar el valor del momento actual como “eterno presente” o una especie de memoria a corto plazo. Para así evitar confundir y homologar la visión bergsoniana al respecto con lo que llegó a proponer finalmente.

Dentro del tema de la memoria y sus respectivos recuerdos es preciso hacer referencia a una cuestión que va de la mano por lo que a continuación y sin pretender agotar los problemas que se desprenden a nivel concienical, se intentará únicamente señalar la inconformidad bergsoniana ante el supuesto paralelismo o equivalencia existente entre el pensamiento y el cerebro, siendo que según él sólo existe una relación de solidaridad.

Una de las preguntas que se llegó a formular en torno a la memoria fue la siguiente ¿en dónde es que se conservan los recuerdos? Esta interrogante lo llevó a la necesidad de remitirse a estudios relacionados con la psicología, toda vez que reflexionaba sobre ellos.

Al acercarse a la exposición y explicación psicológica sobre la conservación de los recuerdos y siendo fiel a su concepción filosófica no pudo menos que estar en desacuerdo.

Mientras la postura general de la psicología se ha esforzado por sostener la idea de que cerebro y pensamiento es una y la misma cosa, Bergson por su parte tomará distancia.

La mayoría de las personas no conciben una diferencia entre cerebro y pensamiento, es más se ha dado por tomarlos como sinónimos. O bien conciben una relación continente-contenido respectivamente.

Para nuestro filósofo el cerebro no conserva los recuerdos y en cierta forma nuestro pasado. Si bien es cierto que no puede dejar de admitir una relación existente entre ambos, también lo es el hecho de que no puede mantener de igual forma que sean lo mismo.

El cerebro o la actividad cerebral constituyen una parte muy importante en la vida del hombre sin embargo no representa la vida del hombre ni al hombre mismo.

Por lo que la función que desempeña el cerebro consiste en evocar nuestro recuerdos ya que éstos no pueden localizarse específicamente en un lugar cerebral. En todo caso, lo que la ciencia y particularmente la psicología dice que ubica son determinados mecanismos que nos conducen o nos remiten a los recuerdos, mas no los recuerdos en sí.

Incluso ante esa supuesta equivalencia, Bergson llega a hacer referencia del cerebro como un órgano de pantomima en donde su papel no sobrepasa el de conectar al espíritu o a la conciencia con la vida real, dedicándose a imitar la vida del espíritu. Sostiene que la actividad cerebral en relación a la actividad mental se podría comparar con la existente entre los movimientos de la batuta del director de orquesta con la sinfonía en su conjunto a manera de imagen.

Sin embargo, de entre todas las funciones del pensamiento la única que considera merecedora de un lugar en el cerebro es la de la memoria de las palabras. Esto dice, puede verse ejemplificando cuando se estudian las enfermedades de este tipo como lo es la afasia que consiste en la desaparición progresiva de los nombres propios seguidos de los sustantivos, adjetivos para finalizar con los verbos.

Entonces, si no es en el cerebro ¿dónde pudieran estar los recuerdos?, ¿dónde es que se encuentran?. El autor apela a que en última instancia y de forma meramente metafórica están en nuestro espíritu, es decir en nuestra conciencia.

Es más, casi podría afirmar que Bergson independientemente de los más recientes estudios e investigaciones científicas que se han hecho al respecto y que nos muestran de manera esquemática cómo es que se pueden localizar por zonas o regiones del cerebro diferentes tipos de pensamientos o de actividad mental, seguiría de igual forma sosteniendo lo mismo.

Considero que la frase que ahora cito bien podría resumir lo anterior: [...] *el espíritu desborda el cerebro por todas partes, y que la actividad cerebral sólo responde a una ínfima parte de la actividad mental.*³ Y quizá yo podría agregar lo siguiente 'Todo lo cerebral está en el espíritu, mas no todo lo espiritual está en el cerebro'.

Dentro del estudio y reflexiones en cuanto a la memoria cabe mencionar que el filósofo está a favor de la subsistencia total de los recuerdos, es decir que nuestros recuerdos se conservan en su totalidad, pero que por razones prácticas únicamente se logran recordar los que le son de utilidad o los que le sirven de una manera inmediata. También se puede decir que recordamos sólo lo que nos es significativo. Pareciera como si al no poder recordar absolutamente todo por lo que hemos pasado, la vida se asegurase con ello de enfocar nuestra atención hacia las futuras acciones y de no distraernos en un sinnúmero de hechos irrelevantes. Además de que por otra parte el recuerdo íntegro y en detalle de todo lo vivido resultaría una locura toda vez que sería algo impensable.

Una muestra de esta conservación se puede encontrar concretamente en los casos de las afasias antes mencionadas en donde se da una pérdida en la

³ BERGSON, Henri, *La energía espiritual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 66.

memoria de las palabras que supuestamente no se podría recuperar, pero sucede que en algunos casos logra surgir tras una emoción intensa. O más bien se tendría que decir que resurge en lugar de surgir puesto que nunca desapareció.

Este ejemplo tiene como finalidad mostrar como es que a pesar de que no somos capaces de recordar toda nuestra vida pasada, esto no quiere decir que en nuestra memoria y en última instancia en nuestra conciencia no se halle todo ese patrimonio que nos pertenece.

Por lo que fundamentalmente la existencia humana puede ser captada como duración interior por medio de la intuición, sin olvidar el papel de la conciencia como aquello que no solamente nos mantiene observando lo que ocurre en el constante fluir de nuestra vida interior, sino que mantiene lo exterior e interior, unidos a nosotros en una sola y misma experiencia. Además de haber visto que la conciencia como un puente une nuestro pasado con nuestro futuro, significando a la vez tanto memoria como elección, siendo éstas las que le imprimen sentido y razón de ser. En cuando a la memoria y a sus respectivos recuerdos se intentó destacar el valor y la importancia que desempeña en la vida de cada uno de nosotros a tal grado que podría decirse que eso es lo que somos de cierta manera.

4.2 La libertad.

En la relación conciencia-memoria-anticipación (elección) se abordaron sólo los dos primeros aspectos, dejando a un lado momentáneamente lo referente a la elección. La razón de considerar más oportuno tratarlo hasta ahora fue con la intención de ligarlo junto con el no menos importante tema de la libertad. Primeramente porque constituye uno de los temas con más relevancia dentro de la filosofía bergsoniana y en segundo lugar porque para hablar de elección es necesario hablar antes de libertad.

Ya desde sus primeros escritos en el autor se ve reflejada la inquietud por abordar en ellos el asunto de la libertad, muestra de ello fue su tesis de doctorado que posteriormente fue publicada para convertirse formalmente en su primer libro.

En él alza su voz a favor de la libertad en oposición de aquellas que por otro lado se han encargado e insistido en negarla.

Por lo que a pesar de que el tema de la libertad constituye un problema para la filosofía misma, se verá como a fin de cuentas no representa un problema para nuestro autor, así como tampoco lo serán otros tantos.

Su convicción por la libertad lo lleva a señalar los inconvenientes que le encuentra al determinismo sin llegar a establecer plenamente toda una crítica elaborada del mismo. Pues vale la pena recordar que siempre consideró mucho más fructífera una propuesta que una crítica aislada y solitaria. Mas esto no significa que no se pueda hablar de los aspectos problemáticos que subsisten de otras concepciones en relación con las del autor.

La libertad para él es un hecho que se intentará plantear en términos de una vivencia para luego ligarla con el tema de la acción libre en oposición a algunos pseudoproblemas que para él son producto de una manera incorrecta de manejar dicho tema .

4.2.1 Del determinismo.

Según Bergson el origen de la problemática acerca de la libertad tiene sus raíces en la confusión o si se quiere en la no distinción entre tiempo vivido y tiempo transcurrido. Confusión que una vez más repercutirá en el surgimiento de un

pseudoproblema, en este caso le tocará el turno a la libertad. Esta falta de distinción traerá básicamente como consecuencia la noción de un determinismo.

Nuevamente nos topamos con una cuestión que al parecer tendrá que ver más con la manera en cómo o en qué términos es que se plantea el asunto, en otras palabras en determinar desde un principio qué cosa es lo que se está entendiendo por libertad en este caso.

Nos dice que cuando en el hombre se elimina su carácter temporal, es decir cuando se olvida que existe fundamentalmente porque dura, surgen conclusiones tales como el determinismo.

A grandes rasgos, el determinismo consiste en pensar que las acciones del hombre en todo momento están condicionadas independientemente del factor que sea.

Para hablar de esto nos menciona algunos casos en donde se presenta esta situación. En un principio considera erróneo el hecho de estudiar al hombre y concretamente la libertad humana bajo la necesidad de leyes científicas como las de la física o la química en base al principio de la conservación de la energía.

Dicho principio sostiene a grandes rasgos que en el universo los puntos materiales por los que está compuesto, están regidos por fuerzas que hacen que se rechacen o se atraigan entre ellos dependiendo de la posición y por tanto de la distancia que mantengan, por lo que la intensidad de la fuerza será proporcional a dicha distancia.

Y es aquí donde Bergson se percata de las consecuencias que acarrea su aceptación. Pues mientras la ciencia se dispone bajo este principio a calcular los movimientos de la materia en relación a estas fuerzas, así también se ha caído en

la tentación de emplear el mismo procedimiento para todos los seres vivos dentro de los cuales obviamente se encuentra el hombre.

Por lo que en consecuencia las ideas, pensamientos, sentimientos y emociones humanas no pasarán de ser simples movimientos mecánicos, moleculares, etc.

Hecho que por otro lado le lleva a comentar irónicamente en forma de especulación cómo es que un matemático pudiera convertirse en algo así como un astrólogo en el momento en que supiese posición y movimiento atómico tanto de un individuo como del universo trayendo como resultado una predicción de todas sus acciones en base a dichos cálculos imaginarios.

En este caso, el resultado de aceptar como válido el principio de la conservación de la energía nos lleva a creer que todo cuando existe en el universo bien puede ser sometido al cálculo y por ende a la predicción. Por lo que no deberá ser motivo de asombro el que las acciones humanas sean igualmente predecibles. Y qué decir de la libertad que quedaría simplemente condenada al exilio definitivo.

En la historia de la filosofía existen ejemplos de autores que apelando a una armonía preestablecida a la cual se sujeta todo lo acontecido en el universo dejó a la libertad prácticamente reducida a un mero ensueño. Lo que personalmente no deja de remitirme a la imagen de un ser el que en un principio le dio cuerda al juguete llamado mundo y con él a sus respectivos integrantes los cuales no harán otra cosa que terminar la poca o mucha cuerda que se les haya dado.

Por otro lado encontramos el principio de causalidad el cual como la palabra lo dice afirma que todo cuanto sucede tiene una causa. Sin embargo el problema no consiste realmente en eso sino más bien en el hecho de pensar que esa causa pueda a todas luces anticiparse. ¿Cómo es esto? ¿en qué poder basarse para hacer una declaración de este tipo?

La respuesta, muy sencilla: la repetición de las acciones o los acontecimientos. Dicho en otras palabras invariablemente los mismos antecedentes o causas producen las mismas consecuencias o efectos.

Esta forma de mirar los hechos nos habla de un afán por encontrar en todo una relación sí, pero una relación forzosa o necesaria, en dónde una causa lleva consigo como simiente su respectivo efecto. Por lo que si a una causa no se sigue el efecto previsto, es decir si acontecen cambios repentinos que por ende no eran esperados, dichos imprevistos serán considerados únicamente como parte de los casos raros, extraordinarios o bien a la llamada "excepción de la regla".

La idea de esta anticipación variará de acuerdo a la cantidad de datos previos con los que se cuente para poder echar mano, fluctuando desde una probable conclusión hasta el grado de una previsión que resulte infalible.

Al momento de pensar que A siempre nos llevará a B, si bien implica la muy entendible y hasta cierto punto justificada intención por hallar una explicación a los acontecimientos, también refleja una inclinación a hacer encajar las acciones del hombre en determinados patrones ya fijados con antelación o sea *a priori*. Siendo que el filósofo nos recordará nuevamente la imposibilidad de que un momento se repita pues esto no sería más que una ilusión. No existe un momento igual a otro pues a pesar de la similitud que pudiera existir entre ambos, es el tiempo el que se encarga de desmentir esta falsa creencia.

No obstante, lo anterior no debe confundirse concluyendo erróneamente que el hombre es absolutamente libre y bajo cualquier circunstancia ya que ésto no es verdad. Puesto que la libertad admite grados cosa que se verá más adelante. Por otro lado también, resultaría absurdo pensar que el hombre puede hacer valer su voluntad en actos, o mejor dicho reacciones meramente involuntarias. Así, Bergson coincide en que en el paralelismo fisiológico-psicológico el hombre no

puede intervenir. Es decir, que existen ciertos estados psíquicos que van unidos también a ciertas condiciones determinantes. Tal es el caso de la imposibilidad de rehusarse a sentir frío o calor, desear percibir en el ambiente únicamente olores agradables, etc., sólo por poner algunos sencillos ejemplos.

Algo similar ocurre con la teoría psicológica del conductismo, la cual asegura que se puede anticipar la reacción de un individuo al que ha sido condicionado previamente. En un primer momento esto no tendría por qué alarmarnos ya que se hace referencia precisamente a reacciones naturales del cuerpo o en dado caso a cuestiones donde no interviene nuestra voluntad. Sin embargo, el conductismo al haber experimentado con animales ha creído erróneamente que puede prolongar sus conclusiones al plano humano, específicamente en los actos donde sí entra en juego la voluntad. Es decir, cuando el conductista cree factible el predecir cualquier acto humano toda vez que haya sido condicionado.

Indudablemente, sólo esta última parte para Bergson resulta más que irrisoria, a pesar de todos los intentos por prever o predecir nuestras acciones a fin de cuentas el hombre seguirá siendo para el hombre en general y para él mismo un ser impredecible. Y aunque hay que reconocer que es verdad, solemos repetir ciertos patrones de conducta finalmente no existe nada que nos impida cambiar en un momento dado nuestra forma de actuar. Por ello, quizá lo único previsible para nuestro autor si así se quiere, es la imprevisibilidad humana.

Por tanto para Bergson la actividad humana no es comparable con la fuerza o energía a la que se aboca la ciencia. Se muestra no sólo reacio sino categórico al sostener que en el ámbito humano y más concretamente en el de la vida interior y psicológica donde entra en juego la conciencia es imposible la predicción cabal de nuestras acciones. Por lo que se aprecia que en asuntos no humanos les concede a las teorías científicas el beneficio de la duda, mas considera que a éstas no le competen acaparar los asuntos de la vida interior del hombre, como lo es la libertad.

4.2.2 La libertad como vivencia.

Antes que nada es necesario recordar la negativa de nuestro autor por definir algo que de entrada resulta indefinible. La libertad en este caso es otro ejemplo de ello. En dado caso nos habla de una concepción mas no de una definición ya que la considera a todas luces un progreso y no una cosa.

Ante tal panorama, dejemos que él mismo nos hable de dicha concepción: *Se llama libertad a la relación del yo concreto con el acto que realiza.*⁴ En este sentido puede apreciarse la íntima vinculación que establece entre el individuo y sus respectivas acciones.

En última instancia se plantea como cuestionamiento la posibilidad de definir un acto libre como aquel acto que sigue siendo imprevisible, aún cuando se supieran previamente todas las condiciones que debieron existir para que dicho acto tuviera lugar. Sin embargo y siguiendo sin premura el cuestionamiento, Bergson nos advierte de manera muy oportuna la contradicción interna que le envuelve dicha idea.

El suponer que realmente se conocen todas y cada una de las condiciones que envuelven un acto, es suponer que dicho acto ya se ha vivido, o sea que ya aconteció.

⁴ BERGSON, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999. p. 152.

Por lo que el acto libre será aquél que resulta simplemente imprevisible, pues la única manera que hay para conocerlo es situándose en el momento mismo en que ocurre, en otras palabras viviéndolo. Por ello es que se optó en el título de este punto plantearlo en estos términos, es decir en términos de vivencia. Incluso el cambiar de opinión además de ser el reflejo de nuestra libertad, también demuestra que estamos vivos.

Inclusive nos aporta un ejemplo muy ilustrativo donde se aprecia que nuestra inteligencia es la que nos hace creer erróneamente que en verdad somos capaces de anticiparnos a los acontecimientos, pues si se analiza con detenimiento ciertamente se cae en una especie de contradicción, apegándonos al rigor filosófico del mismo planteamiento bergsonian. Si pensamos en el novelista quien construye la historia de sus propios personajes e imaginando el final de su obra, aún ni él mismo conocería plenamente o a ciencia cierta su desenlace. Pues aunque contemplara previamente muchos de los detalles, nunca sería igual que estar escribiendo propiamente el final de la novela. Por lo que no es lo mismo imaginar que experimentar.

Aunque a decir verdad el término experimentar no creo sea tan adecuado como el de experimentar o bien vivenciar para tratar de reflejar la idea que el autor desea mostrar. Ya que mientras el primero podría confundirse con la noción de experimentación científica el segundo no se limita a la experiencia que aporta la ciencia. Por lo que se procurará no usarlos indistintamente.

En este sentido, el tema de la libertad según el filósofo debe ser buscado en la acción misma en lugar de ser buscado en una serie de especulaciones en torno a lo que el acto mismo no es: pensando en lo que pudo haber sido y no fue o bien, de lo que podrá ser y no es todavía.

Si bien es cierto que no puede negar que existe cierta relación entre los motivos de un acto con el acto mismo, nos dice que esto no nos concede la autoridad en modo alguno de sostener un determinismo rotundo. Pues esto nos lleva

nuevamente a pensar que dicho acto no pudo tener más que una sólo causa y de paso nos coloca en una visión fatalista.

Entonces, si bien entiendo la libertad no consiste en hacer todo lo que nosotros podríamos desear hacer en un momento dado, sino más bien en el hecho de que en última instancia lo que hacemos lo hacemos libremente en el sentido de que somos sólo nosotros los que finalmente actuamos y experimentamos o vivenciamos dichas acciones. Además y sobre todo porque nadie puede prever o predecir plenamente (con todo detalle) lo que se hará. En otras palabras, que la libertad coexiste con nuestras mismas acciones en donde sí, existe una relación entre los motivos que nos movieron a actuar con el acto mismo, mas no por ello se sigue que exista una dependencia o que el motivo determine necesariamente la acción. O si se prefiere la acción del hombre es libre, en tanto que es propia.

Si hasta ahora se ha visto que la libertad a los ojos del filósofo es algo que en realidad se vivencia con nuestras propias acciones desplegadas en el ámbito o en el contexto de la duración, entonces otra manera de entenderla se alejará en definitiva de su convicción.

Él considera como un desacierto pretender definir o delimitar en términos acabados -que por otro lado son arbitrarios y convencionales, es decir artificiales- algo que se está moviendo y que es un progreso. Así mismo considera impropio tanto intentar defenderla como refutarla o atacarla. Los primeros porque al apoyar una cuestión como lo es la libertad a nivel teórico encierra ya en sí misma una contradicción, los segundos porque al querer contradecirla con otra teoría y homologar lo teórico con lo práctico no hacen más que pasar de largo frente a ella.

De igual forma los dos casos le parecen incorrectos cada uno a su manera, incluso para aquellos que la defienden o por lo menos tratan de hacerlo por paradójico que suene ya que es como encontrarse en un terreno pantanoso,

donde por más intentos que se hagan por salir, se termina por quedar más atrapado o más hundido, en este sentido cabe recordar que la intención de este trabajo no es defender todo lo que propone el autor sino más bien intentar hacerlo hablar a través de su propia obra.

Así, la libertad al igual que el tiempo no demanda ser representada de alguna forma, sino únicamente ser vivida o experimentada.

Y a pesar de todo lo anterior, es preciso señalar que la concepción bergsoniana acepta que la libertad admite grados. Si bien entiendo, estos grados tendrán que ver con la identificación que exista con nuestro yo más profundo. Nos dice que esta identificación se refiere a nuestras más íntimas aspiraciones de acuerdo a la concepción que tengamos de la vida que tienen que ver con nuestras pasadas experiencias y en términos generales sobre lo que nos represente la felicidad.

La permanente modificación que se da en nosotros a cada instante se debe a que también permanentemente estamos eligiendo. Nuestras acciones libres conllevan en sí mismas la duda, la deliberación y la elección. Y a pesar de que la mente se la representa de esa forma y en ese orden; Bergson apela a que esto nos sirve muy bien en el terreno de la practicidad, pero que en realidad el asunto no es tan sencillo. Ya que este proceso no se da de manera lineal. Mucho menos cuando se trata de decisiones donde entran en juego nuestras convicciones más arraigadas.

Por ello una elección es más que una oscilación, personalmente podría decir que es una lucha viva, pues en ella interviene todo lo que hemos sido hasta el momento (incluyendo nuestros recuerdos y proyecciones) y en este sentido representa una lucha con nosotros mismos.

El automatismo es una prueba de aquellas acciones en donde ese nuestro yo más profundo no se ve involucrado. El automatismo refleja nuestras acciones más

mecánicas o donde se actúa por hábito. Éste es un caso en el cual únicamente podría decirse que nos dejamos llevar siendo las circunstancias mismas las que nos conduzcan a actuar, como autómatas concientes. Sin embargo nos dice que no hay automatismo o pasividad absoluta ya que implicaría anular la memoria y la voluntad, así como tampoco existe la libertad absoluta.

4.2.3 Acción libre vs. pseudoproblemas.

Frente a la concepción bergsoniana de una libertad que es vivida junto con nuestras mismas acciones y que pertenece exclusivamente al ámbito temporal, aquellas concepciones que de entrada la instalen en los terrenos del espacio pretendiendo con esto presentarla tal y como es; serán para él sólo una copia o un fantasma de la misma.

Como se ha venido viendo -principalmente en el primer capítulo- estos fantasmas no serán otra cosa que pseudoideas que generan a su vez pseudoproblemas. Trasladar una cuestión eminentemente temporal como lo es la libertad al plano espacial equivale a tratar un progreso como a una cosa. En otras palabras a inmovilizar algo que es de suyo moviente y dinámico.

Esta errónea manera de pensar únicamente nos conduce a muchos y muy diversos caminos sinuosos. Ejemplos de ellos los encontramos cuando se formulan algunas pseudopreguntas como éstas: ¿cómo es que se puede tomar una decisión ante dos alternativas igualmente posibles?, ¿cómo es que se habla de libertad si finalmente sólo una de las dos alternativas era posible?. Siendo que para nuestro filósofo el único y verdadero problema que se vislumbra en todo ello es que ambos cuestionamientos se ubican fuera del acto mismo como tal. El primero no pasa de la especulación vacía que nunca conducirá a nada mientras el hombre no actúe y vivencie realmente la toma de una decisión. El segundo por su

parte se instala del lado opuesto al preguntar cómodamente algo en donde ya se sabe el final de la película por lo que además de todo resulta de cierta forma absurdo.

Si desde un principio se pasa por alto esa distinción a la que se hacía mención mezclando indistintamente lo temporal con lo espacial el asunto de la libertad - junto con otros tantos- terminará metiéndonos en conflictos y en una confusión.

Concretamente uno de los aspectos que con más frecuencia resulta por lo tanto conflictivo en relación a la libertad es el tema de la elección o decisión junto con el de la deliberación.

Comencemos por el de la elección con facilidad nada impide a nuestra mente hacerse los siguientes cuestionamientos: ¿Elijo porque soy libre? o ¿soy libre porque elijo?. En un primer momento lo más probable es que tales preguntas nos desconcierten para más tarde encontrar quizá una respuesta que a nuestra inteligencia satisfaga.

Plantear el asunto con esta disyuntiva no hace más que confirmar la tendencia de nuestra mente por dividir todo cuanto se le presenta. En otras palabras, pretende colocarlas en forma de consecuente lógico en donde una sea la causa de la otra, en forma de $A \longrightarrow B$.

En lugar de concebir una primero y después la otra, el filósofo sostiene que somos libres porque elegimos así como elegimos porque somos libres. Lo cual será inmediatamente representado por la lógica como aquello que se ha dado por llamar una doble implicación donde ambas son causas y efectos.

Sin embargo, esta manera de explicar el asunto distará enormemente de la propuesta bergsoniana a pesar de su aparente semejanza. El filósofo estará a favor por decirlo de alguna forma de la coexistencia de la libertad y la elección. Ambas se dan conjuntamente ya que no se puede elegir si no se es libre y no se es libre mientras no se elija. Siendo esto muy distinto a dividir por momentos específicos todo un progreso en sí mismo sumamente complejo y a la vez imposible de representar en su plenitud, a pesar de que estemos acostumbrados a hacerlo diariamente.

Lo mismo ocurre cuando se habla de todo lo que implica una deliberación para la toma de decisiones.

Nuestro pensamiento lógico al representarse el movimiento de forma simbólica tiende a dividir la acción libre en una serie de fases algo así como un instructivo el cual necesariamente precisa de un orden lógico en donde primero se presenta una disyuntiva luego se da la deliberación y finalmente la decisión.

El problema que encuentra al ver así la cuestión es la imposibilidad de demarcar cabalmente todos y cada uno de los estados de conciencia que se suceden a nivel conciential. Eso ocurriría siempre y cuando estos estados fueran objetos los cuales bien se les puede ir colocando uno seguido del otro y en donde los respectivos límites son marcados por los mismos objetos.

Sin embargo, la realidad de nuestra vida interior nos revela algo muy distinto. Para empezar cuando actuamos libremente, es decir cuando actuamos eligiendo no sólo nos encontramos con dos o tres estados de conciencia sino con una gama que no puede contarse pues no sólo reúne nuestras experiencias pasadas sino que se va enriqueciendo con el tiempo, algo así como un constante multiplicarse. Además de la riqueza incontable de hechos concientiales se da una penetración o fusión de los mismos que anula todo afán por apreciar un límite entre ellos debido precisamente a esa especie de mezcla o pluralidad indefinida. Por lo que afirmaré

que es imposible demarcar con precisión dónde termina un estado y dónde comienza otro.

Cosa que por otro lado hacemos a diario con fines totalmente prácticos. Aquí el problema consiste en creer puerilmente que en verdad vemos cómo es que la acción libre se da, siendo que eso solamente puede ser vivido independientemente de todos los detalles que podamos incluir a la representación de dicho acto. Porque el acto mismo supera toda representación o simbolismo.

Aquí tenemos otro caso de falso problema desde que planteamos una pregunta como ésta : ¿de qué parte del hombre es de donde brotan nuestros actos libres? O lo que es lo mismo ¿con qué parte es con la que el hombre decide?. Siguiendo el planteamiento bergsoniano de entrada diría que no se puede formular algo semejante porque lo que acontece en nuestra vida interior que se concreta en acciones, no es divisible. La división la hace nuestra mente pero decidimos con nuestra personalidad entera, incluyendo nuestros pensamientos, sentimientos, carácter, etc., puesto que cada uno de nosotros es todo ello y más. Subraya que un acto libre es aquél en donde el yo entero es el que decide y no sólo una parte o fragmento de él, pues no hay actos libres a medias como tampoco existen medios hombres.

Además de que en la más mínima decisión se refleja toda nuestra persona, todo nuestro yo.

Por lo anterior también considera incorrecto plantear el asunto separando al hombre de sus motivos como pueden ser el temor, el deseo, etc. pues al fragmentar al yo en diferentes tipos de motivos sería como si se hablara de algo ajeno al mismo hombre. Siendo que en realidad cualquiera que sean los motivos que lleven a actuar a alguien serán también él mismo.

Si hay algo de lo que está seguro es de que nuestro yo se modifica incesantemente.

Por eso es erróneo pensar que mientras nuestros sentimientos, pensamientos, motivos y demás aspectos se modifican; nuestro yo permanece intacto puesto que son una y la misma cosa.

Y aún a pesar de que esa modificación nos resulte casi siempre imperceptible, es algo que la vida interior a nivel concienal puede patentar. Así, nos habla de lo cambiante que somos a cada instante que pasa, así como de la modificación que sufre nuestro carácter, es decir nosotros mismos todos los días. Y qué decir cuando pasa un mes, un año o años enteros. Evidentemente sólo es así cuando llegamos a percatarnos con mucho mayor facilidad de aquellos cambios. Algo similar ocurre con nuestro cuerpo el cual constantemente está cambiando.

En nuestra vida interior se dan algo así como un sinnúmero de combinaciones pero no como remiendos que se van añadiendo, sino como verdaderas fusiones indiferenciadas en donde cada estado de conciencia modifica a todos los demás.

Así mismo, la psicología al percatarse de ello a su manera no dudará en referirse al hombre como un ser en constante desequilibrio.

Por tanto nuestras acciones libres reflejan en suma nuestro yo por entero, lo que somos. Dándose conjunta e interiormente toda una multiplicidad de estados de conciencia (mas no una multiplicidad de yoes) que se penetran o se fusionan continuamente. En una palabra somos devenir.

4.3 La acción creadora.

Toda vez que se ha hablado del hombre a partir de su existencia, conciencia, memoria y libertad, finalmente se abordará con propiedad el punto de la acción creadora como principal intención de este trabajo.

El hombre no solamente es conciencia y memoria, es decir lo que está viviendo y lo que vivió respectivamente; sino también nos dirá que es anticipación. Pero no anticipación entendida como predicción sino como tendencia, tendencia a actuar. Entonces anticipación ya que nuestra conciencia y nuestra memoria tienen su razón de ser en función de lo que hemos de realizar, es decir de nuestras acciones futuras.

Si bien es cierto que la intuición de nuestra duración no tiene un verdadero sentido si la despojamos de todo aquello que hemos sido, también es cierto que buena parte de lo que somos tiene que ver con lo que pretendemos o deseamos hacer. Es más, dentro de su obra ocupa un lugar no solamente importante, sino fundamental.

Si se leyera únicamente una parte de la obra bergsoniana (concretamente sus primeros libros), tal vez se podría pensar que su propuesta se reduce a la sola contemplación de nuestra vida interior. Si bien esto representa parte importante de la misma, tampoco quiere decir que lo sea todo. Así que pretender e insistir ver en ella un mero ensimismamiento o solipsismo equivale a no hacerle justicia.

Pese a la semejanza que hay entre su planteamiento y lo que la filosofía oriental propone en términos generales (la contemplación o meditación como búsqueda introspectiva de nosotros mismos), Bergson toma distancia al momento de subrayar la importancia de la acción humana. Así que esta semejanza probablemente sólo sea parcial pues según la interpretación que Bergson hace de la filosofía o misticismo oriental en el fondo es la acción el abismo que separaría a una de otra.

Ya desde *La evolución creadora* se percibe como es que la acción desempeñará un papel fundamental en el desarrollo de las diferentes especies, incluso será básicamente el movimiento o la acción la que divida al animal de la planta. Por su parte, el hombre se nos presenta –hasta el momento- como la última tendencia en que ha desembocado el camino ininterrumpido de la evolución en donde el papel de la acción no sólo es clave de la evolución sino de su visión antropológica. Pero no cualquier tipo de acción, sino específicamente la acción creadora.

La palabra creación será entendida en dos sentidos: como construcción de sí mismo y como reflejo del impulso vital por eso es muy importante hacer la distinción. Como construcción de nosotros mismos todos somos creadores en base a nuestros actos, es tal la importancia que le concede a la acción humana que llegará a sostener que entre ser y hacer existe una relación casi indisoluble. Pero indudablemente la que más le interesa es como reflejo del impulso vital, pues lo más importante no será sólo crear al crearnos, sino crear al crear, invitándonos a dirigir la mirada hacia el movimiento vital para así imitarlo.

Si bien es cierto que el interés de este trabajo se centra en la concepción bergsoniana acerca del hombre, sin embargo, para esclarecer en términos morales la acción creadora, sólo se harán algunas puntualizaciones al respecto.

Por ello no es fortuito que a manera de redondeo su obra haya escrito como último libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (donde se incluyó como un apéndice la parte de “Mecánica y mística” como resumen de un obra que la muerte le impidió concretar).

Posteriormente se hablará del esfuerzo creador como parte inherente a la misma acción creadora

4.3.1 Como construcción de sí mismo.

Comencemos con esta cita del filósofo [...] *se dice con razón que lo que hacemos depende de lo que somos; pero hay que añadir que somos, en cierta medida, lo que hacemos, y que nos creamos continuamente a nosotros mismos.*⁵ Considero que en estas breves líneas se podría quizá resumir o concentrar su concepción acerca de lo que el hombre es.

Ciertamente el ser y el hacer son dos cuestiones que están estrechamente relacionadas. Querámoslo o no nuestro yo se manifiesta de muchas y muy diversas formas desde como hablamos, vestimos, escribimos, etc., las cuales pueden aportar ciertos indicios acerca de cómo somos. Sin embargo y de manera indudable son nuestras acciones las que reflejan lo que en realidad somos. Ante esta idea la posibilidad de que algunas de nuestras acciones no sean más que una simulación no está eliminado, por lo que independientemente de que esas acciones no sean sinceras incluso ese simular o fingir también está mostrando lo que somos, además de que no todo el tiempo se puede estar fingiendo puesto que podemos engañar a todo el mundo, mas no podemos engañarnos a nosotros mismos.

Inclusive nuestras omisiones quizá pudieran ser de alguna forma contempladas, siempre y cuando sean entendidas como decisiones concientes. En este sentido podrían ser algo así como acciones pasivas. A este respecto puedo añadir que abstenerse de hacer algo es también decidir; pues elegir es tomar, pero también dejar. En otras palabras al no elegir, se está eligiendo; así como también el silencio dice mucho.

⁵ BERGSON, Henri. *La evolución creadora*, Madrid, Espasa – Calpe, 1982, p. 20.

Así mismo entre hablar y actuar se abre un enorme trecho. Puede decirse mucho acerca de lo que se pretende hacer pero si eso no llega a concretarse, lo dicho no tiene mucho sentido. En cambio, si se trabaja por conseguir lo que uno desea no importa tanto si se dice o no, toda vez que aquello sea efectuado realmente. En todo caso la utilidad que puede llegar a tener lo dicho ante lo hecho sería como una especie de decreto que refuerce eso que se desea, pero mientras no se de un convencimiento real junto con la acción respectiva no pasarán a ser más que palabras. Por eso no cabe duda que nuestros hechos hablan por sí mismos y a su vez hablan de nosotros mismos.

Una vez que somos conscientes de nuestra propia persona y que de la mano podemos responder de nuestros actos nos vamos creando progresivamente. A lo largo de nuestra vida ese crearnos o hacernos dependerá enormemente de lo que hagamos.

Esa creación de nosotros mismos en lo que hacemos será por tanto la construcción más importante a nivel personal que independientemente de que nos percatemos de ello esa construcción siempre se está dando a cada instante.

Mas esta creación no es algo que se dé de manera plana, lineal y en la misma dirección. Cada uno de nosotros podrá experienciarla como algo complejo porque es cambiante, así como todo lo que hable de lo humano.

Se presenta algo parecido a la retroalimentación pues mientras actuamos los resultados de esas acciones nos marcan en cierta manera las pautas para futuras acciones, viceversa. Aunque en el yo no sólo interviene nuestra acción inmediata sino toda nuestra persona.

En base a lo que hacemos es como vamos creándonos, como vamos moldeando nuestro ser entero. No como una mera acumulación de hechos vacíos que vienen

a amontonarse sino más bien como hechos impregnados de toda una significación que se van conectando unos con otros en una compenetración dinámica que conjuntamente nos mueve a seguir actuando.

En este sentido, se puede decir que todos somos creadores, creadores de qué, de aquello que nos es más propio y que más nos pertenece: nuestra propia existencia, independientemente de lo que lleguemos a hacer (bueno o malo) pues en esos actos nos manifestamos. Sin embargo, la concepción bergsoniana de creación de ninguna manera se reducirá únicamente a esta primera interpretación, a pesar de reconocer hasta cierto punto que nuestra vida es una creación en tanto que nos estamos haciendo a cada instante. Pues con frecuencia el hombre en lugar de crearse con sus actos igualmente creadores pareciera más bien que hace de su vida una destrucción.

4.3.2 Como reflejo del impulso vital.

Si Bergson acepta en un principio la frase aquella en donde nos creamos en base a lo que hacemos, aquí es necesario añadir que no todo hacer es creador, y vaya que el filósofo era conciente de ello. Pues en sentido estricto y sin lugar a dudas su concepción de creación va mucho más allá de la primera interpretación que se hizo de ella.

Para Bergson la verdadera creación humana está directamente en relación a la vida, o si se prefiere el verdadero acto creador es reflejo del impulso vital. El impulso vital al hacerse presente como movimiento incesante constituye una creación en sí misma, así nosotros como criaturas de la vida al formar parte del desarrollo evolutivo o de esa gran creación nos compete seguir lo que él mismo dará por llamar: el movimiento propio de la vida.

Todos tenemos la posibilidad de ser creadores en este sentido más profundo, siempre y cuando nuestros actos sigan ese mismo movimiento; entendido como impulso activo, benéfico provechoso. Un acto en el cual se dañe, afecte o perjudique, no es que deje de ser creador ya que nunca lo ha sido. En una palabra, el acto creador en esencia no concibe en modo alguno la destrucción. Si hay algo que caracteriza a la acción creadora es que es benéfica; donde se incluye el beneficio propio, de los demás y de la vida. Así que a todas luces su postura es la defensa de la creación como un acto eminentemente bueno, al coincidir con el movimiento propio de la vida.

La acción creadora en realidad es auténtica y legítima si logra reflejar ese impulso primigenio que como granada logra producir el mismo efecto generador y multiplicador de nuevos actos creadores.

Aunado a esto, si bien entiendo al autor toda existencia es creadora mientras seamos fieles a nosotros mismos, es decir mientras se asuman sincera y honestamente nuestras más profundas convicciones personales, no por presión de otras personas y sobre todo con la condición de no ser perjudicial. Por tanto la creación deberá ser entendida siempre en miras a la vida y no a la muerte.

Hablando concretamente de nuestro poder creador, aunque nos resulte paradójico nos dice que conocemos muy poco. Por desgracia la arraigada creencia del hombre como un ser escindido irreconciliablemente en espíritu y materia a limitado nuestra capacidad creadora o creativa, haciéndonos pensar que podemos desarrollarnos sólo en alguna de las dos vertientes, dicho en otras palabras, ya sea en el campo de la metafísica o en el de la ciencia respectivamente.

Sin detenernos tanto en lo que cada uno sea capaz de lograr creativamente hablando, toda creación lleva en sí misma su valor e importancia. Suele decirse que quien haya sembrado un árbol, escrito un libro y tenido un hijo puede decir

que ha vivido. De acuerdo al autor esto puede explicarse porque en los tres se presenta un común denominador: la creación. A pesar de que cada caso particular es diferente, no se puede dejar de reconocer que en todos se dio origen a algo que previamente no existía, es decir se dio lugar a un nacimiento. Por lo menos no existía como tal pues se tuvo que haber contado con los elementos que como condición necesaria se requieren para que se puedan llevar a cabo como lo es la materia prima. Por otro lado en los tres casos se aprecia un afán de perpetuidad, dejar huella o un testimonio evidente de nuestro paso por la vida en donde estas desempeñan el papel de una prolongación de nosotros mismos.

Pero los ejemplos mencionados anteriormente son sólo eso, ejemplos de lo que pudiera ser un acto creador, pues sería absurdo negar la capacidad creadora a alguien sólo por el hecho de no haber sido padre o escritor; además de que éstos son realmente auténticos mientras se asuman con todo lo que ello implica. Ciertamente la concepción bergsoniana tampoco reduce esa capacidad creadora a una élite, aunque también es verdad que reconoce el relieve que adquieren algunas personas o grupos por su labor e impacto a nivel social – como se verá más adelante-. Sin embargo, el actuar creador o creativamente no implica necesariamente ser reconocido a nivel mundial como un gran artista por poner un ejemplo. Todos tenemos la posibilidad de hacer de nuestra vida una creación; actuando en provecho y beneficio propio y el de los demás, beneficiando con ello a la misma vida. En nuestra cotidianidad, sin importar el contexto o el círculo donde nos desenvolvamos, al asumir de manera responsable y comprometida la actividad a la que nos dediquemos, estaremos dando cuenta de un buen papel en la vida.

Eso que el hombre es capaz de generar, tomando en cuenta que como se dijo hace un momento se logra en base a ciertos recursos de los cuales se echa mano nos dice algo más sobre esa capacidad. El hombre posee una capacidad creadora limitada, en otras palabras su poder creador es parcial. Hace uso de los medios de

los que se vale, mas no puede generar esos mismos medios por su propia cuenta. En cambio la vida es la única fuente de donde emanan todos los organismos existentes y por ello constituye la creación total. La actividad que el ser humano desempeña en términos de creación únicamente contribuye a su nivel a ser parte de esa creación. Desde ese punto de vista el hombre es un innovador parcial a diferencia de la vida que es creación radical.

Así, conforme lo que sus características le permiten, el individuo será un creador cuando sus acciones lo hagan hacedor de algo nuevo. Mas el término nuevo no deberá malinterpretarse como algo que surgió de la nada o que partió de cero. Será algo nuevo porque es original y único. A pesar de haber más árboles, ningún otro ocupará el mismo espacio que éste ni se desarrollará de la misma forma a pesar de que todos parezcan iguales. Un libro será creación pues aunque ya se haya hablado antes del mismo tema el contexto tiempo-espacio es distinto. Y qué decir del hecho de procrear un hijo que será similar a cualquier otro pero único para sí mismo.

Por desgracia la arraigada creencia del hombre como un ser escindido irreconciliablemente en espíritu y materia ha limitado nuestra capacidad creadora o creativa al hacernos pensar que podemos desarrollarnos sólo en alguno de los dos campos, dicho en otras palabras ya sea en la metafísica o bien en la ciencia.

Aunque resulte paradójico el filósofo nos dice que conocemos muy poco. Pues a pesar de que continuamente estamos actuando, nos haría falta adentrarnos más en nuestra propia intuición, la cual es la única capaz de integrar las tendencias divergentes de nuestro ser.

En términos generales puede decirse con justa razón que el bergsonismo como propuesta concibe todo lo existente como original y novedoso y por ende a la vida como una constante renovación.

Así mismo, sólo es gracias a la acción creadora como realmente podemos darnos cuenta de lo que somos capaces de realizar. Poner en práctica aquello que sólo teníamos en mente nos ofrece además de vivenciarlo ahondar más en ese autoconocimiento al mostrarnos nuestros alcances (capacidades y limitaciones), porque no es sino hasta que realmente actuamos cuando nos percatamos de ello. No obstante es preciso recordar que la vida es una evolución, un devenir y el hombre como parte de la misma no será la excepción. Nuestros alcances no se mantienen estables, por el contrario fluyen y se compenetran constantemente. En una palabra son cambiantes.

La culminación de la acción creadora en la que hubo un esfuerzo inevitablemente trae consigo la alegría de la cual también nos habla en uno de sus libros, concretamente en *La energía espiritual*. Para él la alegría sería algo así como la consecuencia necesaria e inmediata que se desprende de toda creación. Y por supuesto mientras más abundante sea la creación, más desbordante será la alegría.

Pero distingue la alegría del placer pues para él no son en modo alguno sinónimos. En pocas palabras lo interpreto y resumo de la siguiente manera: Toda alegría implica placer pero no todo placer implica alegría. Es decir, que la alegría a diferencia del placer resulta mucho más abarcadora y por tanto llena aún más nuestro espíritu o nuestro ser. Además sostiene que la verdadera alegría nace no del afán de reconocimiento de los demás sino por el sólo hecho de sabernos creadores, de haber conseguido un logro y de haber contribuido o coincidido con la dirección misma de la vida al sabernos creadores. La alegría que sólo un acto creador genera supera los terrenos del lenguaje. Ya que no sólo se trata simplemente de un logro individual. Quizá en el fondo la razón de que la alegría sea indescriptible e inconmensurable se deba a que de esa forma se logra coincidir con la dirección hacia donde según Bergson la vida por lo visto se ha conducido hasta ahora. Es decir, el hecho de aportar o contribuir de acuerdo a

nuestras capacidades a la gran obra creadora que es la vida en sí misma o bien a la creación por antonomasia.

4.3.3 Del esfuerzo creador.

Mas toda esa actividad creadora como reflejo del impulso vital de la que el hombre es capaz no sería factible si dentro de la misma no existiera el esfuerzo como algo que le es de suyo inherente.

La vida se nos revela como: la energía en la materia y la libertad insertada en la necesidad; y así nos percatamos de la función e importancia que desempeña la materia inerte. Bergson reconoce que la vida se mueve gracias al esfuerzo que se realiza sobre esa materia ya que dichas instancias por sí solas no serían capaces de generar acción alguna. Por lo que en este sentido la materia desempeña al mismo tiempo el papel de herramienta y obstáculo frente al esfuerzo que realiza la energía por seguir su camino.

Pero también nos dice que la materia a la vez nos sirve a los seres humanos como estimulante pues nos mantiene activos y concientes de que frente a nuestras fuerzas se encuentra ella, la cual por esa misma razón nos moverá al esfuerzo que se habrá de realizar para conseguir lo que deseamos.

Reza un refrán popular que el infierno está empedrado de buenas intenciones. De igual forma si no se trabaja realmente para llegar a concretar y objetivar cualquiera que sea el proyecto que tengamos no dejará de ser eso, un proyecto. Y para que esta objetivación sea una realidad requiere forzosamente de un esfuerzo.

¿Se puede medir o calcular un esfuerzo?. Si nos apegamos al planteamiento bergsoniano el esfuerzo no es algo pasivo o algo muerto, por el contrario siendo una actividad no puede ser medido como una cosa.

Como consecuencia, tampoco se pueden establecer comparaciones graduales en este terreno en cuanto a esfuerzos. Pues al no existir dos personas idénticas tampoco habrán dos esfuerzos idénticos ya que cada persona realizó su propio esfuerzo y éste variará de acuerdo a cada persona.

En todo caso, cada persona será la única que en realidad sepa acerca de cómo fue su esfuerzo y en ese sentido la única capaz de emitir un juicio (a manera de autoevaluación o examen de conciencia). Nadie podrá medir un esfuerzo propio como mide una línea, ni podrá expresar en su plenitud con qué intensidad se esforzó para conseguir algo y sin embargo cada uno lo sabe. En otras palabras, un esfuerzo pertenece al ámbito de las cualidades y no a las cantidades, que como fuerza espiritual sólo se siente. Y aunque como se decía antes, en el fondo no podemos engañarnos a nosotros mismos, aún a pesar de lograr engañar a los demás. Es por esto último que a nivel social y con fines prácticos se ha optado en todo caso por considerar los resultados del esfuerzo.

Todo esfuerzo conlleva directa o indirectamente un riesgo como algo implícito y Bergson lo sabe. Es por ello que ya desde *La evolución creadora* encontramos que al respecto nos dice lo siguiente *[...] tanto en la evolución del conjunto de la vida como en la de las sociedades humanas, como asimismo en la de los destinos individuales, los mayores éxitos han correspondido a los que han aceptado los mayores riesgos.*⁶

A nivel evolutivo, el desarrollo adquirido por los organismos que se mantuvieron en movimiento nos muestra que lograron no sólo permanecer vigentes por así decirlo en el escenario de la vida sino también avanzar y crecer debido precisamente a esa misma actividad. Pero esto no sólo es exclusivo de los organismos como entidades biológicas, sino que se da en el ámbito social así como en el individual.

⁶ *Ibid.* p. 125.

No obstante considero oportuno plantear de manera personal una serie de preguntas no con el afán de ser respondidas en este momento pero sí para ampliar quizás un poco más los alcances de su propuesta. Concretamente sobre el contenido de la cita anterior y de algunas consecuencias que obtengo de la misma. ¿El éxito radica exclusivamente en el riesgo que se corre o también en los resultados obtenidos? ¿A qué precio se realiza el esfuerzo?

La postura bergsoniana al respecto es indudable. El esfuerzo que conlleva la creación de un acto, más allá de ser indispensable le llena de sentido. Por ello no dudará en sostener firmemente que el esfuerzo por sí mismo es ya el verdadero mérito de toda acción.

Por otro lado, se podría considerar que como parte de esos riesgos a los que el hombre se expone está el fracaso. Mas habría que cuestionarse primeramente sobre el significado de esa palabra.

En lo personal pienso que independientemente de los resultados, una acción no constituye un fracaso si fue una decisión propia o libre para Bergson y si a raíz de ello se obtuvo un aprendizaje. Pienso que en todo caso el fracaso consiste en aferrarse a conseguir algo cuando en ese esfuerzo se está perdiendo más de lo que se debería ganar.

En fin, regresando a la visión del filósofo francés resulta casi imposible no darse cuenta de la forma en que se expresa cuando habla del valor del esfuerzo.

*El esfuerzo es penoso, pero es tan precioso, o más precioso aún, que la obra en que desemboca, pues gracias a él se ha sacado de sí más de lo que había, se ha elevado uno por encima de sí mismo.*⁷ Si bien reconoce la dificultad que implica todo esfuerzo, también debe reconocerse que así lo es porque es un trabajo y

⁷ BERGSON, Henri, *La energía espiritual*, Madrid, Espasa – Calpe, 1982, p. 32.

como tal no es fácil. Además si el esfuerzo es penoso yo agregaría que es más penoso aún, es decir no hacerlo, no esforzarse y mantenerse pasivo.

Sin embargo y a pesar de lo penoso que un esfuerzo pueda llegar a ser pone mayor énfasis en su importancia, al grado de concederle mucho más valor que a la obra o al resultado mismo. Aunque quizá aquí habría que preguntarse como se planteó más arriba, si el esfuerzo por sí solo representa finalmente lo más valioso aún cuando no se haya conseguido el resultado deseado.

La última parte de la cita es donde el filósofo argumenta con mayor claridad el por qué le merece mayor mérito el esfuerzo frente al resultado.

Está convencido de que el esfuerzo como tal resulta mucho más significativo que lo que se obtiene al final. Su importancia no se encuentra fuera en instancias externas o ajenas al mismo. Por el contrario, su valor está en el mismo esfuerzo. En el trabajo que se realiza, en la energía que se ocupa, en el desgaste que se presenta. Pero no un desgaste vacío sino con una intención. En una palabra, el valor del esfuerzo radica precisamente en la acción. Por otro lado, cada uno de nosotros podremos constatar por medio de la experiencia que a mayor esfuerzo, mayor es la satisfacción.

En la última parte de la cita Bergson afirma que el esfuerzo realizado en una acción creadora nos hace elevarnos por encima de nosotros mismos. A partir de nuestras acciones no sólo nos vamos construyendo como una especie de molde, sino que de la mano hace que nos vayamos superando. Cada acción realizada – pero no cualquier acción sino la acción creadora- es logro y estímulo a la vez que nos invita a asumir nuevos retos y a comprometernos con una acción nueva. Cada acción creadora será única, en tanto que nuestro yo se verá cada vez más enriquecido no sólo conforme nuestras acciones aumenten sino también conforme sean más intensas y por tanto más significativas. Si bien es verdad que la

interacción que realizamos con los demás influye en nosotros, tampoco quiere decir que esa influencia sea determinante en nuestros actos. De ahí que conciente y voluntariamente los únicos responsables de nuestros actos seamos nosotros. De igual manera, en la relación de una acción creadora, la lucha más importante es con nosotros mismos. Entonces, esta superación se da conforme actuamos la cual además abre nuestros horizontes.

No obstante, Bergson nos dice que es importante reconocer que no somos del todo trascendentes a nosotros mismos por el hecho de que no hay creación total, debido a la presencia de la materia la cual se mueve inversamente frente al movimiento creador.

Por lo tanto, al hablar de creación resulta imprescindible señalar que dentro de la obra bergsoniana esta palabra bien puede ser entendida en dos sentidos. El primero consiste en reconocer como creación toda vida humana, por el sólo hecho de darnos forma o porque continuamente nos estamos moldeando con lo que hacemos y lo que dejamos de hacer, independientemente de su carácter ético. Dentro de esta categoría entraríamos todos y cada uno de nosotros.

El segundo se concentra en la creación como una expresión o manifestación del impulso vital puesto que va acorde con él. Aquí la atención se centra exclusivamente a cierto tipo de actos cuyo carácter sea elevado y dignificante a la vida en general. De ahí que no se contemple cualquiera.

La acción creadora nos ofrece la posibilidad real de conocernos, al descubrirnos en situaciones concretas mostrándonos aquello de lo que somos capaces de hacer y lo que no. Siendo lo único capaz de resolver la incógnita entre lo que alguna vez llamó lo posible y lo real. Sin olvidar que todo ello se modifica conforme pasa el tiempo.

Para concluir este apartado me gustaría hacerlo con la siguiente frase: Todos nos creamos con nuestras acciones, pero no todas nuestras acciones son creadoras.

4.4 La creación en el arte y en el misticismo.

Al recapitular la visión bergsoniana en torno a la acción creadora, ésta se inclina principalmente hacia la construcción de nuestra propia existencia y con ello nuestra superación.

Nótese además que esta construcción como un hecho real abraza a todos y cada uno de los hombres sin excluir a ninguno.

Sin embargo, tampoco se habrá de negar que ante la diversidad de existencias haya algunas que por decirlo así llamen más la atención que otras. Bergson es conciente de ello y nos lo hace saber.

La relevancia que adquiere la vida de una persona como se dijo antes depende enormemente de lo que hace, pues a la larga terminamos siendo lo que hacemos. Así mismo la labor que desempeñe cada uno en su entorno hablará mucho acerca de lo que somos.

Por lo tanto, es innegable que a nivel social aquellos que en sus obras creadoras contemplan también a los demás les aúnan un carácter especial. En ese sentido, mientras más abarcadora resulte la labor que realicen mayor será su valor.

Por tanto, en la sociedad existen innumerables ejemplos de actividades que bien podrían citarse para ilustrar las diferentes formas en las que el hombre se manifiesta a través de su quehacer diario. Pero es el filósofo quien de manera ocasional hace mención solamente de algunas de ellas: la creación del artista, el científico, el filósofo y el místico.

Todos ellos son creadores a su manera por eso es que resulta imposible establecer diferencias de grados o hablar de niveles. Todos y cada uno de ellos se traducen como un tipo único de creación. Sin embargo el punto en común entre ellos es que conjugan saber más hacer. Sería injusto no reconocer en todos un esfuerzo implícito que conlleva decisión, dedicación, perseverancia, etc.. En su hacer se hacen, mas cada quien en su ámbito.

No obstante a lo largo de su obra se puede apreciar como es que sólo a dos de ellos les dedica un mayor número de páginas. Al artista se referirá en repetidas ocasiones, pero qué decir del místico a quien le dedicará gran parte de su último libro. Por tal razón es que en este trabajo se ha optado por incluir únicamente a estos dos personajes.

El hecho de tener en cuenta a los demás individuos, ya sea haciéndolos partícipes de sus creaciones o bien actuando a favor de ellos es algo que realizan el artista y el místico respectivamente.

Bergson encuentra en ambos, el hecho de coincidir con el movimiento propio de la vida es decir, asumen el papel de actor cuando le aportan algo nuevo en ese su actuar toda vez que se están haciendo a ellos mismos.

Además de su acción, su trabajo y su esfuerzo; es su actitud incluyente la que le da esa especie de relieve, lo que hace de ellos dos ejemplos sobresalientes en cuanto a creación. He ahí su importancia.

Por sus características es evidente que a ambos los tiene en muy alta estima, si bien no tanto al artista como lo será concretamente al místico. Ya que no sólo lo

considera como un hombre privilegiado sino que además no titubeará al referirse a él como más que un hombre.

4.4.1 El papel del artista.

De los diferentes aspectos a los que se refiere el filósofo para considerar al artista como uno de los ejemplos más evidentes de creación se han rescatado sólo tres de ellos como de los más relevantes: la llamada intuición estética, su acción creadora concretada en una obra de arte y la generosidad de aquellos que deciden compartirla con los demás. Así como tres de las limitantes que le encuentra: su carácter concreto o particular, no es tan continuo como nuestro actuar y no es tan accesible a todos.

Hablar de arte es ya hablar de creación. La visión de nuestro autor con respecto al arte irá más allá de una simple expresión presente siempre en la historia de la humanidad.

En primera instancia, el artista al hacer uso de la imagen para propiciar una experiencia estética, para nuestro autor se vincula a la experiencia intuitiva pues la imagen como recurso sugerente también la puede favorecer.

Veamos el primero de los tres puntos: la intuición estética. Al parecer el artista posee una sensibilidad peculiar que le permite ver la realidad de manera distinta a la de los demás. Su visión no se reduce a la mera percepción de los sentidos sino que implica por así decirlo de una percepción espiritual. Esta sensibilidad le permite captar lo que quizá para otros pase simplemente desapercibido.

Sin embargo, esta capacidad que tiene el artista no deberá entenderse como un poder extraño al que estén destinados sólo unos cuantos. Y aunque también es cierto que no todos podemos llegar a ser artistas fuera de una explicación inverosímil, Bergson explica la razón por la cual lo considera con una sensibilidad o percepción especial.

Según nuestro autor, la visión del artista se destaca de entre las demás porque logra descubrir aquello que a la vida le es más propio: el movimiento.

Si recordamos que antes nos habló de la intuición de la duración interior, es decir de nuestra propia duración; no dudará tampoco en hablarnos de aquello que dio por llamar intuición estética.

No obstante, una vez que se ha vivido o se ha tenido esta experiencia por primera vez, es el sujeto quien por medio de un esfuerzo intuitivo logrará simpatizar o coincidir con el interior del objeto.

La claridad de la visión artística a la que se refiere tiene que ver con la simplicidad que la vida en sí misma entraña. Independientemente de lo compleja que pueda resultar para nuestra inteligencia; es nuevamente la intuición quien se encarga por lo menos de hacerlo todo más simple, empezando porque se rehúsa a dividir el movimiento y el tiempo concibiéndolos como algo entero, íntegro, en una palabra simple.

Por tal motivo no ha de sorprendernos que para Bergson artísticamente hablando lo gracioso se incline hacia la línea curva en lugar de la línea quebrada, ya que la primera se identifica más con el carácter y modo de ser de la vida. Así mismo, apeándonos a lo anterior tampoco será fortuito la preferencia de una en lugar de la otra.

Pero el artista no sólo se distingue por tener una visión clara y conciente del fluir vital que encuentra en lo que despierta sus sentidos y su espíritu. Ésta adquiere un sentido mucho más amplio cuando se ve concretada en la llamada obra de arte.

Cada nueva obra de arte es un testimonio de vida. El artista da fe de que está vivo por medio de ella toda vez que le aporta algo que no tenía anteriormente. Cuando este hombre da luz a su creación, a la vida le nace algo nuevo y original que como una ofrenda su autor le regala. Para el filósofo esta acción es creadora pues con ello se está siguiendo el movimiento propio de la vida que continuamente se está renovando en su quehacer evolutivo.

En este sentido recordemos que para él la vida en sí misma es ya una creación. Siendo no sólo inútil sino además absurdo pretender compararla aún con la más grande obra de arte hecha por el hombre. Ya que indudablemente le resulta no sólo la máxima creación sino también la máxima obra de arte, capaz de deslumbrarnos y maravillarnos a cada instante.

Si bien la obra de arte es el producto final donde se concentra el trabajo del artista, también es importante tomar en cuenta lo que estuvo detrás de ese producto.

Sobra decir que la materialización a la que se refiere no se reduce al uso de elementos tangibles y visibles. Si bien el artista recurre necesariamente a algo que le permite objetivar lo captado de diferentes maneras, al poder valerse ya sea de sonidos, colores, palabras, etc.. Y en este sentido ésto constituye su materia prima.

Al igual que las pequeñas creaciones cotidianas, la creación artística toda vez que se ha visualizado conlleva un esfuerzo que implica un camino por recorrer. Camino que dependerá tanto de la obra como del artista.

Toda obra de arte llámese pintura, poesía, melodía, etc., además de reflejar la visión particular de su autor es una muestra del esfuerzo de alguien; pues independientemente de que podamos constatar o no dicho esfuerzo, la obra como tal nos habla ya de ello. Por otro lado, se puede decir mucho acerca de una obra como espectador o como crítico mas la autenticidad en términos de esfuerzo sólo puede saberlo y manifestarlo el propio autor puesto que fue él mismo quien lo realizó.

Se decía que el mérito y satisfacción de toda acción creadora radica en el esfuerzo. La obra de arte como acción creadora no será excepción. Esto puede verse como una regla o un principio, pero no sacado de la simple especulación sino como algo que bien puede constatarse aceptando la invitación bergsoniana a experienciarlo; rasgo característico de su obra.

Como tercer punto cabe señalar lo siguiente. Toda la grandeza de un obra de arte se puede apreciar gracias a la generosidad de su creador al compartirla con los demás.

Si bien es cierto que se puede sobrevivir sin el arte, también es cierto que la vida humana no consiste sólo en sobrevivir. La obra de arte nos ofrece la posibilidad de acceder a un mundo quizá antes desconocido. En su hacer el artista nos muestra su mundo por medio del cual podemos así también conocer el nuestro, porque es diferente y es el mismo a la vez. Por tal motivo el arte puede favorecer un autoconocimiento, es una invitación a sumergirnos en las profundidades de nuestro ser.

Así que a diferencia del artista que conserva su obra para sí mismo, aquél que la comparte ennoblece aún más el valor que ya de por sí tiene su acto creador.

No obstante y pese a lo loable que resulta el papel del artista como creador, en un par de ocasiones el filósofo nos advierte también acerca de su carácter limitado.

Es en *La evolución creadora* donde nos revela los alcances meramente individuales que posee la intuición estética del artista. Cosa que reduce la visión de éste únicamente al nivel de lo particular. En otras obras, el arte para él al igual que las ciencias particulares no abarcan más que eso, lo concreto. Pues recordemos que su propuesta es una filosofía de la vida que tenga por objeto la vida en general y llegue a conjuntar metafísica y ciencia.

Otra limitante que le encuentra a la creación artística es que a pesar del empeño con el que se trabaje en ella nunca será tan frecuente y tan continua como los son nuestras acciones diarias. El enriquecimiento que obtenemos del arte amplía nuestro panorama, sin embargo nuestra propia cotidianidad nos muestra otro tipo de riqueza de la que nos percatamos toda vez que hacemos de nuestra vida una creación constante.

Al respecto quizá la siguiente cita de uno de los estudiosos de la obra de Bergson ayude a dar más luz para esclarecer este punto: *La acción libre es, de todas las obras de que un hombre es autor, la que le pertenece más esencialmente; se reconoce en ella más que el artista en su obra, más que el padre con su hijo.*⁸ No obstante, es necesario subrayar que cuando cito aquí la acción libre estoy pensando en ella concretamente en la acción creadora. Ya que recordemos que 'toda acción creadora es libre, mas no toda acción libre es creadora'.

La última limitante consiste en que la creación artística no resulta tan accesible al común de los hombres. Pese a los diferentes esfuerzos en pro de acercar el arte a las mayorías, lamentablemente y por diversas razones esto no es suficiente para abarcar a la totalidad de la población que además cada vez es más numerosa. Por eso es que de nuevo sin demeritar la labor artística insiste en valorar o bien

⁸ YANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*, México, Universidad veracruzana, 1962, p. 107.

revalorar nuestra propia existencia como la oportunidad de vivenciarla como una constante creación a través de nuestra actividad diaria.

Por todo lo anterior es en *La energía espiritual* donde finalmente nos confiesa que en última instancia y en cuanto a creación se refiere la última palabra no la tiene el artista, con las siguientes palabras: *El punto de vista del artista es importante, pero no definitivo.*⁹

4.4.2 El papel del místico.

La siguiente parte también será dividida en tres de las razones más sobresalientes que se han encontrado para ubicar al místico no sólo como ejemplo de creación sino quizás como el mayor de ellos: su simpatía o coincidencia con el *élan vital*, su acción creadora y de su carácter incluyente.

En definitiva la visión bergsoniana ubica al místico en un lugar muy especial en cuanto a acción creadora se refiere.

A diferencia del artista que en su actuar permanece en un plano meramente individual; la coincidencia o simpatía que logra alcanzar el místico resulta mucho más amplia.

Si al principio de este trabajo se habló de la intuición de nuestra duración y con el artista de la intuición estética, ahora con el místico se hará de una intuición similar pero que resulta ser la más abarcadora de todas.

⁹ BERGSON, Henri, *La energía espiritual*, Madrid, Espasa – Calpe, 1982, p. 34.

Bergson nos dice que la intuición que experimenta el místico es ni más ni menos que la del impulso creador de la vida, del *élan vital*. Lo que explica en gran parte el por qué es que lo considera un ser excepcional. Pero dejemos que sea él mismo quien nos lo diga:

*Pues, ella [la intuición] estaba vuelta hacia el interior; y si por una primera intensificación nos hacía percibir, aunque la mayoría de nosotros no iba mucho más lejos, la continuidad de nuestra vida interior, una intensificación superior la podría quizá llevar hasta las raíces de nuestro ser y, por lo mismo, hasta el propio principio de la vida en general. ¿No tenía el alma mística justamente este privilegio?.*¹⁰

De nuevo nos encontramos con la intuición, pero en este caso será esa intensificación lo que la distinga de las dos antes mencionadas. El fluir que en la intuición interior nuestra vida nos revelaba, ahora al coincidir con el principio vital la persona que logra vivenciarlo puede captar o percibir en todo lo que le rodea igualmente ese fluir o esa continuidad incesante que la vida en sí misma le representa. Por analogía el acto de intuir es el mismo, la intensidad o profundidad es lo que cambia.

No obstante, la amplitud que implica la intuición del místico no le privará de la conciencia de su propia duración, es decir no se excluye una de la otra, a manera de disyunción. Como pudo apreciarse en la cita anterior puede decirse que la intuición mística absorbe a la intuición interior. Por ello, cuando éste alcanza coincidir con el principio de la vida, se da por hecho que es capaz de intuir su propia duración pues la realidad se le presenta como ese principio que es fluir.

¹⁰ BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, México, Porrúa, 1997, p. 142.

Para Bergson la experiencia del místico no es en modo alguno una prolongación de un instinto o de una idea. No concibe que ésta pueda ser reducida únicamente a alguna de las dos, mas tampoco está de acuerdo en hacer de ella una mezcla burda de ambas. En otras palabras nos dirá que si bien toca lo sensible y lo racional, los supera y trasciende.

Así mismo, la necesidad del esfuerzo intuitivo subsiste, mismo que coincidirá con el ímpetu vital. A estas alturas y tratando de seguir al autor no será un secreto que el tan exaltado *élan vital* lo identifique con Dios o bien que ambos sean uno y lo mismo. Por tal motivo llegará a decir que el alma del místico es actuante y “actuada” al mismo tiempo. Así, en la libertad del místico y en la actividad divina se da la coincidencia.

Pasemos al segundo punto. Bergson en su último libro nos muestra como de alguna u otra forma la figura del místico siempre ha estado presente en la historia, siendo Grecia y la India específicamente los lugares donde éste se ha destacado.

De acuerdo a la particular interpretación que Bergson hace del misticismo en Grecia y en la India termina por concluir que le resultan insuficientes, pues ambos ponen mayor énfasis en otros aspectos dejando de lado el que para él constituye la clave de un legítimo y auténtico misticismo: la acción creadora.

A su parecer en Grecia la visión del misticismo no fue más allá del discurso racional, o bien del terreno de la abstracción y en la India no superó los límites de la contemplación. Por eso para él, no será sino hasta el cristianismo cuando el papel del místico se redimensione en grado sumo.

Para Bergson la clara visión que puede ofrecer la experiencia intuitiva del impulso vital que como sutil perfume envuelve la realidad entera no tiene mucho sentido si

no va acompañada de una acción. Indudablemente esta acción no puede ser otra más que una acción creadora.

Le queda muy claro que el misticismo no se reduce al plano intelectual como tampoco se queda en el mero acto contemplativo de la divinidad. Esto no implica necesariamente su rechazo total pues al fin y al cabo tienen algo que ver con el misticismo, en todo caso se apresura en subrayar la necesidad de la acción.

La principal objeción que le encuentra al misticismo griego es el hecho de concentrarlo en abstracciones que a la vez son supeditadas, siendo que esencialmente debiera ser una vivencia y no una idea propiamente. En cuanto al misticismo antiguo de la India su mayor inconveniente consiste en hacer énfasis en la pura contemplación, habiendo el peligro de desembocar en un ensimismamiento o solipsismo y lo que es pero aún en el egoísmo.

Pese a reconocer el valor que la experiencia mística tiene como tal, afirma que por sí sola no basta pues se consolida y se consume en la acción diaria. Sostiene que el verdadero místico no puede quedarse estancado en la pasividad sino por el contrario, su vida debe reflejar en su actuar la grandeza de su visión.

Sin embargo y como paréntesis me pregunto ¿qué tan válida resulta su interpretación del misticismo en Grecia y en la India? Y ¿Bergson sólo analizó ambos misticismos a nivel del discurso racional o realmente se acercó a experimentarlos o vivenciarlos?.

La coincidencia del místico le permite ver en todo y en todos ese ímpetu vital en una palabra, el amor. Mismo que siente fluir en su ser. Este amor es tal que a su vez necesita compartir con los otros a través de acciones muy concretas como por ejemplo la caridad y el perdón. La caridad a la que se refiere dista de la fraternidad a la que los filósofos invitan como lo más conveniente pero como producto de un

razonamiento y no como un llamado de su interior. El perdón le es algo tan natural que lo ofrece sinceramente y que dista mucho de la mayoría de nosotros a los cuales nos resulta muy difícil de hacer.

El místico se aleja de todo egoísmo pues más que verse reflejado, se identifica con los otros; experimentando más que una empatía, sino más bien una simpatía. Por eso no es indiferente ante el dolor o el sufrimiento ajeno. Específicamente Bergson cita a algunos santos no sólo como testimonios de acción creadora sino que además sostendrá que ellos constituyen los verdaderos superhombres a diferencia de lo que llegó a decir Nietzsche.

Por tanto, si para Plotino la acción representaba un debilitamiento de la contemplación, para nuestro autor -aunque no con estas palabras- se orienta más bien a un fortalecimiento y mejor aún, la fusión de ambas da como resultado un misticismo completo.

Así, la acción creadora será el enorme puente que separe al místico auténtico del carente.

Otro punto sobresaliente se encuentra en su carácter incluyente, donde a pesar de reconocerlo antes en el artista no será tan real y tan evidente como en este caso. Mientras el carácter incluyente del artista entendido como ese acto de generosidad al compartir su obra no siempre se da; no resulta así para el místico.

Algo que caracteriza a la figura del místico es esa especie de identificación que los hace ver en cada hombre un lazo en común que los une el cual va más allá del simple hecho de sabernos hijos de la misma especie. Usando los términos del autor, el místico se siente emparentado a todas las demás almas lo que hace que su actuar amoroso no se reduzca sólo a ciertos grupos delimitados (llámense familia, patria, etc.), sino por el contrario hace que se extienda a la humanidad.

Su amor es universal reflejo del engrandecimiento o ensanchamiento de su alma. Cuando el místico actúa amorosamente a la vez Dios actúa en él. El espíritu vital se hace presente en la figura del místico al irradiar su amor a través de su actuar. Por tal motivo considera que es con el cristianismo donde el misticismo se consolida plenamente pues con él nace la idea de igualdad entre todos los hombres pese a todas nuestras diferencias.

En un mundo en donde nuestros instintos naturales nos hacen defender un territorio delimitado y así nos mantienen en una lucha constante; ante las divisiones la figura del místico nos muestra a través de sus acciones un llamado a hacer de la vida algo más abarcador e integrador. Bergson está convencido de la necesidad de estos hombres superiores que fungen como ejemplos o modelos a seguir por su acción bienhechora y creadora (nunca destructiva), dando testimonio con su propia vida.

Basta con decir por parte del artista que su acción creadora no sólo se traduce como el esfuerzo renovado de autoconocimiento y autoconstrucción sino que además si se comparte, constituye un aporte que bien pues enriquecer a otros pero que principalmente enriquece a la vida.

En cuanto al místico su papel como ser creador se acentúa aún más pues es por medio de sus acciones amorosas que incluyen a todos y cada uno de los hombres como afirma su coincidencia con el impulso vital, mismo que se identifica con la creación, con el amor y con Dios.

Ahora bien, ante la pregunta ¿la especie humana puede evolucionar hacia el misticismo? Bergson declara en su último libro su incredulidad al esperar que el hombre llegue a dar un paso más en el camino evolutivo –por lo menos no a corto plazo-. Pues a pesar de que el hombre tiene todo para hacerlo (capacidad

creadora / creativa) la experiencia nos dice lo contrario. La balanza se ha orientado no sólo al uso sino a la explotación de la inteligencia. Esto no tendría nada de malo siempre y cuando no se olvidara que el hombre no solamente es un ser racional.

Ante el panorama que nos muestran los acontecimientos de la historia y concretamente los de los últimos siglos, a Bergson no le queda más remedio que reconocer que el hombre hasta el momento se ha inclinado hacia la materia y con ello ha centrado casi todos sus esfuerzos a la investigación científica. Sí, pero las más de las veces a una ciencia como fin en sí misma, o bien vacía de todo carácter moral en donde cada individuo puede llenarla con lo que se le antoje y utilizarla para quién sabe qué objetivo. Aquí no sólo se ha descuidado el espíritu, sino que ha sido desgraciadamente cada vez más ignorado. Aunque no por ello deba interpretarse la obra bergsoniana como una especie de espiritismo, sino más bien como una búsqueda seria, integral y progresiva del conocimiento de la vida, misma que desemboque en la acción creadora.

Para redondear este capítulo se ha hablado de la creación como el fundamento antropológico bergsoniano. Para ello se tocó lo referente a la existencia, conciencia y memoria, pasando por el tema de la libertad. Desembocando en el hombre no sólo como creador de su ser a partir de sus acciones sino que éstas son verdaderamente creadoras toda vez que se orienten al movimiento propio de la vida; siempre como hacedor y nunca como destructor. Además, se terminó con el artista y el místico como figuras relevantes en cuanto a creación.

CONCLUSIÓN.

El hecho de haber revisado la obra bergsoniana para explorar el terreno específicamente antropológico nos conduce a una serie de reflexiones que se exponen a continuación.

Siendo fieles al pensamiento bergsoniano este trabajo constituiría algo así como un esfuerzo meramente didáctico por “hablar de lo inefable”, a pesar de lo absurdo que esto pudiera sonar por lo menos en lo que respecta a la experiencia de la intuición de la duración, la cual según el autor no puede en modo alguno ser reducida por el intelecto a través del lenguaje si la pretensión es agotarlo de forma plena y cabal. En este caso y en este caso el lenguaje será el recurso necesario para hacerlo comunicable, como lo hizo el mismo Bergson.

Lejos de hablar de un dualismo exacerbado, su propuesta se ve enmarcada por lo que llamaré una nueva metafísica la cual invitará a estudiar los problemas a partir de ellos mismos como construcción integral y creciente ante una realidad cambiante. Metafísica y ciencia no tendrán por qué ser ya antagónicas pues su conciliación promete frutos aún más ricos. Lo que equivale a estrechar dos tendencias opuestas como son el espíritu y la materia. De acuerdo a su interpretación, un conocimiento legítimo y auténtico de la realidad más allá de buscarse en la especulación metafísica o en la abstracción científica deberá tener como punto de partida la experiencia; y con mayor razón si este conocimiento se trata de lo humano.

Realmente considero que su mayor aporte antropológico consiste en poner énfasis en la búsqueda interior. Cada hombre puede descubrirse a partir de la experiencia de la intuición de su duración interior que es fuente de autoconocimiento.

La intuición sin quedarse en una introspección, la incluye y la rebasa. La mirada hacia el fondo de uno mismo nos hace no sólo reconocernos sino lo más importante, descubrirnos a cada “instante”. Nos muestra además el tiempo y la duración tal y como son en su pureza real, es decir como un progreso incesante novedoso e indeterminado.

Pienso que la experiencia de novedad que nos ofrece la intuición de la duración se asemeja en cierta forma al asombro que debieron experimentar los primeros hombres frente a la realidad que los rodeaba el mismo asombro que debió haber dado origen a la filosofía. Así, Bergson no pierde su capacidad de asombro por el contrario, todo indica que su visión resulta en el fondo una invitación a vivir intensamente nuestra contemporaneidad, en el sentido de ser más concientes de nuestro propio fluir interior.

Sin embargo, el hecho de descubrirnos en esta vivencia de la intuición de la duración lejos de reducirse a un ensimismamiento o solipsismo posibilita el acercamiento hacia los otros y hacia la vida por medio del esfuerzo por coincidir o instalarse en el movimiento mismo de aquello que no soy yo, en otras palabras por medio de lo que llamaré simpatía.

Lo más importante de su particular concepción evolutiva es que en el fondo nos muestra a la vida en sí misma como la máxima creación ya que es la fuente común de donde emanan todos los opuestos y la única capaz de conciliarlos. La vida no sólo posibilita y propicia la creación sino que de acuerdo a Bergson todo parece indicar que nos hace un reclamo para imitar y continuar ese mismo movimiento vital que es esencialmente activo, a través de nuestra acción igualmente creadora algo así como una exigencia de creación.

Uno de los aspectos más rescatables dentro de toda su obra es precisamente el haber puesto no sólo a la intuición sino también a la acción como puntos clave para conocer al hombre.

Para él nuestras acciones son lo verdaderamente importante pues son en última instancia el reflejo de lo que en realidad somos. Aunque tampoco hay que perder de vista que nuestras acciones son el producto de otros aspectos como la intención, decisión, responsabilidad, etc., muestra de la complejidad que envuelve al ser humano.

Coincido totalmente con él cuando dice (aunque no con estas mismas palabras): Todo hombre en su hacer se hace, como un escultor cada uno de nosotros de acuerdo a los recursos y a las circunstancias que nos van rodeando somos los encargados de moldear nuestro ser con todo aquello que hacemos y dejamos de hacer. Todos nos creamos con nuestras acciones, mas no todas nuestras acciones son creadoras.

Para Bergson el término creación será casi inseparable a los términos de movimiento, fuerza, impulso y empuje; pero no cualquier tipo de movimiento. En el hombre un acto realmente creador es aquél que como la vida misma, puede dar fe de un agradecimiento que se le devuelve a la vida al regalarnos parte de ella. Todos y cada uno de los seres vivos somos algo así como una prolongación de esa fuerza vital, el hombre como último peldaño evolutivo y único ser realmente libre le toca dar cuenta de su paso por este mundo. Toda acción creadora tendrá que ver forzosamente con el trabajo provechoso que se caracterice y se distinga por ser dignificante y ennoblecedor. Así nuestras acciones creadoras cumplen una triple función: nos enriquecen a nosotros mismos, a los otros y a la vida.

Por ello el hombre se afirma y afirma la vida con su acción creadora, de lo contrario la inactividad o pasividad junto con la acción destructiva la traicionan.

Moralmente hablando la acción creadora no sólo descarta sino que no contempla el daño, perjuicio o destrucción de uno mismo, de los otros ni de la vida.

La experiencia de la acción creadora nos ofrece no sólo la oportunidad de retribuirle a la vida algo de lo que hemos recibido de ella, sino que además nos concede la oportunidad de conocernos en situaciones concretas al mostrarnos nuestro alcances (capacidades y limitaciones) que por otro lado no son fijas sino cambiantes pues constantemente se modifican con nuestras acciones, creciendo mediante el esfuerzo renovado.

Bergson nos dirá que el esfuerzo es penoso, pero personalmente pienso que resulta mucho más penosa una vida sin esfuerzo, inactiva e improductiva. A mayor esfuerzo creador, mayor mérito y satisfacción, pero ¿hasta dónde el esfuerzo deja de ser sano y dignificante? Creo que eso sólo lo puede contestar cada uno de nosotros, por ejemplo el trabajo implica un esfuerzo pero que a pesar de todo se goza, se disfruta y no se sufre, como lo que pasa cuando éste llega a ser esclavizante y nos perjudica más de lo que debiera beneficiarnos.

Si de creación relevante se habla el artista y el místico tienen en la obra bergsoniana una especial importancia, esto se debe básicamente por la influencia positiva que desempeñan a nivel social que se acentúa aún más en el místico .

Otro de los aportes sumamente rescatables del autor es el hecho de concebir el poder creador como algo universal es decir, que no se limita sólo a un círculo reducido de personas privilegiadas (como podrían ser únicamente el artista y el místico) ya que todo individuo en su realidad concreta a través del trabajo diario y la actividad provechosa puede aspirar a hacer de su vida más o menos una creación.

Si bien el método intuitivo que propone no resulta lo suficientemente sólido como para sustentar su filosofía, por lo menos para aquellos que buscan en ella un conocimiento mucho más sistemático y sobre todo comprobable en términos de demostración o verificación empírica: considero que en el campo antropológico resulta sumamente fructífero. Ya que según él todo intento por internarse en las profundidades humanas deberá buscarse más allá de ese tipo de comprobaciones puesto que deberá iniciarse accediendo por medio de un esfuerzo a la intuición de la duración fluente sólo de esa forma: viviéndola, de lo contrario el camino meramente abstracto, racional o intelectual nos deja solamente nadando sobre la superficie.

El haber realizado este trabajo me ha aportado mucho pues me ofreció en base a su metafísica una propuesta antropológica sumamente valiosa, que nos invita primeramente a internarnos en las profundidades de nosotros mismos por medio de la intuición de nuestra duración y así descubrirnos siendo en un constante fluir. Pese a todas las críticas y limitaciones debido a su noción radical de devenir considero que a nivel antropológico proporciona elementos muy importantes no sólo de reflexión sino también de acción. Me resulta muy rescatable su convicción acerca de la necesidad del experimentar o vivenciar en el camino de un auténtico autoconocimiento al proporcionarnos datos concretos e individuales de una situación determinada, cosa que no puede aplicarse en otros terrenos del conocimiento. Su idea del hombre se ve relacionada con su particular visión evolutiva en donde la vida entraña un poder generador que se encuentra en potencia en todas partes como un semillero; por eso es que Bergson nos exhorta al sabernos parte de esa evolución a continuar ese movimiento siempre en miras a la vida, es decir siempre de forma creadora. Es iluminador que conciba una diferencia de naturaleza y no de grado entre las especies. Así mismo lleva esta idea a un nivel aún más radical cuando sostiene que estrictamente todo lo que existe es único a pesar de sus semejanzas.

Junto con la intuición, la acción creadora viene a complementar y a consolidar su concepción antropológica. Debo confesar que es la acción creadora lo que más me enriqueció de su obra, tanto vivencialmente así como a nivel reflexivo pues me generó a su vez una serie de preguntas e inquietudes.

Para Bergson la acción creadora tiene que ver propiamente con el trabajo, el movimiento, la actividad benéfica y provechosa la cual implica una fuerza hacedora, generadora, constructora. Todo parece indicar que con ello Bergson no sólo descartaba la destrucción sino también la inactividad o por ejemplo la indecisión indefinida, tener muchos planes y no concretarlos. Sin embargo me pregunto ¿la acción creadora también incluye la oración, la meditación, regalar parte de nuestro tiempo para escuchar o hacer compañía a quien lo necesita?. Y aunque Bergson nunca habló de estos ejemplos como tales, apegándome a la lectura de su obra considero que se necesitaría precisar qué se está entendiendo por los términos oración y meditación con el fin de evitar no complicar más la cuestión, aunque por el momento pienso que todos muy bien pueden ser considerados actos creadores pues en esencia todos comparten el fortalecimiento y el beneficio propio, ajeno y por ende de la vida. O bien por ejemplo la huelga de hambre que mantuvo Gandhi ¿podría considerarse una acción creadora?, al respecto pienso que la complejidad del asunto encierra varios aspectos que deben considerarse como son la decisión como la intención, etc. Siguiendo la recomendación bergsoniana pienso que estas preguntas no son sencillas de responder y por lo tanto sólo me queda dejarlas abiertas para que cada uno de nosotros al tratar de vivenciarlas pueda corroborarlo y cuál de ellas proporciona mayor satisfacción.

En términos generales su propuesta es una exhortación a serle fieles a la vida, participando activamente de ella al actuar de forma creadora.

BIBLIOGRAFÍA

1. BARLOW, Michael. *El pensamiento de Bergson*, México, F. C. E., 1968, 149 p. p.
2. BERGSON, Henri-Louis. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, 166 p. p.
3. BERGSON, Henri. *Introducción a la metafísica /La risa*, México, Porrúa, 1999, 120 p. p.
4. BERGSON, Henri. *La evolución creadora*, Madrid, Espasa - Calpe, 1973, 319 p. p.
5. BERGSON, Henri. *La energía espiritual*, Madrid, Espasa - Calpe, 1982, 212 p. p.
6. BERGSON, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, México, Porrúa, 1997, 183 p. p.
7. BERGSON, Henri. *El pensamiento y lo moviente* Buenos Aires, La Pléyade, 1972, 188 p. p.
8. BERGSON, Henri. *Obras escogidas: Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Materia y memoria, La evolución creadora, La energía espiritual, Pensamiento y movimiento*. Trad. de José Antonio Miguez. México, Aguilar, 1959. (Biblioteca Premios Nobel) , p. 7-46 y 209-429.
9. BERGSON, Henri. Duración y simultaneidad (A propósito de la teoría de Einstein) Trad. Jorge Martín, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2006, 299 p. p.
10. COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía* Tomo VII, México, Ariel, 1978, p. 97, 9, 214-218, 296, 297, 314 y 315.

11. DELEUZE, Gilles. *Henri Bergson. Memoria y vida*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, 179 p. p.
12. GARCÍA, M. Manuel. *Historia de la filosofía*, México, Alambra mexicana, 1995, p. 241-260 y 311-318.
13. GARCÍA, Morente Manuel. *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Espasa - Calpe (Colección Austral), 1972, 147 p. p.
14. GARCÍA, Olvera Francisco. *Anthropos: El misterio del hombre*, México, UNAM ENEP Acatlán Programa de investigación, 1991, 287 p. p.
15. GARCÍA, Olvera Francisco. *Anthropos: el misterio del hombre II*, México, UNAM ENEP Acatlán Programa de investigación, 1995, 260 p. p.
16. HERNÁNDEZ G., Gabriela. *La vitalidad recobrada*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 2001, 126 p.p.
17. KANDINSKY, Vassily. *De lo espiritual en el arte*, México, La nave de los locos, 1980, 136 p. p.
18. LEWIS, John. *Ciencia, fe y escepticismo*, México, Grijalbo, 1969, 157 p. p.
19. MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*, México, J. M. , 1994, p. 11-40.
20. MARITAIN, Jacques. *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino: Ensayos de metafísica y de Moral*, Buenos Aires, Club de lectores, 1944, p. 9-77.
21. MUÑOZ, Gema. LÓPEZ Alonso, *Henri Bergson (1859-1941)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996, 94 p. p.
22. NICOL, Eduardo. *La idea de hombre*, México, FCE, 2003, p. 7-221 y 383-416.
23. NICOL, Eduardo. *Psicología de las situaciones vitales*, México, FCE, 1996, p.7-73 y 90-99.

24. RUSSELL, Bertrand. *Religión y ciencia*, México, F. C. E., 1985, 172 p. p.

25. SEARLE, John. *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 17-32 y 97- 111.

26. URDANOZ, Teofilo. *Hist. de la filosofía Tomo VI. Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1988, p. 3-85.

27. YANKÉLEVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*, México, Universidad Veracruzana, 1962, 377 p. p.

28. INTERNET:

<http://www.pensament.com/bergson.htm>