



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA DE PUEBLA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
POSGRADO EN FILOSOFÍA

“REFLEXIONES ÉTICAS A PARTIR DE LA DURACIÓN EN  
HENRI BERGSON”.

TESIS

Presentada para obtener el grado de:

Maestro en Filosofía

Presenta:

Lic. Emmanuel Tepal Calvario

Directora de tesis:

Mtra. Claudia Tame Domínguez

Puebla, Pue. Enero, 2020.

*In memoriam* Diego O. P.

## **Agradecimientos**

Agradezco al Doctor Ángel Xolocotzi Yáñez, director de la Facultad de Filosofía y Letras; y al Doctor Ricardo Gibu Shimabukuro, Coordinador del Posgrado en Filosofía, por su confianza y colaboración constante.

A la Maestra Claudia Tame Domínguez, por su excelente labor como directora, por su comprensión, disposición y tiempo para compartir su conocimiento; por su paciencia, confianza e invaluable apoyo durante la realización de este trabajo.

A los Doctores Gerardo Rivas y Mauricio Lugo, por sus aportaciones al presente trabajo.

A mi familia, por su amor y ayuda incondicional. A Mar, por toda su valiosa ayuda, paciencia y amor.

A mis profesores, compañeros y amigos, gracias por sus consejos y cercanía.

Por último, agradezco al pueblo de México porque, a través del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), me apoyó en la realización de mis estudios de posgrado.

# Índice

Agradecimientos.....	3
Introducción .....	5
Capítulo 1. El sentido ético en la filosofía de Henri Bergson.....	17
1.1. Breves antecedentes de Bergson y un panorama general a su pensamiento .....	17
1.2. Metafísica e <i>intuición</i> .....	30
1.2.1. Intuición.....	42
1.2.2. Vida .....	50
1.2.3. Inteligencia .....	54
1.3. Duración y libertad .....	63
Capítulo 2. El buen sentido: el esfuerzo de atención para la vida .....	89
2.1. La <i>conservación</i> y <i>actualización</i> del pasado en los planos de conciencia. Preámbulo hacia el <i>buen sentido</i> .....	91
2.1.1. Percepción y percepción pura .....	95
2.1.2. Memoria y memoria pura .....	103
2.2. El buen sentido .....	147
Capítulo 3. La moral. La <i>aspiración</i> y la <i>cerrazón</i> .....	169
3.1. Del <i>impulso vivo</i> hacia la moral.....	172
3.2. Lo cerrado.....	177
3.3. El carácter moral del <i>buen sentido</i> .....	187
3.4. Lo abierto .....	190
3.5. Sobre <i>mecánica</i> y <i>mística</i> : o las vías para la <i>vida buena</i> .....	203
Conclusiones .....	214
Bibliografía.....	219

## Introducción

En el pensamiento de Henri Louis Bergson (1859-1941) hay una latente preocupación por la ética, es decir, a lo largo de los textos y obras fundamentales de Bergson resalta, explícita o implícitamente, una atención respecto a asuntos de carácter práctico. Generalmente esta inquietud del filósofo francés puede identificarse de manera explícita en la última de sus obras: *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932). En esta obra se aprecia justamente la reflexión filosófica de Bergson sobre la moralidad en su conjunto, y a su vez sobre el carácter o comportamiento del hombre en sociedad; esto último dado el aspecto fáctico de la moralidad debido a estar siempre ligada al ámbito de la acción.

La reflexión de Bergson sobre la moralidad asienta, por un lado, el aspecto práctico presente en uno de los conceptos fundamentales de su pensamiento: la *duración*, y por otro lado, intenta responder al contexto histórico político y bélico de la primera mitad del siglo XX, en el cual el filósofo francés se ubica. De tal forma, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, además de reafirmar la atención y el continuo diálogo del pensador francés, en términos tanto intelectuales como político sociales, respecto a su tiempo, presentan a un Bergson preocupado por la ética. Para dimensionar esta preocupación, no es menor señalar aquí que la manera en que Bergson busca responder a su tiempo, se encuentra en íntima relación con la dimensión práctica de la duración, la cual se verá reflejada tanto en el carácter moral de la acción personal, caracterizada por la solidaridad hacia el otro y por la atención respecto a las exigencias de cambio o mejora del medio social, como en el ideal de vida buena que se distingue por la aspiración de una vida justa y humilde, y a la cual la misma acción tiende. Así, este sentido práctico de la acción es lo que va a estar presente en lo que Bergson concibe como *buen sentido* (esto es: el carácter moral de la duración), mientras que dicho ideal de vida buena va a perfilarse en lo que el filósofo francés considera como *moral abierta* (la apertura de lo social hacia su progreso en términos de justicia y amor).

Ahora bien, pueden identificarse dos elementos pilares y representativos del pensamiento bergsoniano: la duración y la intuición, los cuales siempre están operando en cualquier asunto o cuestión abordada por Bergson. En este caso, la reflexión sobre la moralidad no queda exenta de lo dicho. Motivo por el cual, el preguntarse por la ética, desde Bergson, inevitablemente exige una revisión de la intuición y la duración que ponga de manifiesto su carácter (o al menos sus efectos) en el orden práctico. Tal revisión, al

parecer, situaría el análisis directamente en la obra de 1932, asentando con ello, de alguna forma, que el asunto por la ética se presenta como uno de los temas finales (los otros serían las cuestiones en torno a la religión y la política) sobre el cual Bergson medita en los últimos años de su vida.

No obstante, la consideración del carácter práctico de la duración y la intuición permite tanto situar o identificar la preocupación de Bergson por la ética, como asentar la reflexión sobre la acción y su desenvolvimiento en el ámbito social, ya desde sus primeros discursos, conferencias y obras. Por esto, la interrogante respecto a si el interés por la ética acaso no está presente a lo largo de los escritos del filósofo francés, para nada es desatinada. Responder a tal pregunta ha de llevar a asentar una lectura práctica del pensamiento de Bergson, no limitada, como suele pasar generalmente, a su última obra de 1932. En este sentido, y conforme a dicha interrogante en torno a la ética en la filosofía de Bergson, se analizan aquí los textos del filósofo en mención con el fin de apuntar y reflexionar sobre la acción, el comportamiento humano en lo social y la moral, o dicho de otra manera, para señalar las consecuencias prácticas de su filosofía. Esto último, es pues el objetivo y aporte mismo de la presente investigación, debido a que la indagación respecto a la dimensión ética en la filosofía de Bergson, representa ya una contribución dado los pocos trabajos en la materia que no se ciñen a la obra de 1932. Así pues, intentar responder a si el interés por la ética atraviesa el pensamiento de Bergson, no limitándose a *Las dos fuentes de la moral y la religión*, conduce inevitablemente a revisar, al menos, todas las obras fundamentales del pensador francés; revisión que la presente investigación lleva a cabo.

Sin duda, el interés de Bergson por la reflexión sobre la moralidad, más allá de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, no termina por plasmarse en una meditación detallada o una exposición sistemática, por ejemplo, ya sobre la acción, ya sobre cierto ideal de vida buena. Bergson no se ocupó de exponer detalladamente la posible ética derivada de su filosofía. Sin embargo, hay elementos y desarrollos presentes a lo largo de las obras, conferencias y discursos del filósofo que ayudan a estimular la meditación sobre la ética en el marco de su pensamiento. Por ejemplo, en *Las dos fuentes de la moral* aparece apenas una vez referido el ideal de vida buena que se condensa en dicha obra de 1932 pero que, cabe apuntarlo, va delineándose desde los primeros discursos del joven Bergson profesor de filosofía, como es el caso del discurso *El buen sentido y los estudios clásicos* (1895). Algo similar ocurre con la consideración filosófica de Bergson sobre la

acción humana en el medio social y moral, la cual asienta inicialmente con el abordaje de la experiencia concreta de la libertad en el último capítulo de *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), y prosigue esbozándolo tanto en *Materia y memoria* (1896) como en *El buen sentido*, llegando a tener ecos en *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932).

Así, el trabajo por identificar en los textos de Bergson los aspectos que nutren su reflexión en torno a la ética va a asentar, puntualmente, la manera en cómo el filósofo cavila sobre la acción o, en todo caso, sobre la orientación práctica y moral de la acción personal bajo lo que él entiende por *buen sentido*. Y, a su vez, da pie a abordar la meditación del filósofo francés respecto a la moralidad, la cual virtualmente se delinea a partir del mismo tratamiento sobre el *buen sentido*. De tal manera, el interés bergsoniano por la ética va a trazarse a partir del *buen sentido* (capítulo 2) y la reflexión sobre la moral (capítulo 3), ambos momentos apoyados por una previa revisión de los principales conceptos en torno a los cuales se apoya la filosofía de Bergson (capítulo 1).

El interés latente de Bergson por la ética va a abrazar pues una reflexión tanto sobre lo moral (asentada explícitamente en *Las dos fuentes de la moral*) como sobre la orientación práctica, o el sentido ético, de la acción personal. Asunto este último que, al ser raramente abordado en los estudios sobre el filósofo francés, exige aclarar el carácter práctico presente en el desarrollo de su filosofía; demanda aquella que el presente trabajo intenta atender. Bajo esta línea, “Las reflexiones éticas a partir de la duración” tocan necesariamente la meditación de Bergson sobre el *buen sentido* y el ámbito moral, la cual se desprende de uno de los conceptos pilares en Bergson: la duración.

Así, la cuestión ética en Bergson se liga a la duración, concepto sobre el que apoya su filosofía el pensador francés. En este sentido, las reflexiones sobre la moralidad o la acción requieren, para ser comprendidas del todo, el abordaje respecto a la manera en cómo Bergson concibe la duración misma. Como bien es sabido, Bergson conceptualiza la duración en su tesis doctoral, *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, erigiéndola en el pilar de su filosofía. De este texto de 1889 a su última obra de 1932 (*Las dos fuentes*) hay de por medio 43 años, en los cuales el pensador francés plantea ciertos problemas como, por ejemplo, el de la libertad o el tiempo (derivados de la duración misma), y que en la obra de 1932 se dan por sobrentendidos o implícitamente tienen parte en el marco de la reflexión moral que Bergson emprende en la obra en mención. Por esto,

el examen de *Las dos fuentes* o, en este caso, el preguntarse por el carácter práctico de la filosofía de Bergson, inevitablemente demanda la revisión de la duración y los problemas derivados de aquel concepto.

La duración además de ser lo que primordialmente caracteriza a la filosofía de Bergson, refleja la peculiar concepción de la realidad que dicha filosofía plantea de cara a su propio contexto intelectual (segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX). Cabe señalar aquí que aquel contexto se distingue, en términos generales, por una especie de desconfianza a todo trabajo intelectual puramente especulativo empeñado en construir el edificio filosófico que ha de determinar y explicar toda la realidad. Suspiciona que termina impulsando un espíritu tanto crítico respecto al quehacer filosófico (influido preponderantemente, al menos en la primera mitad del siglo XIX, por la filosofía hegeliana), como interesado por el proceder científico al grado de fortalecer una concepción científicista de la realidad, justo como sucede con el positivismo.

Tal desconfianza es manifiesta en corrientes de pensamiento declaradamente críticas a los pilares de la filosofía occidental tradicional (la substancia, el fundamento, la verdad, etc.) debido a su inoperancia frente a una realidad humana cada vez más compleja y problemática, misma que ha de terminar conduciendo a dichas líneas a abrir la reflexión sobre lo humano ya desde sus respectivos ámbitos concretos. La suspicacia de tales corrientes se ve reflejada, por ejemplo, en la mirada materialista de Marx que señala, entre otros aspectos, que la realidad humana o el contexto socio histórico humano no se determina de la pura abstracción. Antes bien, esta visión materialista apunta con sutileza que los productos de tal ejercicio especulativo alienan y enajenan la realidad humana (política, social e histórica), obstaculizando con ello la posibilidad de transformar, en el marco de la sociedad capitalista moderna, su condición material.<sup>1</sup> Asimismo, cabe mencionar que tal sospecha se agudiza explícitamente en la crítica nietzscheana tanto a los fundamentos de la metafísica como en la demolición de los valores occidentales, la cual señala y combate la denigración que aquella estructura metafísica y moral de la cultura occidental hace de la realidad más inmediata y concreta, en tanto desvalorización del potencial creativo de la vida. Bajo esta línea, el vitalismo nietzscheano termina

---

<sup>1</sup> Sobre todo de la clase que se encuentra violentamente explotada y desposeída, u oprimida, por la clase dominante, y de la cual se espera su insurgencia y lucha contra sus opresores, para llegar a una nueva estructura política y económica. Así, desde esta tensión de clases la concepción materialista marxista termina planteando un proyecto político (comunismo) que transforme la realidad humana (posible en gran medida por la abolición de las clases mismas).

afrontando de manera crítica el problema del valor (del poder, en última instancia) y rechazando toda forma de degradación de la vida.

No es por demás señalar la fuerte presencia de la filosofía positiva en el ambiente intelectual de la época de Bergson: resalta la pretensión del positivismo de eliminar la metafísica, ya que la pura especulación abstracta, según aquel, no da cuenta de la realidad en tanto hechos, es decir como datos susceptibles de comprobación o verificación científica; esto último posible bajo la mirada mecanicista y determinista de la realidad en la cual el mismo positivismo se apoya. Así, la pretensión positiva de negar la metafísica termina impulsando un científicismo ligado a la consideración de que todo lo que realmente existe se debe al hecho de estar regulado por leyes mecánicas o relaciones causales. Donde la constatación de tales leyes y relaciones va a resaltar el carácter instrumental del conocimiento en tanto medio de previsión y de dominio de lo positivo, ya sea del orden de la naturaleza o de la misma realidad humana social; conocimiento que, por lo demás, se supone que ha de favorecer la resolución de los problemas humanos, afianzando con ello la misma idea del progreso humano.<sup>2</sup> El espiritualismo francés de la época de Bergson responde, como en seguida se apunta, a tal pretensión del científicismo de negar la metafísica.

En la Francia de mediados del siglo XIX tiene lugar un espiritualismo positivo, que influye determinantemente en la formación del pensamiento de Bergson. Tal espiritualismo rechaza toda mirada mecanicista y, por consiguiente, determinista de la realidad, sostenida por el científicismo positivista de la época, en tanto aquella no da cuenta del carácter espiritual y vivo que considera el movimiento espiritualista como propio de la realidad. De aquí que este espiritualismo termina planteando un vitalismo con el cual concibe una especie de principio caracterizado por su continuo y prolifero movimiento, en este sentido, la vida se equipara, más que a un fenómeno biológico, a cierta actividad o fuerza espiritual creadora de la realidad, la cual en último momento llega a ser considerada como una instancia divina; esto último es el motivo que termina

---

<sup>2</sup> Cabe recordar que el positivismo es continuador, por decirlo de alguna forma, de la concepción sobre el conocimiento como una forma de construir y dominar la naturaleza, o el conocimiento como *segunda naturaleza*, el cual fue impulsado en gran medida a partir del Renacimiento, puntualmente con la concepción y lectura del universo (incluida la naturaleza) desde las matemáticas y la física, girando en torno a un orden geométrico (*nuova scienza* galileana), misma que instauraba una mirada cuantificable y, posteriormente experimental, continuada y reimpulsada tanto por el *Novum Organon* (experimental) baconiano que buscaba establecer el reino del hombre sobre la naturaleza, como tiempo después por el mismo Comte. Cf. Noel Lapoujade, *Los sistemas de Bacon y Descartes. De la coincidencia de los opuestos*, (México: BUAP-FFyL, 2002).

conduciendo a dicho espiritualismo hacia un declarado misticismo de corte cristiano (lo espiritual vivo termina asimilándose a Dios).

Para el espiritualismo, entonces, el conocimiento positivo lo es de partes de la realidad determinadas y verificadas científicamente, pero a las cuales termina escapándosele lo que tienen de primordialmente espiritual, o sea al positivismo se le escapa el carácter espiritual de la realidad concreta y no porque ésta no sea objeto de verificación científica sino porque lo espiritual no es agotado completamente, sea el caso, por cierto resultado de probeta ni mucho menos determinado por el conocimiento total de sus supuestas relaciones causales.

Pero esta limitación del positivismo para dar con el movimiento vivo de la realidad concreta, no se refleja en un completo rechazo de los resultados y avances de la ciencia por parte del espiritualismo francés en mención. Al contrario, este último se apoya de la ciencia para remarcar y afirmar el aspecto espiritual de lo concreto, de tal forma se asienta la idea de que lo positivo tiene que abrir paso y trabajar a la par con lo espiritual, siendo esto es justamente lo que busca el espiritualismo positivo. Por ello, no es de extrañarse que el movimiento en el cual se va formando el joven Bergson considere el estrecho trabajo entre la metafísica y el quehacer científico para conocer integralmente a la realidad, esto sin demeritar el proceder particular de cada uno ni caer en la exclusión y negación mutua de ambas partes. Sin duda, esta colaboración entre lo metafísico y lo positivo resultará ya explícita en la apuesta de la filosofía bergsoniana por la instauración de una metafísica positiva; filosofía ésta, que va a terminar siendo una de las mayores representantes del espiritualismo positivista francés de su tiempo.

La duración, en efecto, ya evidencia la impronta del espiritualismo francés en Bergson, en la medida que con aquella el filósofo francés asienta el carácter espiritual y vivo de la realidad. En última instancia, Bergson llega a asimilar la realidad con la duración y a considerar, además, al *movimiento*, la *vida* y el *tiempo* como sus características primordiales. De tal forma, la duración va a distinguirse, en el caso del movimiento, ya como una pura *continuidad cualitativa* y no como la representación mecánica de un desplazamiento en el espacio; en el caso del tiempo, ya como una *continuidad psíquica o real cualitativa*, más que una representación homogénea y determinada de estados psíquicos o del devenir de las cosas, justo como sucede por ejemplo con la mirada física e inclusive cotidiana del tiempo; y, en el caso de la vida, ya

como la evolución de un *principio vivo y espiritual*, no como meros procesos físico-químicos u orgánicos. Resalta aquí, a grandes líneas, la oposición que Bergson emprende al cientificismo positivista a partir de la consideración del movimiento, la vida y el tiempo en términos de duración; ya en el primer capítulo del presente trabajo se ahondan en dichas características, buscando en ellas las implicaciones prácticas dentro de la filosofía de Bergson.

Interesa apuntar aquí que es en el vitalismo espiritual, derivado de concebir a la vida en términos de duración, donde va enfatizándose más la reflexión moral, y en última instancia mística, que Bergson, no obstante, ya va desarrollando a lo largo de su vida y que llega a plasmarse en *Las dos fuentes*. De esto se desprende, una vez más, que la inquietud por la ética o la reflexión moral en el pensamiento del filósofo francés requiere tanto de la revisión misma de la duración con relación a sus características relevantes como del rastreo de ciertas preocupaciones de orden práctico que el filósofo va desarrollando en sus libros, conferencias y discursos, pues de no serlo así con dificultad podría verse el carácter práctico que el pensamiento bergsoniano lleva consigo desde sus inicios, y por este motivo se caería en la consideración de que la preocupación por ciertos asuntos prácticos llega únicamente en los últimos años del filósofo de la duración.

Bergson plantea a la *intuición* como la vía idónea para dar con la duración. El contacto inmediato con la realidad concreta o los hechos concretos en su duración apunta, como en general el espiritualismo positivo lo hace, que tanto un quehacer intelectual puramente abstracto como uno científico experimental, terminan alejándose de tal realidad y que, paradójicamente, en sus intentos por dar cuenta de ella se constata que no la piensan ni la explican, como busca hacerlo Bergson, desde su continuidad móvil, viva y temporal, ya porque dicha continuidad se abstrae (se “corta”) mediante ciertos conceptos que, si bien ayudan a pensarla, no la determinan del todo ni eliminan su continuidad misma, ya porque la continuidad concreta no se reduce ni agota a solo una explicación científica cuantificable. Ante esta situación, Bergson apuesta por una *metafísica positiva* la cual ha de mostrar primordialmente a una *inteligencia* esforzándose para pensar en términos de duración, dispuesta a colaborar con el quehacer científico en pos de llegar a un conocimiento más integral de la realidad.

El hecho de que la intuición sea la vía de constatación de la duración lleva a la filosofía de Bergson, a primera vista, a caer en una especie de irracionalismo, en tanto

que la experiencia inmediata de aquella pareciera de suyo ser suficiente pues aprehende de golpe lo más primordial de la realidad, de esto que la abstracción conceptual o cualquier forma de representación de la duración parecen alejarse de la misma. Es claro que Bergson enfatiza en tal experiencia inmediata pero no se queda simplemente en ella, así como el filósofo no rechaza el diálogo continuo con las ciencias (en el cual siempre remarca su no aceptación respecto a la pretensión de éstas de reducir, o negar, el carácter espiritual de la realidad al mero dato positivo medible, experimental y certeramente comprobable), ni por ello, de fondo, niega el aspecto material de la misma realidad, tampoco menosprecia el trabajo conceptual del pensamiento: lo que Bergson simplemente no admite es que se quieran adecuar (forzar) y determinar, de una vez por todas, los hechos concretos al abanico de herramientas conceptuales que se han formado ya, pues esto implica para Bergson tanto el abandono de todo esfuerzo por atender (pensar), desde su duración, toda posible novedad que arrastren consigo dichos hechos, como inclusive el pasar por alto la revisión y actualización misma de tales herramientas. En otras palabras, con la intuición Bergson busca, además de afirmar la posibilidad de la metafísica y su colaboración con el proceder científico, “sacudir” o esforzar al quehacer intelectual para no reducir, por adelantado, la duración de la realidad o de cierto hecho concreto en sus productos ya fabricados. La intuición plantea pues la exigencia de esforzarse por pensar la duración de un hecho concreto del cual, por lo demás, posiblemente, a consideración de Bergson, se puedan erigir nuevos términos o conceptos, o al menos se abra un margen para revisar los que se tienen a la mano.

Por lo dicho, se tiene que la intuición lleva al pensamiento a abordar la realidad, o un hecho de esta, en su duración. En *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, sea el caso para este trabajo, resalta la interrogante del filósofo de la duración por el hecho de la libertad. Para Bergson este hecho, una vez que ha conceptualizado a la duración, refleja ya la acción propia del individuo o el acto libre de la persona desde su propia duración, más allá de cualquier abstracción en torno a la libertad misma. Es decir, el acto libre plantea ya la íntima relación de la experiencia concreta de “mi duración” con “mi acción”: para Bergson el hecho de la libertad no es otra cosa que esta relación concreta del yo que dura con lo que hace. Ahora, la característica primordial del acto libre es que mueve o impulsa tanto la acción como el pensamiento, o sea, aquel es reflejo ya de cierto esfuerzo intelectual, de la creación de algo nuevo o del cambio, e inclusive instauración, de determinado hábito. De esto puede verse que el hecho de la libertad no

dice otra cosa que la reflexión en torno a la duración ya trae consigo implicaciones prácticas y, sobre todo, como veremos en este trabajo, que tal reflexión delinea ya cierta orientación moral vinculada a un ideal de vida buena; esto último va a constatarse tanto en lo que Bergson denomina como *buen sentido*, o sea en la acción tenida desde su carácter moral o su desenvolvimiento en lo social, como en la reflexión que realiza sobre la moral en *Las dos fuentes de la moral y la religión*.

Así, para poder dimensionar el aspecto moral o ético del acto libre, o la experiencia y afirmación de la duración propia, se requiere necesariamente la revisión de los principales componentes del pensamiento del filósofo de la duración, la manera en cómo se delinea de estos elementos una marcada preocupación por el ámbito práctico y la forma puntual en cómo Bergson piensa dicho ámbito. El desarrollo del presente trabajo, que busca dimensionar el carácter ético latente en la duración, responde a estos requerimientos: el primer capítulo toca brevemente los antecedentes de Bergson, haciendo énfasis en la impronta que tiene el espiritualismo positivo en su pensamiento, y sobre todo se encarga de revisar los conceptos relevantes en la filosofía del pensador francés (intuición, vida, inteligencia, duración y libertad), sin dejar de apuntar los matices de carácter práctico presentes o derivados a partir de aquellos. En este apartado se asienta la forma en cómo opera la intuición, lo cual es relevante para comprender, a lo largo de todo el trabajo, la revisión de algunos asuntos ligados a cuestiones prácticas (por ejemplo, el problema de la memoria que se liga directamente al buen sentido o el análisis mismo de la moral), asimismo se trazan los dos aspectos de la duración en su vínculo con la libertad: tanto su carácter subjetivo (el acto libre de la persona que dura) como su eminente rasgo metafísico y ontológico (el movimiento libre de la duración llega a equipararse a un principio vital [vida] que, en última instancia, adquiere un atributo divino); estos dos aspectos, por último, terminan siendo desarrollados en el segundo y tercer capítulos, respectivamente.

En el segundo capítulo se desarrolla la manera en cómo Bergson entiende el acto libre en el plano social. Es en este apartado donde se aborda el buen sentido justamente como lo plantea el filósofo francés: la acción propia, en el ámbito de la vida en común, se caracteriza por una atención a la situación y al momento presente, sin hacer a un lado la empatía y solidaridad latente en la acción misma. Aquí el asunto de la “atención al presente” remarca la exigencia que continuamente Bergson pide para el quehacer filosófico: esforzarse por pensar en términos de duración. Al respecto, cabe decir, que

Bergson buscó institucionalizar, aunque sin éxito, en el ámbito educativo de la Francia de su tiempo, la exigencia de tal esfuerzo en la reforma de la enseñanza a nivel secundaria en 1923. Más allá del fracaso de aquel proyecto de reforma educativa, lo rescatable aquí es la relevancia que el pensador francés otorga a la educación, por una parte, como un elemento primordial para formar no sólo académicos especialistas sino espíritus críticos o “atentos” al momento y medio social en el cual se encuentran (es decir, Bergson concibe a la educación como una vía para hacer efectivos las consecuencias intelectuales y prácticas de la duración) y, por otra parte, al dinamizar o actualizar la interrogante por el estado y papel de la filosofía hoy en el contexto educativo; dado los intereses del presente trabajo, el abordaje de esta última cuestión queda abierta y pendiente para futuras indagaciones.

Resta decir que la orientación práctica que abraza el buen sentido tiene como preámbulo la revisión de la manera en cómo la duración psíquica, en su continua sucesión temporal, se actualiza en la acción. Esto se desarrolla, en el capítulo en mención, a partir de la función y el proceder que tiene la memoria para Bergson: la presencia de la memoria se constata en la acción ante cierta situación presente, o sea, el pasado, o mejor dicho cierta parte de él, se actualiza como recuerdo ante la demanda exigida por el nuevo presente. De tal manera, la acción tanto se apoya del recuerdo como se abre a la nueva experiencia del presente en el ámbito social o la vida en común. En efecto, difícilmente se puede vivir en lo social ya desde la pura totalidad del pasado o una vida auténtica y originalmente propia que absolutamente nada le demande atención alguna, ya desde una vida siempre inauténtica o sin duración alguna. Ante estos dos casos extremos o puros, tenidos por derecho más que de hecho, el buen sentido apunta hacia una especie de equilibrio entre ambos.

Así, desde Bergson, la acción es propia en la medida que en ella tiene cabida el recuerdo y responde a una o varias exigencias de las cuales posiblemente adquiriera nuevas experiencias y, de tarde en tarde, quizá de aquellas llegue a establecer e interiorizar ciertos hábitos que puedan automatizarse volviendo práctica y cómoda la vida, aunque a costa de mantener a raya ciertos recuerdos personales, o la vida personal misma. Frente a esto último, una nueva exigencia de “mi presente”, piensa Bergson, actualizaría la memoria viéndose reflejado en un acto libre, el cual, en efecto, tiene lugar en la vida compartida con los demás, esto da pie a preguntarse por el aspecto moral al cual se liga ya el buen sentido; interrogante que se desarrolla en el tercer capítulo. Sin más, la revisión respecto

al funcionamiento de la memoria y su relación con la acción se lleva a cabo desde *Materia y memoria* (1896) mientras que las implicaciones prácticas de dicha acción, bajo lo que Bergson denomina ‘buen sentido’, se sostienen de algunos escritos del filósofo como *El buen sentido* (1895) y *La risa* (1900).

Finalmente, el tercer y último capítulo ahonda en la reflexión moral que Bergson realiza en *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Aquí, de entrada, se asienta la manera en cómo el vitalismo espiritualista, planteado en *La evolución creadora* (1907), fundamenta el orden moral. Esto se puede ubicar ya desde el momento en que el *impulso vital* o el *principio vital* de la realidad, visto desde el ámbito moral y religioso, deviene en un *aliento creador de vida*, que permite un vínculo estrecho con el misticismo cristiano o la religión dinámica que Bergson plantea. Sin duda, esto último hace resaltar a todas luces el aspecto religioso o místico al cual llega la filosofía de la duración; aspecto que no se aborda en el presente trabajo, salvo características muy generales que permiten dimensionar y entender hacia dónde apuntan ciertas propuestas morales del filósofo francés (sea el caso, su misma concepción de la moral abierta o de la aspiración). Es decir, se sigue la reflexión en torno a la moral sin adentrarse de lleno en la cuestión religiosa o mística. Esto se hace, primero, para evitar transitar y profundizar hacia una temática ajena a los intereses del presente trabajo, y segundo para delinear lo más posible el ideal de vida buena que se desprende de *Las dos fuentes*.

Bergson en su obra de 1932 está pensando ya un ideal de vida buena que, en gran medida, responde a su contexto sociohistórico (eminentemente bélico y cada vez más industrializado) y condensa los aspectos éticos de su pensamiento. En este sentido, tal ideal va a apoyarse de las consecuencias prácticas de la duración misma: la exigencia de esforzarse por pensar en términos de duración va a encontrar un importante eco en la mirada optimista que Bergson tiene sobre la técnica. Para el filósofo es importante espiritualizar la técnica tanto para asegurar a todos la satisfacción de las necesidades básicas para vivir, como para evitar de alguna manera la búsqueda desenfrenada e innecesaria del lujo. Es decir, Bergson propone orientar la producción técnica en términos de justicia y en las coordenadas de una vida en donde tenga mayor énfasis, importancia y cuidado el desarrollo espiritual humano. Por otra parte, el buen sentido, sin lugar a dudas, va a encontrarse en íntima relación con la vida buena que piensa Bergson, o al menos aquel va a tender siempre hacia dicho ideal. Bajo esta línea, el buen sentido saca a la luz las virtudes que ayuda a cultivar en la vida en común como la bondad, la humildad o la

compasión (virtudes muy cercanas a la religión dinámica, la cual es próxima al misticismo cristiano).

Estas consecuencias prácticas, con ecos en el ideal de vida buena, se abordan a lo largo del capítulo: puntualmente, el carácter moral del buen sentido se asienta al momento de analizar el aspecto abierto de la moral, es decir, a la hora de atender la capacidad de cambio, mejora y apertura que, para Bergson, tiene la colectividad ante las exigencias de su propio devenir. Mientras que la consideración de esforzarse por pensar en términos de duración se toca al final del capítulo, justo en la revisión de las vías que Bergson propone para la vida buena. Finalmente, se plasman las respectivas conclusiones que enfatizan el matiz ético que atraviesa en su mayoría al pensamiento de Bergson y condensan las implicaciones éticas de la duración presentes tanto en el buen sentido como en el carácter abierto de la moral, y la propuesta de vida buena que los acerca.

## Capítulo 1. El sentido ético en la filosofía de Henri Bergson

### 1.1. Breves antecedentes de Bergson y un panorama general a su pensamiento

Henri Bergson (1859-1941), en un pequeño discurso pronunciado en la Sorbona en 1895, asienta que de nada más hay que recelar o sospechar que de una *idea hecha*, pues ésta, si bien en su momento, fue “un fruto maduro del espíritu” —y como fruto, a su vez, “cayó del árbol” donde germinó, secándose luego— no representa más “que el residuo inerte del trabajo intelectual”<sup>1</sup>, y, por tal motivo, aquella las más de las veces es sobrepasada y no responde a las exigencias de situaciones nuevas. La idea hecha es rígida, está muerta y querer encasillar la novedad a ella, sería tanto como, igualmente, matarla. La rigidez guarda una podredumbre en lo “ya hecho”, en la “solución ya preparada”, en la “explicación” de antemano ya lista. Por ello la sospecha. Pero el recelamiento se acompaña de una *actividad siempre viva*, tanto a nivel práctico como intelectual, que se adapta y se renueva con la novedad a la que hace frente. Tal actividad es lo que Bergson entiende como el *buen sentido*<sup>2</sup>, una actividad que orienta la existencia práctica y, asimismo, que ha de implicar una *orientación ética*.

La desconfianza a las “ideas hechas” y, sobre todo, a las que pretendían tanto explicar y justificar “toda” la realidad, como marcar el advenimiento o realización de cierta realidad superior, es decir aquellas que asentaban grandes edificios filosóficos o sociales como las respectivas filosofías de la historia anunciadoras de los “reinos prometidos”, era sintomático del siglo XIX. Época en la que el espíritu cansado de seguir objetos imaginarios se volvía crítico a tales quimeras. En términos generales, se diversificaba un pensamiento que, o bien al ir contra el idealismo hegeliano, abrazando nuevamente a Kant, terminaba, bajo una de sus corrientes, en una especie de idealismo lógico (neokantianos de Marburgo), o bien que se volcaba a las relaciones sociales, desde una mirada materialista, para criticar tanto la economía como sociedad capitalista moderna, enfatizando además que no había nociones puramente ideales ni “leyes naturales” que no estuviesen ligadas a ciertas relaciones sociales materiales (dominantes), o bien un pensamiento volcándose a una crítica directa hacia la tradición metafísica

---

<sup>1</sup> Henri Bergson, “El buen sentido y los estudios clásicos”, en *La inteligencia*, trad. Matías Battistón, (Argentina: InterZona editora, 2016), 49.

<sup>2</sup> Bergson, “El buen sentido”, 51-52.

occidental como hacia los valores de la cultura moderna, los cuales eran ya síntoma de la decadencia y aniquilación de la vida, o ya bien desplegándose en un auge positivista<sup>3</sup>. En fin, época en que el pensamiento era crítico, analítico y, en algunos casos, asistemático.

En este marco, dentro del contexto francés, germinaba un movimiento que, meditando sobre fenómenos vitales (la vida), llegaría a considerar una realidad primordialmente de carácter espiritual. Un *vitalismo espiritualista* que haría énfasis en un principio espiritual presente en los fenómenos vitales, el cual, además, produciría la realidad misma y del cual el hombre tendría parte. En lo humano, tal principio se captaría en la actividad espiritual viva misma, es decir, en la experiencia inmediata de la propia autoproducción de dicho principio. El *buen sentido* de Bergson, sin más, sería influenciado por este vitalismo.

Cabe decir que ya en la primera mitad del siglo XIX francés había tenido lugar el espiritualismo ecléctico de Cousin (1792-1867). Tal espiritualismo partía de un método (psicológico) de observación interior buscando llegar a una “razón impersonal” que disolviese de la percepción cualquier rastro de subjetividad y reflexividad (de psique personal) y, a partir de ello, asentar realidades no psicológicas y “universales”, es decir, Cousin apelaba a la observación interior como vía de comienzo directo e inmediato de lo ontológico<sup>4</sup>. El eclecticismo francés, por lo demás, había surgido como un movimiento contrario a la *Ideología*<sup>5</sup>. Ésta pese a su énfasis en el análisis razonado al tener como

---

<sup>3</sup> Cf. Émile Bréhier, “Los sistemas” en *Historia de la filosofía. Tomo II. Siglos XVIII-XX* (Madrid: Tecnos, 2002), 221-226, 605-614; cf. Karl Marx, “El fundamento de la crítica” en *Textos de filosofía, política y economía*, (Madrid: Gredos, 2012) 19-27; cf. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico/ El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (Madrid, Gredos-RBA Coleccionables, 2014).

<sup>4</sup> Cousin no podía fundar la ontología sobre la psicología sobre todo porque la observación interna no puede ir más allá de los hechos de conciencia, por ello tal “razón impersonal” ya de por sí es un hecho de conciencia subjetivo o, si no es así, el método psicológico no es necesario, y el comienzo entonces podría ser, por ejemplo, una intuición intelectual que captase el ser —como la del idealismo alemán, del cual era sabedor Cousin por las influencias de Hegel y Schelling, en sus estancias en Alemania—; intuición que rechazaba Cousin. Cf. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 277-280, 283-290. Por lo demás, como apunta Delphine, el eclecticismo buscaba negar el germen del nuevo espiritualismo francés al darle prioridad a la ontología, cuestión que los jóvenes espiritualistas —entre ellos el futuro maestro de Bergson: Ravaisson— le señalarían, tomando distancia de aquel. Cf. Antoine Delphine, “Une philosophie française sans philosophie française. L’éclectisme de Victor Cousin”, en *The Territories of Philosophy in Modern Historiography*, eds. Catherine König-Pralong, Mario Meliàdò, and Zornitsa Radeva, (Bari: Brepols-Edizioni dipagina, 2019), 162-164; cf. Henri Bergson, “Vida y Obra de Ravaisson”, en *Obras escogidas*, trad. Antonio Miguez, (México: Aguilar, 1959), 1148-1150.

<sup>5</sup> Movimiento de pensamiento francés, de fines del siglo XVIII, surgido a partir de Condillac (1714-1780), quien concebía a la *sensación* como el origen de las facultades humanas y a la filosofía basada en el método de análisis (descomposición-recomposición) para distinguir (dividir) las sensaciones —y sus signos— de un todo percibido confusamente pero del cual forman parte. Cf. Etienne Condillac, *Essay of the Origin of*

punto de partida la sensación (especie de facultad pasiva), no consideraba actividad productora alguna de los mismos signos<sup>6</sup>. Esto daría pie a buscar, generalmente mediante la *observación interior*, cierta actividad espiritual irreductible, la cual conectaría con la conciencia misma. Sin duda Cousin distaba de esto último, cosa que no pasaba con Maine de Biran (1766-1824). Quien, de hecho, siendo parte de la Ideología marcaría el deterioro de la misma: el pensamiento, como la realidad, veía aquel, no se agotaban y reducían a una red de sensaciones y signos externa y ajena a la interioridad de la conciencia<sup>7</sup>. De Biran se volcaría a buscar en la vida interior un *hecho primitivo* de *experiencia íntima*. Este hecho lo entendería como una *fuerza* activa inmaterial que, frente a una resistencia material orgánica (que puede mantener pasiva aquella), se capta a sí en su *esfuerzo* frente a la resistencia. De Biran, entonces, vería la vida interior como moviéndose entre la actividad y la pasividad, donde la unión de éstas últimas sería el “hecho primitivo”. Así el esfuerzo consciente daría cuenta de la misma vida interior activa.

El “hecho primitivo” (la conciencia) no sería un principio absoluto (existente por sí mismo y ordenador de toda la realidad) ni un hecho positivo (reduciendo la conciencia a la materia o a un mero epifenómeno), sería la conciencia individual captada en su esfuerzo por la relación (de resistencia) con el cuerpo vivo. De Biran consideraría, entonces, a la *conciencia como una fuerza activa* captada en su *esfuerzo* y estando presente ya en la acción. Bajo esta línea, la conciencia sería también la acción sobre el exterior: “el ‘hecho primitivo’ [termina coincidiendo] con el esfuerzo voluntario”<sup>8</sup>, es decir, la conciencia se capta como un esfuerzo consciente voluntario.

Con De Biran se concibe ya una vida psicológica dinámica, por la fuerza activa presente en ella. Una fuerza que, de fondo, será tenida como una fuerza “hiperorgánica”, lo cual llevaría a aquel, en última instancia, a pensar la actividad del espíritu cargada de cierto misticismo (cristiano)<sup>9</sup>. Sin más, la vida interior comenzaría a verse ligada a la

---

*Human Knowledge*, (England: Cambridge University Press, 2003), Sec. 1, §9, pp. 15 ss. Sec. 4, §1-6, Part. II, Sec. 1, §88, pp. 159 ss. Cf. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 73-82, 241-242. El análisis distingue las sensaciones, y sus respectivos signos, del todo confuso, donde los signos de las sensaciones pueden significar algo de dicho todo (y, a su vez, quedar aislados de él) si se los aísla (divide). Esto Foucault lo considera como la 2<sup>da</sup> variable del signo, en lo que él denomina la *época clásica* (s. XVII-XVIII). Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (México: Siglo XXI, 2010), 77-78.

<sup>6</sup> Cf. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 277-278.

<sup>7</sup> Cf. *Ibíd.*, 252.

<sup>8</sup> Theologia Kanteraki “L’effort comme le ‘fait primitif’ de la conscience de soi chez Maine de Biran”, en *L’effort chez Bergson, chez ses prédécesseurs et ses contemporains* (Tesis doctoral, Université Charles de Gaulle – Université de Ioannina, Grèce, 2014), 19.

<sup>9</sup> Lo que De Biran pudo hacer frente a la Ideología en gran medida se debe al marco e influencia del llamado *vitalismo francés* de la escuela médica de *Montpellier* (s. XVIII- principios del s. XIX). Quienes seguían

acción de la conciencia, es decir, la vida interna activa vinculada a la conciencia del yo. Ahora, más allá de que el “hecho primitivo” sea el origen de la conciencia, al apelarse a la observación interior, se termina pensando que la conciencia es objeto, (y se llegaba a ella) por una experiencia inmediata. Con esto se trazaría la idea de que la experiencia interna inmediata daría cuenta ya de una vida activa consciente en su esfuerzo. La experiencia inmediata sería de un yo consciente actuando. Se entrevé, pues, el eco de la idea de esta *actividad viva* en la noción del *buen sentido* de Bergson<sup>10</sup>.

Con De Biran se marca el sendero para un nuevo espiritualismo francés de mediados del siglo XIX. Con los planteamientos de Ravaisson (1813-1900), Lachelier (1832-1918) —maestros de Bergson— y Boutroux (1845-1921), adquirirá forma el *positivismo espiritualista francés*. Este movimiento, de entrada, no dejaba de ser un vitalismo, es decir, no se apartaba de hacer énfasis sobre la vida, sin reducirla a un mero carácter quimicobiofisiológico sino ligándola a un principio espiritual. Tal movimiento evitaba ceñir la vida a una mera organización físico-química material (justo como sí lo hacia el mecanicismo) y, por ello, enfatizaba que la vida dependía de una causa por sí de orden espiritual. Así, el positivismo espiritualista se tornaba crítico a toda forma de mecanicismo, incluido el científicismo, reflejo del mismo auge positivista de mediados del siglo XIX: tanto la explicación causal a nivel orgánico material como la determinación, igualmente causal y necesaria, de los fenómenos vitales, vista además

---

esta escuela consideraban que en el humano tenía lugar una *fuerza vital*. En tal escuela se encontraba el fisiólogo Bichat, quien no veía tal fuerza como un principio espiritual, el cual la “explicase”; al contrario, la miraba como una “tensión dinámica” *habitual* entre cierta acción o esfuerzo (de un cuerpo exterior) y la reacción o resistencia (de un cuerpo vivo), por tanto explicaba dicha tensión mecánicamente. Cf. Christopher Satoor, “Maine de Biran & the Dynamism of Habit”, *York University. Department of Humanities* (Canadá, 2017): 2-6. Además, Bichat había distinguido en los fenómenos vitales por un lado, la vida orgánica (origen de pasiones y sentimientos) y, por otro, la vida animal (origen tanto de la voluntad y del entendimiento), distinción con lo cual se distanciaba del “monismo” de la Ideología (todo proviene de la vida animal). De Biran se apoyaría en Bichat y, a su vez, tomaría distancia del él: vería la fuerza vital bajo un carácter espiritual (fuerza hiperorgánica), el cual germinaría acompañado de un tono místico en la vida orgánica. Cf. Kanteraki, “L'effort comme le 'fait primitif'”, 20-21.

<sup>10</sup> Cabe apuntar que De Biran acompañaba a la observación interior de la reflexión (el yo sólo es consciente en tanto se tiene como la causa actuante en aquello que le resiste), por tanto rechazaba toda intuición intelectual: el yo no se capta por sí mismo. Esto marcará ya una diferencia de De Biran respecto a Bergson, en tanto éste último, al parecer, hará énfasis en una intuición intelectual: “La intuición de que hablamos (...) es la visión directa del espíritu por el espíritu” (Henri Bergson, “Pensamiento y movimiento”, en *Obras escogidas*, [México: Aguilar, 1959], 1954. Aunque, según Marcos Suances, tal diferencia, entre otras, se va diluyendo en la medida que Bergson poco a poco va desde su propio pensamiento (por ejemplo, de la intuición de la conciencia) a los planteamientos de De Biran (la intuición de la conciencia se entiende por la reflexión del movimiento de la conciencia en las dos tendencias de la evolución) (Cf. Henri Bergson, “La evolución creadora, en *Obras escogidas*, [México: Aguilar, 1959], 599). Este paso de Bergson, no obstante, también se considera como el esclarecimiento del mismo De Biran. Cf. Marcos Suances, “Bergson y la filosofía de su tiempo”, en *Los fundamentos de la moral en Bergson* (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2015), 5-20.

como única garantía del conocimiento de los mismos, eran insuficientes y no daban cuenta de la *fuera vital* en la cual se basan dichos fenómenos.

Entonces, el positivismo espiritualista asentaba que la vida no se podía explicar únicamente por causas mecánicas<sup>11</sup> sino, sobre todo, por la *fuera vital* que fundamenta la vida misma. Curiosamente, este principio vital sería una hipóstasis de la característica peculiar de los fenómenos vitales: su *autoproducción* (la *espontaneidad* de los seres vivos en su crecimiento, movimiento, etc., aparentemente independiente de causas externas<sup>12</sup>). Así pues, la fuerza vital en su autoproducción no sólo explica, sino que genera la vida misma, esto da pauta a considerar la vida teñida de un matiz sobrenatural o divino. Querer sentar un origen natural a la vida, y buscar explicarla por los instrumentos posibles, resulta empresa vana, pues la vida es obra divina. Es en este sentido que el vitalismo del positivismo espiritualista, al sostener la irreductibilidad de la vida o los fenómenos vitales a causas mecánicas físico-químicas (que implica reconocer un principio vital de carácter espiritual en el que se basa la vida), terminaba concibiendo en la evolución de la vida la misma creación divina: la meditación sobre el principio vital desembocaba en una meditación o bien religiosa, o bien mística. Por último, de la autoproducción de la fuerza vital se desprendería una reflexión en torno a la libertad: el principio vital introduce libertad a todo lo que se cree fatalmente determinado; una libertad vista desde la experiencia inmediata, por parte del eslabón más acabado de la evolución de dicha fuerza (el hombre), se trata de una actividad viva y espontánea que en sí misma es libre, y que está presente en la realidad toda, incluido el ser humano.

Por otra parte, la idea de un positivismo espiritualista respondía a la consideración de que lo positivo (el dato) y lo espiritual (lo real) estaban en concordancia o íntimamente conectados<sup>13</sup>. De tal forma, se pretendía evidenciar tal vínculo ya sea por la reflexión o por la experiencia inmediata (de fondo, por ambas), esperando, además, que la ciencia progresara en términos espirituales, es decir conociendo por *datos reales* (el dato positivo queda desplazado por lo positivo espiritual; lo positivo experimental ya no es lo

---

<sup>11</sup> Es claro que no sólo este movimiento pugnaba por la no determinación mecánica de la vida, pensadores y escuelas científicas (médicas sobre todo) de mitad y finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX lo venían haciendo, un ejemplo era la escuela médica de Montpellier. Cf. Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, (México: FCE, 1994), 1193; cf. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 545.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 188-1189.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, 546, 549-551.

definitivo, sino el principio vital espiritual que ha de sustentar y hacer progresar la ciencia).

Bajo estas coordenadas (fuerza vital espiritual / positivo-espiritual) pueden verse Ravaisson, Lachelier, Boutroux, y hasta el mismo Bergson. Ravaisson, por ejemplo, con su *Teoría del hábito* (1838) pretendía mostrar la existencia de una *actividad espiritual* presente en la naturaleza como en el hombre. Aquel veía en el hábito un medio de instauración de mecanismos en el cuerpo, que fijan y repiten (inconsciente y automáticamente) ciertos movimientos de aquella actividad<sup>14</sup>. Además, el hábito, en parte, era fijado por la inteligencia como respuesta a ciertas condiciones externas o intereses particulares, de tal suerte, el hábito no era consciente. Por esto, la consciencia iba a relacionarse con la actividad espiritual, misma que Ravaisson proponía *captar* de forma *inmediata* una vez que tal actividad se revelase a la reflexión como *esfuerzo*; esto es, en el esfuerzo voluntario, que modifica o cambia el hábito, ha de captarse tal actividad. Esta captación asentaría que el mecanismo instaurado por el hábito no se bastaba por sí mismo, pero que como tal fosilizaba la actividad espiritual. Tal fosilización deja entrever, sin más, el carácter vivo atribuido a dicha actividad, conjuntamente con la idea de que la inteligencia, en el sentido de su uso práctico, por ende vista como incapaz de dar cuenta de la realidad, petrifica la actividad viva<sup>15</sup>.

Lachelier, por otra parte, asentaba, mediante su “dialéctica viva”, la existencia de una *realidad autosuficiente*. A grandes rasgos, Lachelier partía de la experiencia concreta y, luego, apoyado en el análisis, buscaba los principios de tal experiencia. Hallados éstos, volvía a la experiencia ligada, y por ello “iluminada”, con sus principios. Finalmente,

---

<sup>14</sup> Cf. Bergson, “Vida y obra de Ravaisson”, 1147.

<sup>15</sup> Cabe apuntar que Ravaisson pese a su intenso desarrollo intelectual, suscitado entre 1830-1848 por el contacto frecuente con Michelet, Balzac, entre otros, incluido Schelling, se encontraba como tantos más bajo la autoridad ejercida por Cousin, debido a su cargo como ministro de educación (1840), respecto a la enseñanza filosófica, es decir, porque el eclecticismo contaba oficialmente con respaldo institucional. Ravaisson de alguna forma fue crítico del eclecticismo, lo cual valió su distanciamiento con Cousin (su maestro) y, sobre todo, el que no se consolidara como filósofo. Tiempo después, ya sin Cousin en el ministerio pero con influencia, al menos, en el plano de las ideas, y en el marco del gobierno imperial (1857-1870) de Napoleón III, el gobierno ordena a Ravaisson a redactar, en 1867, el *Informe* “sobre el progreso de las ciencias, de las letras y de las artes en Francia durante el siglo XIX” (Bergson, “Vida y obra de Ravaisson”, 1151). En el *Informe*, principalmente, Ravaisson plasmará y seguirá su “método espiritualista” que partirá de la actividad espiritual mediante “una visión concreta de las cosas” para dar con “las más altas verdades metafísicas” (ibíd, 1158), es decir, el *Informe* condensará el pensamiento de Ravaisson de una vida y actividad espiritual que constituyen la realidad misma. En este sentido, según Bergson en su discurso ofrecido por suceder a su maestro (1901) en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, el Informe “determinó un cambio de orientación en la filosofía universitaria: a la influencia de Cousin sucedía la de Ravaisson” (ídem), reforzando el espiritualismo francés en el que se formaría Bergson (ibíd., 1143-1147, 1150-1158).

pasaba a la reflexión con el fin de dar cuenta de la realidad concreta ya en el pensamiento mismo. Es con el método reflexivo, asienta Ballard, que Lachelier buscaba aquella realidad autosuficiente con la cual, luego, pretendía “reconstruir [por síntesis] el mundo concreto”<sup>16</sup>. Es decir, Lechelier, bajo un matiz idealista, apostaría por un pensamiento que engendrarse (y fuese siendo) gradualmente la realidad concreta<sup>17</sup>.

Llama la atención que la “dialéctica viva” no está constreñida a la necesidad y que, como tal, ha de sobrepasar todo mecanicismo. Esto es así porque el pensamiento no termina reduciéndose a un mero trabajo de abstracción (del cual se afianza el mecanicismo) sino que sigue, y refleja, lo concreto, en tanto, “fértil realidad de la tendencia y de la aspiración (...) hacia el bien”<sup>18</sup>. Es decir, la actividad espiritual será vista como una corriente que tiende y aspira a proliferar la realidad. Así, en cada acto de pensamiento se sugerirá la existencia de un *aumento de fuerza vital*, que ha de marcar, en cada nuevo desarrollo, un “más”, y a su vez, tal aumento conectará la idea de que la actividad espiritual *progresas*<sup>19</sup>. Bajo esta línea, dichos actos no quedan unidos por la necesidad (que los prevea o produzca) sino por su consideración dentro de la corriente del principio vital, es decir, por la reflexión que ve en ellos ciertas operaciones espontáneas, y no mecánicas, que sugieren en el “más” el desarrollo de una realidad fértil y plena.

La idea de la aspiración hacia el *bien* resalta un carácter místico atribuido a la misma realidad espiritual. En Lachelier ello implicaría asimilarse a la única y verdadera realidad (Dios), en pasar “de la idea de Dios a Dios”<sup>20</sup> concreto. Sin más, ya en Lachelier, más allá de su marcado idealismo, resalta la idea de una realidad concreta reflejo de una actividad viva y espiritual, que es tendencia y aspiración hacia un bien con carácter divino; realidad que la reflexión da cuenta.

Boutroux, por su parte, criticaría al cientificismo afirmando la *contingencia* de las leyes en el *cambio*. Un cambio que no es explicado por la ley que lo emplea, es decir: la

---

<sup>16</sup> Edward Ballard, “Introduction”, en *The Philosophy of Jules Lachelier*, (Netherlands: The Hague, 1960), 10. Cf. Émile Boutroux, “Jules Lachelier”, en *Revue de métaphysique et de moral*, (Francia, 1921), 6-15, <http://alain.institut.free.fr/Lachelier/Boutroux%201921.pdf>

<sup>17</sup> Cf. Paul Janet, “L’idéisme de M. Lachelier”, en *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, vol. II., (Paris: Bibliothèque Nationale de France/ Gallica, 1978), 515-530.

<sup>18</sup> Bréhier, *Historia de la filosofía*, 548.

<sup>19</sup> Cf. Janet, “L’idéisme de M. Lachelier”, 26-28.

<sup>20</sup> Cf. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 549.

ley asienta “una permanencia en el cambio; (...) un cambio que no explica”<sup>21</sup>. Con Boutroux resalta la concepción de que el entendimiento basado en leyes, o en relaciones abstractas e invariables, no da cuenta del movimiento en su carácter concreto y móvil; un movimiento asemejado a la realidad misma (la realidad es movimiento). Boutroux, sin más, pensando en la concordancia, dada por la *experiencia inmediata*, entre la positividad y la espiritualidad, consideraba que la ciencia positiva no tenía por qué limitarse a la ley, pues podía, hasta cierto punto, conocer el cambio “en su fuente creadora”<sup>22</sup>, un cambio pensado desde cierto principio espiritual.

Boutroux oponía al científicismo una realidad considerada como puro movimiento que la ley científica no explicaba. El cambio y la contingencia, por lo demás, daban cabida a plantear la cuestión de la *libertad* frente a una realidad determinada de cabo a rabo por leyes que rechazaban la existencia de alguna actividad viva y espontánea que pusiera en evidencia sus sólidas determinaciones. En Boutroux, la *fuerza* de la contingencia y el cambio sería la *libertad*, sello del mismo principio espiritual, de la cual se daría cuenta no por un ejercicio de abstracción sino por la experiencia inmediata de un “hecho excepcional” (indeterminado) que introduce en la realidad sólidamente determinada la presencia de una actividad espiritual que añade novedad y cambio. En última instancia, la experiencia inmediata de tal hecho adentraría al pensamiento a una realidad divina que se desarrolla en novedad y creación<sup>23</sup>.

Sin más, el *positivismo espiritualista* apostaba, en el marco de la desconfianza a las “ideas hechas”, por una *fuerza vital* configuradora de la realidad, y de la cual el hombre podía tomar consciencia en tanto una actividad espiritual viva en su producción misma, tanto de forma inmediata como por reflexión. La captación inmediata lo era de un principio vital, y daba paso a una reflexión que seguía aquella, es decir la reflexión se consideraba “viva”, no se despegaba de la actividad vital para terminar en mera especulación abstracta. La reflexión de los fenómenos vitales, e inclusive los de carácter psíquico, movían a una captación del mismo principio de la vida. El evitar separarse de la fuerza vital respondía a cierta suspicacia relacionada con un trabajo intelectual o racional especulativo como experimental positivo, propio del racionalismo del siglo XVII, de los sistemas ideales o del positivismo, que construían una realidad racional o

---

<sup>21</sup> *Ibíd*, 550.

<sup>22</sup> *Ibíd*, 551.

<sup>23</sup> Cf. Janet, “La Philosophie de la Contingence”, en *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, 457-460.

científicamente explicable pero, a consideración del espiritualismo francés, muerta pues, despegándose del principio vivo del cual provenían, como la fruta caída del árbol germinaría la podredumbre en ella, a menos que se disecara para luego atribuirle una eternidad y perfección (algo “ya hecho por siempre”) en la cual debía creerse, pues era lo único y todo lo que había para entender (reducir) la realidad cambiante; algo “ya hecho” proveniente del principio vital. La desconfianza a lo “ya hecho” abstracto señalaba la artificialidad muerta de un trabajo racional incapaz o necio para voltear a la *fente* del cual bebía y que le exigía esforzarse por seguirla en su progreso, resultado de su autoproducción continua.

El positivismo espiritualista, por su énfasis y seguimiento al principio vital, planteaba una metafísica no sistemática o, mejor, un pensamiento metafísico vivo que pretendía explicar, hasta donde podía, aquella fuerza. Ahora bien, dicha explicación se apoyaba, sobre todo, en la experiencia inmediata, la única garante de la existencia de tal actividad viva. El peso dado a la experiencia inmediata va a responder al hecho de considerar a la razón o la inteligencia no como el único y último soporte, y explicación, de la realidad y del sujeto, sino al tenerla en cuenta desde su trabajo “natural” (de división y recomposición, es decir de análisis y síntesis, de abstracción,...) como su aspecto utilitario (cierto concepto, por ejemplo, se instaura porque ayuda a orientarse en la vida, cierta ley para explicar tal fenómeno, etc.), con los cuales, piensan los espiritualistas, aquella no puede informar ni dar con el dinamismo espiritual de la realidad de forma concreta. La experiencia inmediata va a lograr este último cometido y, ante la cuestión que salta a la vista respecto al cómo dar cuenta del contacto con la realidad, será constatable, de alguna forma, por un *esfuerzo* que ha de “violentar” la tendencia natural y habitual de la inteligencia para que pueda seguir a tal realidad en su carácter dinámico. Tal ‘esfuerzo’ será impulsado por la experiencia inmediata misma, es decir por la conciencia de dicha realidad ya sea en la acción como en la vida intelectual; conciencia que, en última instancia, los espiritualistas van a pensar como la realidad espiritual misma, con esto, el espiritualismo termina, las más de las veces, en un declarado misticismo<sup>24</sup>.

Finalmente, de este positivismo espiritualista se verá influenciado Bergson: la idea del *esfuerzo* tanto para lograr un contacto con la realidad como para crear y generar conocimiento concreto (esfuerzo intelectual). El papel relevante de la conciencia y de la

---

<sup>24</sup> Cf. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 615.

intuición (el contacto inmediato, empatía o coincidencia, con la duración de uno mismo y con la duración propia de la realidad), o la idea de fuerza en tanto cierto impulso psíquico o vital voluntario, estarán presentes en su pensamiento, con sus respectivos matices claro está. Además, cabe apuntar, que el pensamiento de Bergson estaría marcado por el evolucionismo de Spencer (del cual se separaría explícitamente en *La evolución creadora*), de forma negativa por el empirismo asociacionista psicológico (reflejadas en sus críticas a la psicofísica), también, nos dice Padilla, por el tiempo en que van poniéndose las bases de la psicología moderna y, sobre todo, por el tambaleo de la física newtoniana, y el determinismo mecanicista abrazado a aquella, como por la corriente vitalista y pragmatista en declarada oposición “frente al intelectualismo racionalista”<sup>25</sup>.

Por lo demás, un primer acercamiento (muy general, por cierto) al pensamiento de Bergson puede marcar una aparente postura anti intelectualista o irracionalista de éste, toda vez que plantea que el contacto con la realidad dinámica y espiritual es por vía intuitiva, y que la filosofía o metafísica es esta misma intuición<sup>26</sup>. Sin embargo, Bergson no pretende eliminar el trabajo mismo del intelecto, sólo considera que éste por sí mismo no da cuenta de tal realidad, así la intuición busca complementar el trabajo de aquel, impulsándolo a esforzarse para conocer en profundidad, en su movimiento, aquella<sup>27</sup>. En

---

<sup>25</sup> Juan Padilla, “Henri Bergson y la historia de la psicología”, *Revista de Historia de la Psicología*, n.º 2-3 (2009): 287. Cf. Michel Barlow, *El pensamiento de Bergson*, (México: FCE, 1968); cf. Joaquín Xirau, “Prólogo a vida, pensamiento y obra de Bergson (1944)”, en *Obras Completas. Tomo III. Escritos sobre historia de la filosofía. Vol. 2 Artículos y ensayos*, (España: Coedición Fundación Caja Madrid, Anthropos, 2000). Por lo demás, es en la etapa que Bergson da clases de filosofía en el *Lycée Blaise Pascal de Clermont Ferrand* (1883-1890), cuando aquel cambia profundamente su pensamiento, Rivero rememora dicho cambio desde las palabras de aquel mismo: “ (...) hasta ese momento había estado totalmente imbuido por las teorías mecanicistas a las que había llegado tempranamente a través de la lectura de Herbert Spencer (...) Pero fue el análisis de la idea de tiempo, tal como se utiliza en la mecánica y en la física, lo que alteró completamente mis ideas. Me di cuenta, para mi sorpresa, que el tiempo científico no perdura (...) y que la ciencia positiva consiste esencialmente en la eliminación de esa duración. Éste fue el punto de partida de una serie de reflexiones que me llevaron, gradualmente, a rechazar prácticamente todo lo que hasta entonces había aceptado y a cambiar por completo mi punto de vista” (Ángel Rivero, “Vida y obra de Bergson”, en *Henri Bergson. Memoria y vida/Memory and Life*. Textos escogidos por Gilles Deleuze, trad. Mauro Armiño, [Madrid: Alianza, 2016], 10. El hecho de constatar la no perdurabilidad del tiempo científico permitía a Bergson concebir una idea del tiempo anclada a la perdurabilidad, a la que entendería como continuidad móvil, es decir, vería la perdurabilidad desde una mirada metafísica sobre el movimiento. Así, asimilaría el tiempo como movimiento puro, es decir, en una perdurabilidad de cambio (duración), y con ello se separaría de toda mirada mecánica debido a su incapacidad para dar cuenta de tal movimiento en su movilidad misma, no en cierta explicación causal o determinista de una parte de dicha movilidad. Este cambio de pensamiento respecto al mecanicismo —como al determinismo científico— se vería reflejado en su concepción de la duración temporal y su defensa de la libertad, ya hacia 1889, año en que defiende y publica su tesis doctoral: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*infra*, apartado 1.3).

<sup>26</sup> Cf. Henri Bergson, “Introducción a la metafísica”, en *Pensamiento y movimiento*, (México: Aguilar, 1959) 1076 y ss.

<sup>27</sup> Cf. Henri Bergson, “La inteligencia”, en *La inteligencia*, (Argentina: InterZona editora, 2016), 69.

última instancia, inteligencia e intuición, en el pensamiento bergsoniano, trabajan a la par y, como veremos adelante, comparten el mismo origen o impulso creador<sup>28</sup>.

En Bergson cualquier aspecto anti intelectualista queda en segundo término dada la exigencia, suscitada por la intuición, de esforzarse para conocer en profundidad la duración de los hechos concretos. Exigencia que, dicho sea de paso, resulta del trabajo sobre la *mezcla* o *mixtos* de los dos componentes de lo real: espíritu y materia. Para Bergson, tales componentes, *de hecho*, no se encuentran separados, su mezcla, sin embargo, no debe dar pauta a considerar que se derivan uno del otro, o se explican uno a partir del otro, esto a consideración del filósofo francés crea falsos problemas o un mal planteamiento de los mismos<sup>29</sup>. Por ello que Bergson recurra a la intuición para erigir (dividir), *por derecho*, los componentes de lo real sin caer en su confusión, lo cual ayuda al filósofo a replantear toda cuestión en términos de los elementos del mixto, sobre todo con aquel que está más ligado a la duración. Sin todavía ahondar en esto, interesa apuntar aquí que el análisis de los componentes de lo real remite a los dualismos característicos del pensamiento de Bergson<sup>30</sup>, los cuales responden a la operación metodológica suscitada por la intuición.

La intuición bergsoniana opera como una especie de método que favorece al replanteamiento de problemas, con base en el *mixto* concreto ligado a la cuestión que se aborda. El análisis del mixto sin duda erigen los dualismos característicos en Bergson, los cuales terminan por disolverse en una especie de “monismo”, que da pie a vislumbrar la duración propia del hecho concreto y, en última instancia, a dar con el principio espiritual en su dinamismo. Así, la intuición da paso a la *experiencia inmediata* de la *duración*. Ésta, como tal, se vuelve toral en Bergson debido a que va a detonar la exigencia tanto de un pensamiento como de una orientación práctica que pueda habérselas y actuar con, y frente, a una realidad viva y en movimiento, desde su vivacidad y movilidad misma, no desde construcciones ya hechas o concepciones que “cortan” el movimiento, en su afán por explicarlo o en su declarada imposibilidad por conocerlo.

Dicha intuición, por lo demás, va a señalar tanto la limitación del quehacer del intelecto (a la abstracción se le escapa el movimiento puro) y su sentido utilitario (se

---

<sup>28</sup> La *intuición* rompiendo las abstracciones del intelecto y la *inteligencia* “traduciendo”, lo más posible, los “descubrimientos” de la intuición, cf. Bergson, “La evolución creadora”, 582 y ss. Véase apartados 1.2.1 y 1.2.3 de este capítulo.

<sup>29</sup> Cf. Henri Bergson, “Lo posible y lo real”, en *Pensamiento y movimiento*, 1018-1027.

<sup>30</sup> Cf. Cap. 2, sub apartado 2.1.2.

conceptualiza para algo), como la insuficiente mirada científica positiva, que o bien no se ciñen al movimiento real, o lo “explican” artificialmente (como lo hace, según Bergson, la psicología experimental, la psicofísica, el evolucionismo mecanicista, la sociología positiva, etc.). De tal forma, la duración dinamizará el mismo trabajo intelectual acercándolo a las exigencias y problemas que la realidad (en su movimiento) le presenta, sin apartarse, como se verá aquí, del carácter personal de dicho trabajo, asimismo aquella instaurará un sentido práctico acompañado tanto del mismo trabajo intelectual como, sobre todo, de la experiencia de la duración de uno con/hacia otro. Es decir, la intuición de la duración dará paso a una especie de compromiso intelectual y a un sentido ético (*buen sentido*), ambos íntimamente relacionados.

La intuición de la duración refleja la misma propuesta metafísica de Bergson, la cual ha de iniciar centrándose en el problema del movimiento. Tal propuesta comienza perfilándose, en *El ensayo sobre los datos inmediatos*, desde un análisis psicológico, el cual asienta el concepto central del pensador francés: la *duración*, pero que a la postre, ya en *La evolución creadora* (1907), abre una perspectiva ontológica caracterizada por la *multiplicidad y diferencia*, ambas ancladas a la *vida*, es decir al principio vital de corte espiritual (*elán vital*) que opera en la filosofía bergsoniana. La intuición de la duración será el sello característico de tal propuesta, de la cual se derivará la exigencia misma de un *esfuerzo intelectual* como de una *experiencia* que dé cuenta del movimiento en su carácter *temporal, vivo, creador y libre*. Ahora, tal propuesta, a nuestro juicio, nutre y se acompaña de una orientación práctica o ética: ¿cómo asentar una orientación ética en Bergson?, y ¿cuáles son los matices o aspectos prácticos de la filosofía de la duración?, son las interrogantes que buscan responderse a lo largo del presente trabajo.

El filósofo francés, consideramos, esboza cierta orientación ética anclada al movimiento, es decir, la conducta y comportamiento humano se nutren, y siguen, el movimiento indeterminado y libre de la realidad, (de la cual el mismo humano forma parte). Tal orientación, entonces, apela a la realidad siempre haciéndose (pura posibilidad del cambio) que en el mundo moral permite concebir cierta idea de “superación” o “progreso” para bien. Así, de fondo, el bien será este mismo movimiento<sup>31</sup>. En este sentido, el objeto de la orientación ética sería un bien moral entendido como buen

---

<sup>31</sup> Cf. Cap. 3, apartado 3.4.

movimiento; éste, dicho sea de paso, ha de encaminar la existencia práctica como tal hacia dicho bien<sup>32</sup>.

El buen movimiento va a exigir, más que definición alguna, de un esfuerzo por responder a las interpelaciones de la realidad o el momento y la relación con los otros. El fin de la orientación ética y del mundo moral terminará siendo el buen movimiento, que a nivel personal se ha de reflejar como dicho *buen sentido* y a nivel colectivo como una renovación social y apertura moral. Pero tal fin se deriva del carácter propio de la realidad y de lo humano: la duración. Los “medios” o “condiciones” para alcanzar dicho fin van a centrarse en el *esfuerzo intelectual* posible por la intuición o en la experiencia inmediata del movimiento.

La intuición de la duración, entonces, conllevará a una orientación ética que, empero, no buscará establecer (o “hallar”) ciertos valores, determinar condiciones para lograr el bien moral ni alcanzar los más elevados principios o leyes de la moralidad dado que el fin, como la persona misma, está siempre haciéndose (y exige ser pensado a la medida), sino experimentar inmediatamente el buen movimiento a nivel personal y, con ello, abrirse al otro y responder a las exigencias de la realidad. De tal forma, la intuición de la duración podrá entenderse como el mismo fundamento de la moral. La orientación ética ha de requerir *esfuerzo, atención a la vida, buen sentido* (formas que responden al cuidado por seguir el movimiento) pero, sobre todo, ser uno mismo. La orientación ética será profundamente personal, aquella ha de comenzar con ser uno mismo, con afirmar la *propia vida* o la *vida auténtica*.

¿La cuestión ética es uno de los asuntos principales de Bergson?, ¿no es de llamar la atención que el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), obra con la cual “inicia” la filosofía de Bergson, sea una declarada defensa, desde la duración, de la libertad humana, y *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), última obra del filósofo, no sólo asiente dicha defensa sino la misma preocupación por el ámbito moral y social? Se revisan, entonces, los postulados centrales de la propuesta metafísica o filosófica de Bergson, y a partir de esto se perfilan las ideas concernientes directamente

---

<sup>32</sup> El puro movimiento deviene como buen movimiento por la consideración un tanto mística y divina de aquel, que Bergson esboza apenas en el tercer capítulo de *La evolución creadora* y se despliega en *Las dos fuentes de la moral y la religión*. No obstante, ya desde *La cortesía*, por ejemplo, el buen movimiento se insinúa en la *caridad* de la cortesía del corazón. Cf. Henri Bergson, “La cortesía”, en *La inteligencia*, (Argentina: InterZona editora, 2016). Cf. Cap. 2, apartado 2.2.

a la cuestión práctica, que alumbran las implicaciones éticas del filósofo de la duración, manifiestas ya en los dos posteriores capítulos.

## 1.2. Metafísica e intuición

Hacia finales del siglo XIX Bergson emprende una restauración de la metafísica, pero no bajo un carácter meramente especulativo y sistemático (pues la pura abstracción parece desprenderse de lo real mismo), sino bajo la apelación a una *experiencia radical* que permita seguir, y pensar, el movimiento vivo de lo real. Es decir, la metafísica que piensa Bergson es la afirmación de la posibilidad de experimentar y conocer lo real<sup>33</sup>.

En *La percepción del cambio*, conferencia pronunciada en la Universidad de Oxford en 1911, Bergson deja relucir la influencia del vitalismo francés en su pensamiento: “Antes de filosofar es preciso vivir; y la vida exige que miremos, no a derecha, o a izquierda, o atrás, sino rectamente en la dirección en que debemos caminar”<sup>34</sup>. La vida exige, entonces, cierta *rectitud* que ha de acompañar al ejercicio filosófico mismo. Este ejercicio, por lo demás, se asienta en la posibilidad de pensar la realidad en tanto *cambio* y *movimiento*, es decir “El movimiento es la realidad misma”<sup>35</sup>. Así, la metafísica de Bergson tendrá por cuestión primordial el problema de la realidad del cambio o del movimiento.

Bergson considera que para dar cuenta de dicho problema, no es necesario “huir” o “desprenderse de la vida”<sup>36</sup>, dirigiendo la *atención* a un mundo diferente del que vivimos, posible solamente, dicho sea de paso, suscitando cierta facultad de visión “que no son ni los sentidos ni la conciencia”<sup>37</sup>, al contrario, aquel problema se aborda *experimentando* el mismo cambio, vía intuición. Ahora bien, esta “facultad de visión” Bergson la entiende como la “intuición metafísica o intelectual”<sup>38</sup>, la cual no obstante los filósofos, piensa el francés, la han considerado como una facultad de conocer radicalmente distinta de los

---

<sup>33</sup> Cf. Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1091-1093.

<sup>34</sup> Henri Bergson, “La percepción del cambio”, en *Pensamiento y movimiento*, (México: Aguilar, 1959), 1056.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 1062.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 1057.

<sup>37</sup> *Ídem.*

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 1058.

sentidos y la conciencia, por ello que terminasen despegándose “de la vida práctica”<sup>39</sup> erigiendo una metafísica que buscara la realidad del movimiento en lo que no cambia y no se mueve, o declarándola imposible.

En el primer caso, Bergson explícitamente piensa y critica a Zenón de Elea<sup>40</sup>: el movimiento (o la duración), no puede pensarse (representarse) como un trayecto configurado por puntos en el espacio ni un movimiento compuesto por fragmentos que se pegan o yuxtaponen *uno tras otro* en un espacio homogéneo<sup>41</sup>, pues ello implica, para Bergson, anular el movimiento mismo o, como lo asentará en su último capítulo de *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, representar la duración temporal, constitutiva del sujeto, sin tiempo y sin duración, o sea de manera impersonal, y la posibilidad de erigir conceptos muertos que pretendan explicar lo vivo. Es decir, la espacialización o división del movimiento permiten, más allá de aniquilar la movilidad misma, postular principios o cosas que no cambian que ayuden a dar “coherencia” a aquel<sup>42</sup>.

En el segundo caso, Bergson piensa en Kant. El pensador francés considera que una de las ideas más importantes y profundas de la primera *Crítica* de Kant (1781) es que la metafísica es posible por una intuición *superior o intelectual*, “es decir, una *percepción* de la realidad metafísica, permitiría constituirse a la metafísica”<sup>43</sup>. Así, Bergson termina considerando que la metafísica es posible por un “esfuerzo de intuición”; la cual Kant tiene como imposible ya que para él es radicalmente ajena a las facultades humanas<sup>44</sup>. Ahora bien, “la percepción de la realidad metafísica” de la que habla Bergson responde a la *experiencia radical o inmediata* que da cuenta de la realidad del movimiento, se trata

---

<sup>39</sup> Ídem.

<sup>40</sup> “La metafísica nació, en efecto, de los argumentos de Zenón de Elea relativos al cambio y al movimiento. es Zenón quien, atrayendo la atención con respecto al absurdo de lo que llamaba movimiento y cambio, llevó a los filósofos —Platón el primero— a buscar la realidad coherente y verdadera en lo que no cambia”, *ibíd.*, 1059.

<sup>41</sup> En efecto, Bergson ve en Zenón el ejemplo paradigmático de la espacialización (anulación) del movimiento, sus aporías representan al movimiento como un trayecto configurado por puntos en el espacio (aporía de la flecha); un movimiento compuesto por fragmentos que se pegan o yuxtaponen *uno tras otro* en el espacio (aporía del estadio) y que pueden dividirse infinitamente (aporía de Aquiles y la tortuga). En síntesis un movimiento que, paradójicamente, no se mueve. Cf. G. S. Kirk, J. Raven & M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Parte II, (Madrid: Gredos, 2014); cf. Angelo Altieri, “Zenón de Elea”, en *Los presocráticos*, (México: BUAP, 2003), 94-102.

<sup>42</sup> Cf. Bergson, “La percepción del cambio”, 1050.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 1058. Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, (Madrid: Gredos, 2014), 250.

<sup>44</sup> Kant considera posible (aunque ambigua y sin rumbo) la metafísica en tanto disposición natural, pero esta misma disposición imposible en tanto ciencia; no hay ningún contenido empírico de los objetos más preciados de la metafísica, cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 8 y ss.

pues de la intuición metafísica que no se despegaba de las exigencias de la vida y que no es ajena al hombre.

La intuición metafísica de Bergson, de entrada, no postula un mundo diferente al de todos los días. Un mundo caracterizado, sobre todo, por las exigencias de la vida práctica o el interés práctico que mueve toda acción. Resalta así el aspecto pragmático de Bergson: el conocimiento no se constituye por una asociación o combinación de “elementos simples”, ni por la sensación, sino por la acción; no obstante, una acción nutrida de la experiencia misma del cambio, del movimiento. Dice Bergson al respecto: “hemos escogido para hacer un conocimiento actual, todo lo que interesa nuestra acción sobre las cosas, y hemos desdeñado el resto”<sup>45</sup>. En este sentido, por ejemplo, la percepción sólo muestra lo que interesa a la acción, aísla pues del conjunto de la realidad lo que interesa, o en su caso, la famosa consideración, en *Materia y memoria*, del cerebro como centro de acción responde a tal interés práctico: aquel “actualiza los recuerdos útiles, [manteniéndose] en el subsuelo de la conciencia los que no sirven para nada”<sup>46</sup>. A su vez, toda concepción abstracta va a partir de la percepción que orienta la acción<sup>47</sup>.

Esta orientación práctica hace de la *atención* a la vida que mire a la “derecha”, a la “izquierda”, hacia “atrás”, y que pueda pulir concepciones abstractas que sirvan para la misma orientación práctica. Es decir la atención a la vida se queda en el mero interés práctico. Por tanto, la rectitud que exige la vida<sup>48</sup> como el ejercicio filosófico tiene que ver con lo que la intuición del movimiento implica. Esto se vincula a la “educación de la atención” de la que Bergson habla en esta conferencia de Oxford<sup>49</sup>.

La “educación de la atención” no consistirá más que en *deshabituarla* de las necesidades de la vida práctica. Este “deshabitarse” es la antesala para experimentar y pensar el movimiento, e implica más que nada en quitar ciertos prejuicios, “unos artificiales, creados por la especulación filosófica, otros naturales al sentido común”<sup>50</sup>, o sea, pensar el cambio desde la inmovilidad (como si no existiese aquel) como por la necesidad y utilidad de pensar espacialmente el movimiento, respectivamente. Tal

---

<sup>45</sup> Bergson, “La percepción del cambio”, 1056.

<sup>46</sup> Ídem. Cf. Henri Bergson, “Materia y memoria”, en *Obras escogidas*, (México: Aguilar, 1959), 225-271.

<sup>47</sup> Cf. Bergson, “La percepción del cambio”, 1052.

<sup>48</sup> Puede entreverse ya dos sentidos en torno a la noción de “vida”: uno, bajo un aspecto utilitario y práctico; otro, como se verá al momento de abordar la cuestión de la *intuición*, concerniente al principio vital y espiritual presente en el pensamiento de Bergson.

<sup>49</sup> *Ibíd*, 1057.

<sup>50</sup> *Ibíd*, 1050.

“educación”, tal “deshabituarse”, requiere pues de un *esfuerzo* por *captar* o *aprehender* la realidad del cambio vivo, o sea, la intuición hace posible aquellas; y su posibilidad tiene consecuencias en el ejercicio filosófico (disipando o replanteando ciertos problemas) como en el mundo de todos los días<sup>51</sup>. La intuición moverá a la *rectitud* que exige la vida tanto a nivel intelectual como práctico. Aquella, ha de *apartar* la *atención* del mero interés práctico “y *volverla* hacia lo que, prácticamente, no sirve para nada. — Finalmente asienta Bergson— Esta conversión de la atención [será] la filosofía misma”<sup>52</sup>.

La intuición, en términos generales, (re)instala *de golpe* en la movilidad misma del cambio, abre a la experimentación viva, no hipotética o construida, de su continuidad. En este sentido, aquella de suyo *sospecha* y ejerce cierta *violencia* sobre una experiencia ya habituada al mero interés práctico o ya “muerta” por estar anclada a esquemas artificiales que no dejan, o piensan como algo imposible, *tocar* la realidad. Se trata, pues, de esforzarse por romper “los hábitos —tenidos como ya ‘naturales’— de pensar y de percibir”<sup>53</sup> el cambio como divisible y, paradójicamente, inmóvil. De tal forma, la intuición del movimiento lleva a una experiencia de éste en su absoluta indivisibilidad. Al respecto, cabe decir, que la segunda parte de la conferencia de 1911 en cuestión inicia con esta tesis sobre la indivisibilidad del movimiento, y resalta el interés práctico de la vida de todos los días en vistas de dimensionar la *conversión* de la *atención* desde el contacto directo “del cambio y la movilidad”<sup>54</sup>. Se pasa a asentar los puntos centrales de esta segunda parte con el fin de hacer más comprensible la metafísica que piensa Bergson como para delinear el papel central de la intuición y, sobre todo, para ir esbozando ciertas implicaciones prácticas de dicha intuición metafísica.

i) *Movimiento y cambio son indivisibles*. El movimiento de una mano o de un brazo, por ejemplo, es *indivisible* y *simple* (único). Ahora, este movimiento puede

---

<sup>51</sup> Bergson dice al respecto: “...si estuviésemos convencidos de la realidad del cambio y si nos esforzásemos en aprehenderlo, todo se simplificaría. Caerían por sí mismas dificultades filosóficas que tenemos por insuperables. No solamente ganaría con ello la filosofía sino *nuestra vida de todos los días* —quiero decir, la impresión que hacen las cosas sobre nosotros y la *reacción* de nuestra *inteligencia*, de nuestra sensibilidad y de *nuestra voluntad* sobre las cosas—; serían quizá *transformadas* y como *transfiguradas*. Y es que, de ordinario (...) hablamos del cambio, pero no pensamos en él. Decimos que el cambio existe, que todo cambia, que el cambio es la ley misma de las cosas: sí, lo decimos y lo repetimos; pero tratase únicamente de palabras y razonamos y filosofamos como si el cambio no existiese” (idem, las cursivas son mías). Resalta que la intuición del cambio suscita transformaciones y transfiguraciones en la vida de todos los días, puntualmente en la orientación de la inteligencia (con el esfuerzo por pensar el cambio) y la voluntad (saliendo de la mera repetición, cambiando personalmente); cf. Cap. 2, sub apartado 2.1.2.

<sup>52</sup> *Ibíd*, 1057.

<sup>53</sup> *Ibíd*, 1060.

<sup>54</sup> *Ídem*.

espacializarse al considerarlo como cierto recorrido o trayecto que va de un punto (A) a otro (B) y, por ello mismo, se vuelve susceptible de ser dividido en tantos intervalos se quiera, en tantos puntos espaciales recorridos. Esta habitual aplicación del espacio al movimiento, por lo demás, responde al interés que se tiene por las posiciones o intervalos (no por el movimiento indivisible mismo) puesto que ayudan a actuar sobre las cosas, a contar, a realizar cálculos, etc. A su vez, el hábito de inmovilizar el movimiento, *llevado al ámbito de la especulación*, termina por desconocer lo real del movimiento, cerrando “los ojos a lo que hay de más vivo en lo real”<sup>55</sup>, y creando problemas, en apariencia, irresolubles como las famosas paradojas de Zenón respecto a la anulación del movimiento.

Puede asentarse que Bergson considera como una disposición habitual, que responde al interés práctico, introducir el espacio al movimiento; misma disposición que se extiende al ámbito especulativo declarando en *derecho* lo que el sentido común hace ya de *hecho*, pero tanto lo que de *derecho* se afirma como lo que se hace *de hecho* se mueven en una completa confusión del movimiento con el espacio o con la convicción, práctica y especulativa, de tratar el movimiento de igual manera que el espacio: Zenón, piensa Bergson, es el responsable de tal confusión y convicción<sup>56</sup>. Introducir el espacio al movimiento ayuda a convertir éste último en un trayecto, una línea de puntos o un espacio recorrido que puede dividirse indefinidamente, se trate del móvil que sea. Donde tales divisiones resultan ser inmovilidades que paradójicamente explican el movimiento; de fondo, la división anula el movimiento.

La carrera entre la tortuga y Aquiles, sea el caso, se segmenta de tal forma que “el de los pies ligeros” siga los puntos que deja la tortuga sin poder alcanzarla. Para salir de tal ilusión (Aquiles nunca pueda alcanzar a la tortuga) basta preguntar a Aquiles que narre su carrera<sup>57</sup>, es decir que confirme que efectúa actos indivisibles con los cuales alcanza y pasa a la tortuga. No obstante, la misma declaración personal del propio movimiento las

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, 1062.

<sup>56</sup> Cf. Henri Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”, en *Obras escogidas*, (México: Aguilar, 1959), 108-109. Cf. Bergson, “La percepción del cambio”, 1062-1063.

<sup>57</sup> Bergson, dándole voz a Aquiles, dice: “Zenón quiere que yo vaya desde el punto en que estoy al punto que ha dejado la tortuga, de éste al punto que ella ha vuelto a dejar, etc.; así procede para hacerme correr. Pero yo, para correr, obro de otra manera. Doy un primer paso, luego un segundo, y así sucesivamente: finalmente, después de un cierto número de pasos, doy un último por el cual paso ya a la tortuga. Realizo una serie de actos indivisibles. Mi carrera es la serie de esos actos. Podéis distinguir en ella tantas partes cuantos pasos comprenda. Pero no tenéis derecho a desarticularla según otra ley, ni a suponerla articulada de otra manera. Proceder como Zenón (...) es hacer coincidir, y por consiguiente confundir, conjuntamente movimiento e inmovilidad”, Bergson, “La percepción del cambio”, 1063.

más de las veces sucumbe al hábito de pensar el movimiento desde inmovilidades: “Instintivamente —nos dice Bergson— sentimos miedo a las dificultades que suscitaría a nuestro pensamiento la visión del movimiento en lo que tiene de móvil; y tenemos razón, desde el momento que el movimiento se ha cargado para nosotros de inmovilidades”<sup>58</sup>. Este ‘sentir miedo’ se debe al hecho de romper aquel hábito que a nivel intelectual conllevaría a un esfuerzo penoso (pues se va contra los cómodos hábitos) para pensar el movimiento, y que a nivel personal movería a la experiencia de la duración propia.

El temor se da en función de la misma ruptura con los hábitos y con lo “establecido”, la cual además puede escandalizar a todo aquel que se encuentra cómodamente seguro espacializando la movilidad del cambio<sup>59</sup>. Un miedo, no obstante, que ha de disiparse por la *rectitud* ganada mediante la intuición del movimiento en su duración. Así, la intuición de la duración del movimiento establece un combate directo contra el “cruel Zenón que hay en cada hombre”<sup>60</sup> en pos de cambiar tanto la filosofía como la vida de todos los días.

Por otra parte, respecto al cambio se resalta lo siguiente. De entrada: el cambio, en tanto *real*, es indivisible. Pero deseamos descomponerlo en estados distintos alineados en el tiempo, para poder actuar sobre las cosas y que éstas actúen sobre nosotros; y esto “es también natural”<sup>61</sup>. La acción útil tiene necesidad de la inmovilidad, de erigir “estados”. Bergson explica esto con el ejemplo de un objeto que cambia de color, dicho caso se trae a colación, de manera muy resumida, por la sencilla razón de que con aquel Bergson afirma la *movilidad de lo real*, sea en el sujeto como en el objeto, o sea, asienta su peculiar mirada sobre la metafísica. 1) El cambio continuo, ininterrumpido, es tanto exterior como interior, éste es lo que cada uno “llama ‘yo’”, aquel lo que “llamamos una ‘cosa’”<sup>62</sup>. 2) Un objeto cambia de color. Aquí el cambio sería la “oscilación infinitamente

---

<sup>58</sup> Ídem.

<sup>59</sup> Al respecto apunta Bergson con cierta ironía: “Ante el espectáculo de esta movilidad universal, algunos de nosotros se verán presos de vértigo. Están habituados a la tierra firme; no pueden hacerse al balanceo y al cabeceo. Necesitan puntos ‘fijos’ a los que referir el pensamiento y la existencia. Estiman que si todo pasa, nada existe; y que si la realidad es movilidad, no se la encuentra ya en el momento en que se la piensa y escapa al pensamiento. El mundo material, dicen, va a disolverse, y el espíritu a disiparse en el flujo torrencial de las cosas. ¡Tranquílcese! El cambio, si lo miran directamente (...) se les aparecerá (...) como lo que puede tener el mundo como más sustancial y más durable”, *ibíd*, 1068.

<sup>60</sup> Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, (México: Universidad Veracruzana, 1962), 298.

<sup>61</sup> Bergson, “La percepción del cambio”, 1064.

<sup>62</sup> Ídem. Más adelante Bergson afirma: “(...) ya se trate de lo interno o de lo externo, de nosotros o de las cosas, la realidad es la movilidad misma”, *ibíd*, 1068.

rápida” de matices; lo que existe objetivamente es esta oscilación. Por otra parte, la percepción de tal cambio, en sentido estricto, se modificaría de continuo, ello porque participa del cambio de la persona, así “el color, fuera de nosotros, es la movilidad misma, y nuestra persona es también movilidad”<sup>63</sup>.

3) Para que el “yo” pueda actuar sobre la “cosa” se necesita que los dos cambios se encuentren en un “estado”: así creemos que cierto cambio de color (nos) proporciona un determinado matiz el cual, a su vez, es percibido (la percepción ya como cierto aspecto aislado de la continuidad personal o “percepción sólida”) en función de cierta acción útil; v.g. cortar un fruto maduro, seleccionar cierto tono para pintar, etc. Y, 4) para Bergson esto es “natural” y prácticamente útil. Pero esta forma de operar habitual llevado al terreno de la especulación orienta a cerrar los ojos a la movilidad de lo real, a volverla estática *por derecho* de un ejercicio intelectual que pretende inmovilizar aquella erigiendo concepciones sólidas<sup>64</sup>.

ii) *El cambio y el movimiento no suponen debajo de ellos cierto objeto inerte*<sup>65</sup>. La metafísica de Bergson, entonces, no considera la sustancia como inmóvil y perfectamente acabada, dado que aquella es la misma movilidad, la cual se caracteriza por su *continuo estar haciéndose* (libremente)<sup>66</sup> o su *duración temporal* (persistencia del pasado en el presente y su continuidad indivisible). Pero la movilidad en su continuidad libre y temporal se topa, nuevamente, por el hábito de recortar a aquella ya sea por interés

---

<sup>63</sup> Ibíd, 1064.

<sup>64</sup> Para Bergson ver en el cambio una caótica fluctuación de estados remplazándose permite asentar la estabilidad de éstos mediante un “lazo artificial”, o sea, la inestabilidad móvil deviene en estados definidos y organizados bajo el resguardo de un substrato inmóvil el cual, sin embargo, no podemos conocer ni tocar puesto que todo es cambio. No obstante, la intuición del cambio en su indivisibilidad rompe con estas abstracciones, tanto la de una multiplicidad de estados bien definidos como la de una misteriosa sustancia inmóvil, o sea, aquella evidencia que “La inestabilidad radical, y la inmutabilidad absoluta no son pues más que consideraciones abstractas, tomadas desde fuera [no intuitas], sobre la continuidad del cambio real (...) que el espíritu hipostasia (...) en *estados* múltiples, de un lado, en *cosa* o sustancia, de otro”, ibíd, 1074. La sustancia es movimiento y cambio o, a la inversa, éstos son sustanciales: el cambio al ser sustancial “no tiene necesidad de soporte”, Henri Bergson, “La intuición filosófica”, en *Pensamiento y movimiento*, (México: Aguilar, 1995), 1046.

<sup>65</sup> Cf. Bergson, “La percepción del cambio”, 1065.

<sup>66</sup> Llama la atención que Bergson piensa que si a la movilidad tuviera que hacerla residir en un *substratum*, éste tendría que ser *indeterminado*; indeterminación que él entrevé en la *acción* misma o el *estar haciéndose* del movimiento. ¿Cómo pensar un movimiento que se hace de continuo de manera indeterminada si no es a costa de concebir en ese mismo movimiento un principio vital de carácter espiritual autoproduciéndose (*élan vital*), el cual por lo demás hace al movimiento real algo *vivo*? Que el ser sea su acción, no dice más que aquel es libre, toda vez que en la acción hay un aspecto de pura indeterminación que la mueve o impulsa, y que no es agotado por aquella, si no fuese así, el “estar haciéndose” fácilmente terminaría pues se haría completamente, quizá en un solo acto. Esta indeterminación, sin más, será la libertad misma del movimiento de la vida o su duración libre. Cf. *Infra*, apartado 1.3.

práctico (que divide aquella)<sup>67</sup>, ya sea por la extensión de aquel en el ámbito especulativo (que piensa un móvil inerte que hace “inteligible” el puro movimiento). Tal choque siempre estará presente en la medida que en nosotros hay una tendencia a inmovilizarla; esta *tendencia*, como ya se apuntará, es la propia orientación de la *inteligencia* a cortar el movimiento.

Bergson enfatiza que “en ninguna parte la *sustancialidad* del cambio es tan visible (...) como en el dominio de la vida interior”<sup>68</sup>. Sin duda esta afirmación hunde sus raíces en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, el cual pone de manifiesto la duración del “yo” o de la personalidad. En efecto, el sentido común e incluso las concepciones científicas psicológicas (psicofisiología) consideran o se representan los estados psicológicos distintos y yuxtapuestos (uno tras otro), como por ejemplo un dolor “más” o “menos” intenso (útil para la vida práctica), o como una especie de *multiplicidad cuantitativa psíquica*, que producen las variaciones del “yo”, y que a final de cuentas forman o se añaden a la unidad acabada de la misma persona<sup>69</sup>. Es decir, los estados psíquicos sobreañadidos unos tras otros no son vistos en su movilidad continua (o duración) sino en su distinción, en su no cambio, susceptibles por lo demás de ser cuantificados, y tales estados inmóviles forman, o son albergados, por un yo acabado. Pero de elementos que no cambian no puede constituirse un *yo* que *dura*, tampoco cabe pensar un yo acabado (inmóvil) al que se le añade, como por accidente, el cambio, pues ello equivaldría a no ver lo sustancial del cambio, explicándolo desde lo inmóvil.

Pensar el cambio desde no cambios o la movilidad desde lo inmóvil, o bien es provechoso para el interés práctico o bien crea concepciones rígidas, pero de fondo es no tener en cuenta o esforzarse por pensar el cambio puro. En la vida psicológica, o “vida interior”, el cambio puro es ya la *continuidad* de aquella “que se prosigue y se proseguirá, *indivisible*, desde el comienzo hasta el final de nuestra existencia consciente. Nuestra personalidad es esto mismo”<sup>70</sup>. Esto quiere decir que, para Bergson, en la vida interior no

---

<sup>67</sup> Bergson recurre al ejemplo de la melodía para asentar la sustancialidad del cambio y la tendencia a dividirla. Si nos dejamos mecer por una melodía que escuchamos “¿no tenemos la percepción clara de un movimiento que no está referido a un móvil, de un cambio sin nada que cambia? Este cambio se basta así mismo, es la cosa misma”, Bergson, “La percepción del cambio”, 1065-1066. Después de esto, apunta Bergson que tendemos a dividir tal melodía y a representárnosla como una yuxtaposición de notas o tonos distintos, lo cual nos es útil, en este caso, para aprender música, para cantar, etc., cf. Bergson, “El ensayo sobre los datos inmediatos”, 58 y ss.

<sup>68</sup> Bergson, “La percepción del cambio”, 1067.

<sup>69</sup> Cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 98-130.

<sup>70</sup> Bergson, “La percepción del cambio”, 1067.

hay una unidad personal acabada, como si se tratase de una unidad sustancial, ni elementos psíquicos inmóviles que al yuxtaponerse configuren la ilusión de un yo que dura de forma fragmentaria: la *persona dura*.

Resaltamos esta ‘continuidad indivisible’ en la medida que ella constituye la *duración real*, que toca tanto al “sujeto” como al “objeto”<sup>71</sup>, la cual no es más que el *tiempo* en tanto continuidad o sucesión indivisible<sup>72</sup>. Para Bergson, entonces, la duración real es el tiempo. No obstante, ordinariamente nos colocamos en un tiempo espacializado por su comodidad y utilidad, no nos interesa “escuchar el zumbido ininterrumpido de la vida profunda”<sup>73</sup>, pero este desinterés no elimina la duración real, tan es así que los *cambios* experimentados en uno o que presenciamos en el exterior son suscitados, piensa Bergson, por aquella. Aquí el *cambio* suscitado *por* la *duración* no se trata de un paso de grado o de estado, sino de un cambio cualitativo, que en la persona bien puede manifestarse como una ruptura de hábitos adquiridos o acciones libres, y en el mundo externo como la creación o modificaciones de nuevas “realidades”<sup>74</sup>.

iii) *La duración real es el tiempo*. Para dar cuenta de la continuidad indivisible temporal Bergson apela a la *memoria* y, por ello, trae a colación ciertas ideas trabajadas en *Materia y memoria*. De entrada, esta no es como una especie de caja que almacena el pasado, y que se encuentra alojada en algún lugar del cerebro. Ni, a su vez, el pasado, o algo de él, sobrevive (quedando lo demás como inexistente) por la ayuda del *presente*, el cual únicamente pareciera existir. En otras palabras, el pasado se conserva y se actualiza con el presente encauzándose hacia una acción concreta. La operación de la memoria implica, pues, tal conservación y sobrevivencia del pasado. Sobrevivencia que se da de dos formas las cuales, a su vez, marcan los dos sentidos con que opera la memoria misma: bien por mecanismos motores (delineando una *memoria hábito* en función del interés presente), bien por recuerdos independientes (delineando una *memoria espontánea* que registra todo el pasado en su desenvolvimiento)<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> Cf. Bergson, “La evolución creadora”, 440-460.

<sup>72</sup> No se trata pues de una concepción física o mecánica del tiempo, es decir de una sucesión de simultaneidades (de un “antes” y “después”) desplegadas en el espacio. No se trata de un tiempo espacializado, sino indivisible y continuo: “en un cambio indivisible, el paso forma cuerpo con el presente”, Bergson, “La percepción del cambio”, 1073. Cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 98 y ss.

<sup>73</sup> Bergson, “La percepción del cambio”, 1068.

<sup>74</sup> Cf. Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1095. Cf. *infra*, sub apartado 1.2.2.

<sup>75</sup> Bergson, “La percepción del cambio”, 1069. Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 268-269, 272.

En el terreno de la vida práctica, el sentido habitual de la memoria gana terreno a la otra, pero ello no quiere decir que ésta desaparezca completamente, sólo que sobrevive como cierta disposición temporal requerida para la acción<sup>76</sup>. Pero se trata, en fin, de dos sentidos en que opera la misma memoria, las dos memorias son dos postulados teóricos que sirven o bien para dar cuenta cómo sobrevive el pasado, bajo el interés práctico, en el presente y en miras del porvenir de la acción, o para constatar la realidad del desenvolvimiento del pasado<sup>77</sup>. El pasado que sobrevive es su mínimo de contracción<sup>78</sup> necesario en el presente, en *mi presente*. Ahora, pensar que el presente es lo que únicamente existe, es pensar un tiempo espacializado y, por ello, susceptible de ser dividido; cada división como un instante actual o presente, habiendo tantos presentes como divisiones en un tiempo representado en el espacio, así el tiempo sería una yuxtaposición de puros presentes. Pero el presente aislado espacialmente como un punto matemático o incluso un presente ideal “puramente concebido [como] límite indivisible que [separa] el pasado del futuro”<sup>79</sup> no dura. Para Bergson, sin embargo, el *presente real*, el presente *vivo* como “mi presente”, dura: “dos puntos matemáticos [o instantes presentes] que se tocan, se confunden”<sup>80</sup>. No hay pues instantes presentes, sólo duración fluctuante.

“Mi presente”, no obstante, se encuentra determinado al campo de nuestra *atención* a la vida. Consideramos que la cuestión de la “atención a la vida” es crucial para dimensionar, a lo largo de este trabajo, las implicaciones éticas de la metafísica y, en general, del pensamiento de Bergson. El pensador francés considera que “esta atención es cosa que puede estirarse y encogerse”<sup>81</sup>, es decir la *atención* es *plástica* o *elástica*. Estirando aquella, el presente se amplía y se va constatando la dilatación del pasado; en el supuesto de una atención que pudiese extenderse indefinidamente tendría, nos dice

---

<sup>76</sup> En sentido estricto, para Bergson el pasado no desaparece: se conserva y se dilata en niveles de contracción o tensión en la memoria. La aparente anulación de ésta no es tal cual su anulación, sino que se debe a una ilusión que responde a una deficiencia funcional del cerebro. Éste, piensa Bergson, es un mecanismo o un centro de dirección y redirección del movimiento temporal, inventado por la naturaleza. El cual, por lo demás, orienta la atención al porvenir de la acción presente, depurando del pasado generalmente lo que no interesa a tal acción, o llevando la memoria “bajo forma de recuerdos (...) a completar la experiencia del momento”, Bergson, “La percepción del cambio”, 1071. En el caso de lesiones cerebrales o “enfermedades de la memoria”, ésta no queda anulada, sólo se trata de la impotencia cerebral para recordar, cf. *ibíd.*, 1070-1073, cf. Bergson, “Materia y memoria”, 326, 231 y ss.

<sup>77</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 276-277.

<sup>78</sup> Toda vez que la materia, o la percepción pura que da cuenta de aquella, se distiende espacialmente, cf. *ibíd.*, 254; cf. Cap. 2, sub apartado 2.1.1.

<sup>79</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 330.

<sup>80</sup> Bergson, “La percepción del cambio”, 1069.

<sup>81</sup> *Ídem.*

Bergson, “una porción tan grande (...) de lo que llamamos nuestro pasado”<sup>82</sup>. Mientras que la atención se encoge en función de cierto interés actual, el cual se apoya de una mirada habituada a cortar la duración temporal<sup>83</sup>. El asunto aquí es atender la vida sin sumergirse completamente en la dilatación del pasado<sup>84</sup> pero tampoco sin caer en el mero interés práctico de puros presentes instantáneos<sup>85</sup>, sino en ver o experimentar la duración del presente. Se trata pues de

Una atención a la vida que fuese suficientemente poderosa, y estuviese suficientemente separada de todo interés práctico, abarcaría así en un presente indivisible la historia pasada entera de la persona consciente (...) [una atención que abarque] un perpetuo presente, aunque esta perpetuidad no tenga nada de común con la inmutabilidad, ni esta indivisibilidad con la instantaneidad. Se trata de un presente que dura<sup>86</sup>.

Puede verse que *atender a la vida*, sin el sesgo del interés práctico, no es más que atender a la vida consciente presente en su duración, como al perpetuo cambio presente de la realidad. Esta “atención poderosa”, como ya se ha apuntado, requiere de un *esfuerzo* el cual, captando tal presente en duración, en tanto la movilidad misma y el cambio real, abona a la resolución de supuestos “enigmas filosóficos”, a evidenciar su mal o innecesario planteamiento, toda vez que se tratan de meras abstracciones rígidas y acabadas del movimiento real y, asimismo, ayuda a orientarse en la vida de todos los días en términos de duración.

Esta orientación de la atención en duración deja entrever, por ahora en términos generales, de qué se trata aquella *rectitud* que exige la vida para la orientación en el mundo de todos los días como para el mismo ejercicio filosófico: pensar y obrar en términos de duración. Ahora bien, atender la continuidad de la realidad, piensa Bergson, *aviva* y dinamiza todo lo que hay de inmóvil en uno, sean hábitos o abstracciones hechas,

---

<sup>82</sup> Ídem.

<sup>83</sup> Por ejemplo. *Mi presente* es este momento en que pronuncio esta frase, pero ésta la limito al campo de mi atención (sea el caso, ejemplificar los dos sentidos de la atención). Aunque puedo ampliar mi atención a las frases precedentes y los respectivos momentos previos relacionados a aquellas, abarcando así cierta porción de mi pasado, el cual además experimento como dilatándose en este momento (o sea, recuerdo lo dicho previamente en este trabajo e incluso en momentos previos de escritura como todos los momentos relacionados a ella, y puedo experimentar su prolongación ahora). Entonces mi presente real comienza a durar. Pero mientras mi interés actual sólo sea este de ahora, mi frase se limita a ejemplificar el asunto en cuestión, como si este presente fue lo único que importase y existiese realmente, cf. *ibíd.*, 1069-1070.

<sup>84</sup> Bergson considera que existen casos excepcionales donde la atención renuncia de súbito al interés práctico por la vida, volviéndose el pasado presente: aquellos que “ven surgir ante sí, de improviso, la amenaza de una muerte repentina”, *ibíd.*, 1070.

<sup>85</sup> Como si se descendiese a una condición instintiva animal que responde inmediatamente a ciertos factores o estímulos externos. Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 344; cf. Cap. 2, apartado 2.2.

<sup>86</sup> Bergson, “La percepción del cambio”, 1070.

y supuestamente fuera de uno: “Todo se reanima alrededor de nosotros, todo se revivifica en nosotros”<sup>87</sup>. El cambio y movimiento real entonces adquieren un carácter vivo: la vida en última instancia es aquella movilidad real, y exigirá su respectivo miramiento, es decir *vivir* o experimentar la vida como la movilidad misma, como la “eternidad de vida” de la que se es parte<sup>88</sup>. Así, la *vida* aparece como el gran impulso del principio vital espiritual presente en los seres y cosas. Pensar y orientarse, finalmente, en términos de duración ayudará, como veremos líneas abajo, a sobrepasar la *condición humana*. Para ello debe ser posible la filosofía (más que el arte)<sup>89</sup>, la cual hace esta conversión de la atención.

Por último, de los tres *ítems* podemos sintetizar lo siguiente. El movimiento y el cambio son indivisibles y reales. Y toda división sobre aquellos es siempre una división artificial o mera inmovilidad, efectuada de hecho por el sentido común o hábitos que responden al interés práctico (estableciendo una percepción sólida como una mera acción útil), y de derecho por la especulación que quiere explicar y dar coherencia a esa caótica inmovilidad, ambos apoyados del espacio (*ítem i*). Y el movimiento real lo es de un cambio continuo (libre y temporal), no de una cosa o un móvil, supuesto o concebido inmóvil como pasa en la metafísica tradicional (*ítems ii-iii*). Se requiere de un *esfuerzo* para captar la persistencia del continuo cambio temporal vivo dentro y fuera de uno. Esta captación conlleva a cierta *rectitud* en la atención a la vida, a nivel práctico e intelectual (*ítem iii*).

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 1075.

<sup>88</sup> Para Bergson todo concepto o “substrato” inmóvil del *movimiento vivo* instaura una “eternidad de muerte, ya que no es otra cosa que el movimiento vaciado de la movilidad que producía la vida”, Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1101. Frente a esto, la intuición ha de introducir a la *eternidad de vida*, a la perpetuidad del movimiento, en la vida de todos los días.

<sup>89</sup> A grandes líneas, Bergson ve en el arte un valioso medio que sugiere el movimiento real, que amplía la percepción a cualidades y matices que de ordinario no se perciben, enriqueciendo el presente; cf. Bergson, “La percepción del cambio”, 1054-1056, 1074-1075. De hecho, en el filósofo se vuelve recurrente “explicar” el movimiento de la conciencia con la música, una melodía o el desenvolvimiento de una sinfonía, toda vez que ve, no sólo en la música, sino en el “arte” en general el poder expresivo o sugestivo del movimiento intuido por la conciencia y experimentado como un sentimiento profundo. Este movimiento intuido Bergson lo ve como una simpatía entre la conciencia del artista y la conciencia de uno, y la experiencia del sentimiento responde a su consideración de que el “arte” graba en el espíritu sentimientos antes que expresarlos, o sea, permite una experiencia inmediata con los sentimientos profundos de la conciencia. Remitimos al análisis del sentimiento estético de la *gracia* para asentar lo dicho; cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 60-62, 78, 116; cf. Bergson, *Pensamiento y movimiento*, 1092, 1171-1172. Ahora bien, este poder sugestivo del arte no sume de hecho en la duración real, cosa que la filosofía o la metafísica sí puede hacerlo, a nivel intelectual pensando “*sub specie durationis*” y en la vida de todos los días dirigiéndose con una atención plástica, Bergson, “La percepción del cambio”, 1075. De hecho, esta idea de la plasticidad se liga a la consideración bergsoniana respecto a la persona: ésta se caracteriza por su plasticidad o flexibilidad moral. Cf. Cap. 2, apartado 2.2.

Lo expuesto, y sintetizado, en estos *ítems* abona claramente a las tesis que Bergson asienta, en *Introducción a la metafísica* (1903), en torno a su metafísica. Resaltamos las siguientes:

I. Hay una realidad exterior y, sin embargo, dada *inmediatamente* a nuestro espíritu (...). II. Esta realidad es movilidad (...) es (...) tendencia [de] un cambio de dirección en estado naciente (...). III. Nuestra inteligencia, cuando sigue su pendiente natural, procede por percepciones sólidas (...) y por concepciones estables (...). Parte de lo inmóvil, y no concibe y no expresa el movimiento sino en función de la inmovilidad. Se instala en conceptos ya hechos, y se esfuerza en recoger (...) algo de la realidad que pasa (...) para servirse de él, al ser cada concepto (como por lo demás cada sensación) una *cuestión práctica* que nuestra actividad plantea a la realidad y a la que la realidad responderá (...) con un sí o con un no (...). IV. Se comprende que conceptos fijos pueden ser extraídos por nuestro pensamiento de la realidad móvil; pero no hay ningún medio de reconstruir, con la fijeza de los conceptos, la movilidad de lo real (...). VI. Filosofar consiste en *invertir* la dirección habitual del trabajo del pensamiento (...). VIII. Es relativo el conocimiento simbólico por medio de conceptos preexistentes que van de lo fijo a lo móvil, pero no el conocimiento intuitivo que se instala en lo móvil y adopta la vida misma de las cosas (...). IX. La filosofía *debería ser un esfuerzo* para superar la *condición humana*<sup>90</sup>.

La metafísica que piensa Bergson tiene pues como asunto primordial el movimiento. Voltar a éste no es más que concentrar la atención a la vida en duración. Atención que conlleva una rectitud en el ámbito filosófico y en la vida diaria, y que requiere sin más de un esfuerzo de intuición. Es decir, la captación inmediata de la realidad móvil será posible por la intuición, la cual además ha de invertir o violentar aquella tendencia natural de la inteligencia y superar aquello que para Bergson caracteriza la condición humana<sup>91</sup>.

### 1.2.1. Intuición

En Bergson la intuición siempre lo es del cambio vivo o la duración real, y este contacto inmediato requiere (es) un *esfuerzo*. La intuición del movimiento real vivo permite, de fondo, la *experiencia inmediata* de la fuerza del principio vital espiritual, es decir abre a la experiencia real y no meramente posible. En *Introducción a la metafísica* (1903), Bergson reafirma lo que el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* había asentado: “Hay una realidad, al menos, que aprehendemos todos interiormente por

---

<sup>90</sup> Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1003-1009, las cursivas son mías.

<sup>91</sup> Cf. Cap. 3, apartados 3.4 y 3.5.

intuición y no por simple análisis. Es nuestro *yo* que dura. Podemos no simpatizar intelectualmente (...) con ninguna otra cosa. Pero simpatizamos seguramente con nosotros mismos”<sup>92</sup>. Es decir la movilidad real es palpable en el ámbito de la vida interior. Y el contacto, al ser inmediato (intuitivo), implica el conocimiento *absoluto* y *simple* de una “cosa” (que de fondo es, o participa, del movimiento real); no un conocimiento relativo y compuesto por una imitación superficial y artificial, propio de la ciencia o de una filosofía que piensa la movilidad de lo real desde las inmovilidades de sus conceptos, tenidos éstos como completamente acabados o eternamente dados<sup>93</sup>.

La intuición, entonces, da un absoluto en su interioridad, una interioridad que coincide con la propia de la vida interior, de tal forma la intuición es la *simpatía* “por (...) la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y (...) de inexpresable”<sup>94</sup>. Tal interioridad se caracteriza fundamentalmente por el movimiento, así la intuición permite la experiencia (y el conocimiento) del movimiento real desde dentro o fuera de uno. Desde uno mismo, la experiencia inmediata del movimiento remite a la duración personal o a un *yo profundo*, desde fuera, *sugiere* el movimiento desde *imágenes*. En este sentido, lo “exterior” o bien remite a una vida psicológica superficial o impersonal, o bien a una *imagen* más que a una representación<sup>95</sup>. El problema aquí puede saltar de inmediato respecto a la intuición del movimiento fuera

---

<sup>92</sup> Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1080.

<sup>93</sup> Cf. *Ibíd.*, 1076. Cf. Henri Bergson, *Historia de la idea del tiempo. Curso del Collège de France (1902-1903)*, trad. Adriana Alfaro y Luz Noguez, (México: Paidós, 2017), 35.

<sup>94</sup> Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1079.

<sup>95</sup> De fondo, lo “exterior” es el espacio: “el espacio nos es exterior, por definición” (Bergson, “Materia y memoria”, 392). El espacio no es más que el “esquema de la divisibilidad indefinida”, el cual nos es “forzoso imaginar” para solidificar y dividir el continuo movimiento de lo real, (*ídem*). Pero este espacio homogéneo (lo mismo que la concepción de un tiempo homogéneo) no es propiedad de las cosas ni condición esencial para conocer aquellas. El espacio, en fin, se trata sí de una abstracción pero que responde más a un interés vital, puntualmente: a “nuestra acción sobre la materia” (*ibíd.*, 397), y no únicamente especulativo. El espacio, dirá Bergson en *La evolución creadora*, es “el esquema de nuestra acción posible sobre las cosas (...) es como una consideración del espíritu (...) lo que se percibe [en términos puros] es la extensión”, el espacio sólo es una concepción” (Bergson, “La evolución creadora”, 573-574). El espacio se introduce “en lo real en vista de la acción [asegurando puntos de apoyo para aquella] y no del conocimiento [especulativo]” (*ídem*), sobre las cosas, incluso de uno mismo, en su duración y extensión real. Separarse de tal esquema pero sin salir de la extensión implicaría para Bergson “un retorno a lo inmediato (...) [percibir] de veras la extensión” (Bergson, “Materia y memoria”, 374), o, en otras palabras, implicaría una *percepción pura*. Ahora, que el espacio (como el tiempo) no sean vistos como (formas) condiciones necesarios para el conocimiento, toda vez que aseguran la *experiencia posible*, sino como manifestaciones directas del movimiento real en lo que tiene de espiritual y de material, permite considerar la instauración de la *experiencia real* por la intuición de tales manifestaciones. Remitimos al trabajo de Miguel Ruiz Stull que explica a detalle lo que Bergson, a juicio de aquel, crítica y pretende “mejorar” de Kant: su estética y su noción de esquema. Cf. Miguel Ruiz Stull, *Tiempo y experiencia. Variaciones en torno a Henri Bergson*, (Chile: FCE, 2013), 65-82, 145-156.

de uno, es decir, conforme a la sugerencia del movimiento por parte de la imagen; tal asunto es abordado por el filósofo francés en *Materia y memoria*.

Para Bergson la materia “es un conjunto de ‘imágenes’”<sup>96</sup>, y la *imagen* es más que una representación y menos que una cosa, o sea, es “una existencia a medio camino entre la ‘cosa’ y la ‘representación’”<sup>97</sup>. Puede verse que la imagen está articulada con la materia, de tal forma ella expresa y tiene un contenido material que es real y externo a uno (por ello es más que una representación), pero por su carácter imaginario es relativa a uno (por ello es menos que la cosa). Así, la percepción de la imagen asienta que todo el contenido de la representación se inscribe en el mundo material; un contenido que está en función del interés práctico de cierta acción. Las imágenes habilitan, entonces, la percepción que, en el “mundo de todos los días”, separa del conjunto de imágenes aquellas que interesan a la acción o las necesidades del *cuerpo*<sup>98</sup>.

El cuerpo, por su carácter material, también es una imagen. Una imagen que recibe excitaciones de fuera (afecciones) y, por éstas, ejecuta movimientos, prepara acciones, auxiliadas por la operación selectiva de la percepción. En el ámbito de la afección, la conciencia, “mi conciencia —dice Bergson— asiste (...), bajo forma de sentimiento o de sensación, a todas las indagaciones de que yo creo tomar la iniciativa, que por el contrario se eclipsa y desaparece desde el momento en que mi actividad se hace automática y declara así que no tiene necesidad de ella”<sup>99</sup>. De esta cita puede asentarse lo siguiente: i) en la afección lo que salta a la vista es un sentimiento o una sensación consciente. Además, la sensación o el sentimiento, al traducir “una larga sucesión de excitaciones elementales”<sup>100</sup>, sugieren un continuo e indivisible movimiento interior experimentado inmediatamente como consciente, temporal y libre<sup>101</sup>. Este movimiento, sin más, permite concebir la conservación y solidaridad del pasado con el presente, es decir, da cuenta de la memoria<sup>102</sup>.

---

<sup>96</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 209.

<sup>97</sup> Ídem.

<sup>98</sup> Cf. *Ibíd.*, 221, 241.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, 218.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 331.

<sup>101</sup> Vemos que la *experiencia inmediata* (o intuición) se equipara a la conciencia, en efecto la intuición como experiencia inmediata viva o como esfuerzo libre, más que como “método”: “Intuición significa, pues, desde luego, conciencia; pero conciencia inmediata (...) una conciencia dejada en libertad”, Henri Bergson, “Del planteamiento de los problemas”, en *Pensamiento y movimiento*, 954.

<sup>102</sup> La conciencia devuelve movimiento por las afecciones de las imágenes materiales, y éstas además tienen existencia más allá de aquella, de tal forma, como bien apunta Ruiz Stull, “la conciencia en Bergson no es conciencia de un objeto cualquiera, la conciencia es un efecto de la misma materia sensible que afecta a su

ii) El movimiento suscitado por la afección refleja un acto libre o un momento de indeterminación que “toma la iniciativa”, es decir, que elige, que discierne o que actúa. Así, el cuerpo puede verse como un centro de indeterminación en la medida que, por decirlo de alguna manera, permite la experimentación del movimiento libre, que “atravesará la sustancia cerebral”<sup>103</sup>. Y, iii) la conciencia, o el movimiento libre consciente, desaparece por el hábito que automatiza a aquel, ya sea por el mismo interés práctico.

Los dos últimos *ítems* se desarrollan en el siguiente capítulo, por ahora baste asentar que el cuerpo recibe y devuelve (libremente) movimiento, y que el movimiento que le viene de fuera es propio de la materia y el que devuelve, propio del espíritu, particularmente como memoria, sea recuerdo puro o pura virtualidad<sup>104</sup>. Pero tales movimientos difícilmente pueden ser constatados por la orientación subyugada al interés práctico apoyado de una percepción de imágenes orientada a la acción, complementada por un elemento temporal personal (recuerdo; un recuerdo actualizado en función del interés presente). Por tal motivo, Bergson erige *por derecho* la *percepción pura* y la *memoria pura* para dar cuenta del movimiento de las dos realidades presentes en la percepción concreta: *materia* y *espíritu*.

Por un lado, el movimiento del espíritu, o de la memoria pura, Bergson lo explica al suprimir todo interés práctico que actualiza el recuerdo en la acción, así aquel se presenta como una pura virtualidad (algo que no actúa o aún no es acción), que se conserva y dilata, en términos de *relajación* o *tensión*, en sus diversos planos; siendo el cuerpo, el último de sus planos, y en donde la *tensión* abre a un acto libre que puede introducir novedad. Por otro lado, la percepción pura, al suprimírsele rastro alguno de recuerdo, el cual le ofrece siempre cierta duración temporal que es “condición de mi acción sobre las cosas”<sup>105</sup>, percibe los objetos desde ellos mismos, es decir, desde su continuidad material que no es más que un continuo de *distensión*, en términos de

---

composición o estructuración”, Ruiz Stull, *Tiempo y experiencia*, 122. Por otra parte, la presencia en *Materia y memoria* del contenido material en las imágenes como el énfasis al problema de la percepción (pura), resaltan el énfasis que Bergson da al problema metafísico de la materia, toda vez que en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* tal asunto había quedado de alguna forma desatendido: “...no duramos solos: las cosas exteriores, al parecer, duran como nosotros” (Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 118). Esto lleva a Worms a considerar que en la obra de 1986 Bergson plasme una *metafísica de la materia*; cf. Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, (Paris: PUF, 1997), 190.

<sup>103</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 238.

<sup>104</sup> Cf. Cap. 2, sub apartado 2.1.2. Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 219 y 425.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, 394.

extensión, desdoblándose espacialmente, del cual no surge nada más que la materia misma, se trata pues de un movimiento material puramente repetitivo<sup>106</sup>.

Sin más, lo erigido por derecho (percepción y memoria puras) sirve a Bergson para denunciar la falsedad o mal planteamiento de problemas, sobre todo a nivel teórico, que confunden una realidad por otra. Y, más aún, aquello ofrece la relación *de hecho* entre la materia y el espíritu presente, por ejemplo, en la percepción concreta, es decir, en el *mixto* de recuerdo-imagen. Bajo esta línea, puede comprenderse que el mixto no dice más que el espíritu se expresa por la materia, o que “la duración siempre se expresa en extensión”<sup>107</sup>. Tal mixto, pues, afirma el doble movimiento de lo real que, en última instancia, constituye la *experiencia real*: materia y espíritu conforman nuestra experiencia<sup>108</sup>.

Para Bergson únicamente se puede dar cuenta de los componentes del mixto, y su relación concreta, por un esfuerzo de intuición. Tal esfuerzo lleva a los elementos puros que no son más que componentes de lo real: asentando o bien el movimiento de la materia, mejor dicho de las “imágenes [que] desbordan la percepción por todas partes”<sup>109</sup>, o bien el movimiento del espíritu en un sinnúmero de ritmos diferentes de duración,

---

<sup>106</sup> Cf. *Ibíd.*, 233-247, 276, 412-413, 422-425; cf. Bergson, “La evolución creadora”, 630 y *ss.*

<sup>107</sup> Henri Bergson, “Desarrollo de la verdad. Movimiento retrogrado de lo verdadero”, en *Pensamiento y movimiento*, 936. Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 326 y *ss.*

<sup>108</sup> La experiencia inmediata lo es del movimiento real en su movilidad misma, no en la traducción simbólica, abstracta o conceptual. Bergson suele hablar de un “empirismo radical” en el sentido de que, por ejemplo, la intuición de los datos psíquicos, en su inmediatez, es ya el contacto de la realidad misma en su carácter esencial: la duración. En *Introducción a la metafísica* (1903) Bergson afirma que el empirismo, como el racionalismo, —parafraseándolo— razonan sobre elementos de la traducción como si éstos fuesen partes del *original*, en donde estos ‘elementos de traducción’ se equiparan, para el filósofo, con representaciones simbólicas, o sea, en este caso, con las representaciones mismas de la persona (ideas lockianas, por ejemplo) o la misma ‘identidad del yo’ en la cual los estados psicológicos se vuelven como una colección de sombras que equivalen a aquella como si se tratasen de partes del original. Este ‘original’ es, para Bergson, la *persona en su duración* —y, en última instancia, ‘el original’ es la sustancialidad del movimiento mismo sello de la vida y de la realidad—, por lo cual, el cambio en su movilidad es palpable en el ámbito de la vida interior, así la intuición de los datos psíquicos, para el filósofo, orienta a un “empirismo verdadero” toda vez que el contacto con la duración psíquica es ya el contacto con la realidad, en su carácter esencial sin quedarse en representaciones o elementos de traducción. En este sentido dice Bergson: “Pero un empirismo verdadero es el que se propone estrechar tanto como sea posible el original mismo, profundizar en la vida y, por una especie de *auscultación espiritual*, sentir palpar el alma; este empirismo verdadero es también la verdadera metafísica” (Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1091). En otras palabras, el empirismo radicalizado o “verdadero” ha de abandonar las representaciones y seguir la intuición de la duración de la conciencia, con la cual daría cuenta de la realidad en lo que tiene de primordial (movimiento). Tal empirismo termina siguiendo, con apoyo de la intuición, la realidad espiritual en su movimiento, e intentando conocer a la medida, por un *esfuerzo intelectual*, cada nuevo objeto resultado de aquel movimiento, o sea, el empirismo verdadero se vuelve una metafísica anclada a la intuición y pretendiendo progresar por esfuerzos, esto es el espiritualismo mismo que Bergson plantea, cf. *Ibíd.*, 1091-1092; cf. Bergson, “La percepción del cambio”, 1067.

<sup>109</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 412.

movimientos que una experiencia habituada al interés práctico no puede alcanzar o los confunde. El esfuerzo intuitivo instaura una experiencia en términos de duración o, mejor, de una *mezcla* de materia y memoria, de los cuales aquella tiene claridad.

Así, la experiencia de lo real lo es siempre del mixto de sus componentes, un mixto que la experiencia encuadrada al interés práctico de la vida “de todos los días” no ve ni le es de su interés. Para Bergson, entonces, la intuición circunscribe la experiencia en términos de duración. Para ello la intuición opera o funciona como un “método”, el cual se asienta sobre todo en una *experiencia inmediata viva* que podría entenderse como un esfuerzo libre y voluntario.

En efecto, para Bergson la intuición opera como un método<sup>110</sup>. Este consiste: (1ro) en denunciar falsos problemas, dado su “poder de *negación*”<sup>111</sup>. Esto se efectúa, según Ruiz Stull, como una especie de *sospecha* frente a la experiencia habituada al orden del interés práctico<sup>112</sup>, pero desde el cual se denuncia, como bien lo apunta Deleuze, problemas o bien inexistentes (caracterizados por la confusión entre el *más* y el *menos*), o bien mal planteados, debido a que el *mixto*, de suyo, está mal analizado<sup>113</sup>. En este sentido, por ejemplo, Bergson comienza su denuncia (y a la postre el replanteamiento) de los problemas tanto de la libertad como de la relación alma-cuerpo<sup>114</sup>.

(2do) La intuición realiza una *distinción* o *división* del mixto presente en el conocimiento común y útilmente práctico, para asentar los elementos simples de lo real. Por ejemplo, en el análisis, o división, de la percepción concreta se llega a constatar la

---

<sup>110</sup> Cf. Ibíd, 370-373; cf. Bergson, “La intuición filosófica”, 1028-1048.

<sup>111</sup> Bergson, “La intuición filosófica”, 1030.

<sup>112</sup> Ruiz Stull, *Tiempo y experiencia*, 72.

<sup>113</sup> Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, (Madrid: Cátedra, 1987), 13-18.

<sup>114</sup> En el *Ensayo* de 1889 Bergson apelando al sentido común plantea el problema de la libertad desde la cuestión de la intensidad de los estados de conciencia: “El sentido común (...) dice que se tiene *más* o *menos* calor, que se está *más* o *menos* triste, y esta distinción del más y del menos, incluso cuando se la extiende a la región de los hechos subjetivos y de las cosas inextensas, no sorprende a nadie. Y, sin embargo, hay ahí un punto muy oscuro y un problema [el de la libertad] mucho más grave al que generalmente no se presta *atención*” (Bergson, “Ensayo sobre los datos”, 51, las cursivas son mías). Por lo demás, esta confusión entre el *más* y el *menos*, en el ámbito especulativo, genera falsos problemas: el desorden, el no ser y lo inexistente. Pero la verdad es el orden, el ser y lo existente, lo que pasa, según Bergson en el *Movimiento retrógrado de lo verdadero*, es que se niegan aquellos retrocediendo su imagen como una posibilidad primordial de los mismos, así por ejemplo, el desorden o la nada se cree que existen antes que el orden o el ser (cf. Bergson, “Desarrollo de la verdad”, 933-951; cf. Bergson, “La evolución creadora”, 638-642, 684). Por otra parte, en *Materia y memoria* Bergson comienza denunciando el mal planteamiento, y por ello el mal análisis, del mixto recuerdo-imagen: “*Vamos a simular* por un instante que nada sabemos de las teorías de la materia y de las teorías del espíritu, nada también de las discusiones sobre la realidad o la idealidad del mundo exterior. Heme aquí pues en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra” (Bergson, “Materia y memoria, 217, las cursivas son mías).

realidad misma de la materia y el espíritu. Estos elementos simples, por lo demás, constituyen la experiencia real, es decir para Bergson tales elementos son las condiciones de la experiencia misma, condiciones que no son meras abstracciones o elementos formales sino el movimiento real o la fuente de la *experiencia humana*. Se llega a dar cuenta de esto último toda vez que se da un *giro*, en términos de duración, al punto de vista útil y práctico del “mundo de todos los días”, una vuelta que da cuenta de la convergencia de los elementos simples que no es ajena a este mismo “mundo de todos los días”<sup>115</sup>. Bergson asienta lo referido de la siguiente manera: “Ir a buscar a la experiencia en su fuente, o mejor por encima de este *rodeo* decisivo en que se convierte propiamente la experiencia humana, flexionándose en el sentido de nuestra utilidad”<sup>116</sup>.

Ahora bien, es de este momento de la división donde surgen los dualismos característicos de Bergson que, como apunta Deleuze, “debe terminar en la re-formación de un monismo”<sup>117</sup>. La división, sin más, permite asentar, como sostiene Ruiz Stull: “un arte de las distinciones dobles o una lógica del matiz”<sup>118</sup> que evidencia la presencia de las tendencias en los asuntos o conceptos abordados, y por ello conforma dos sentidos para comprender a aquellos; sea el caso, de ‘multiplicidad’, bien se puede entender, bajo la tendencia de la materia o el espacio, como una yuxtaposición de estados definidos: *multiplicidad cuantitativa* que bien puede comprenderse, desde la tendencia del espíritu, como una sucesión continua de estados confusos penetrándose unos a otros: *multiplicidad cualitativa o duración*.

El asunto aquí es que una de las tendencias es el ámbito en que tiene lugar una variación continua en términos cualitativos: la duración temporal. Así, (3ro) se (re)plantea el problema, y se soluciona, en términos de la duración temporal<sup>119</sup>. Pensar en términos de duración mueve a reconocer la existencia de ritmos de duración inferiores o superiores

---

<sup>115</sup>En un primer momento de la división, la experiencia se radicaliza (por ello Bergson habla de un “empirismo verdadero”), en el segundo momento, es decir en el giro sobre la experiencia útil, en la convergencia de los elementos simples, la metafísica llegará a probabilidades, que pueden desembocar “en una cuasi certidumbre” (Henri Bergson, “La conciencia y la vida”, en *La energía espiritual*, (México: Aguilar, 1959), 774). Es en este momento donde Bergson confía en que su *metafísica positiva* y la ciencia trabajen a la par y progresen (cf. Bergson, “Del planteamiento de los problemas”, 967 y *ss*). Así, Bergson piensa, como el mismo espiritualismo positivista lo sostenía, que el conocimiento científico (orientado a la materia, es decir un extremo de lo real) y metafísico (inclinado al espíritu, el otro extremo de lo real) se reúnen y progresan a la par, “Si [su] inserción no es perfecta —puntualiza Bergson—, será porque hay algo que corregir en nuestra ciencia, o en nuestra metafísica, o en ambas” (Ibid, 1002).

<sup>116</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 372; cf. Ibid, 425.

<sup>117</sup> Deleuze, *El bergsonismo*, 27.

<sup>118</sup> Ruiz Stull, *Tiempo y experiencia*, 44-45.

<sup>119</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 266.

a la propia como el de una pequeña porción de azúcar en agua, o el de una luz roja, respectivamente<sup>120</sup>. En este sentido, la intuición no reduce a la duración, como apunta Deleuze, “en una simple experiencia psicológica”, ni se trata de “un sentimiento ni una inspiración [ni tampoco] una simpatía confusa”<sup>121</sup>. No obstante, aquella antes que nada se trata de una *facultad* que implica *esfuerzo*<sup>122</sup>.

La intuición es una facultad propia del humano, aunque acota Bergson: “recubierta por funciones más útiles a la vida”<sup>123</sup>. Es decir, aquella se encuentra como disfrazada por el punto de vista común o el conocimiento habitual que corta el movimiento real en función de intereses prácticos, y de paso, por el punto de vista teórico que con lo inmóvil compone (sustituyendo) al movimiento. Ante tal disfraz, se requiere de un esfuerzo de intuición para colocarse en el movimiento.

Bergson en una breve nota explicativa, añadida por él en 1913, que encabeza su discurso de 1902, *La inteligencia*, asienta que la intuición es una parte de la facultad de pensar y conocer, la otra parte, es la inteligencia; y puntualiza que pese a que ambas tienen lugar en el *acto de pensamiento*, “difieren profundamente, por su mecanismo y por su origen”<sup>124</sup>. Sin duda, la nota explicativa sugiere ya el abordaje del mismo discurso desde planteamientos puntuales en torno a la inteligencia e intuición como, de fondo, al concepto de vida, desarrollados en *La evolución creadora* (1907).

*La evolución creadora* plasma con todo detalle el espiritualismo vitalista de Bergson. En aquella la vida es concebida como duración (una continuidad temporal) y creación<sup>125</sup>, como una especie de despliegue de *tendencias* que difieren de naturaleza. De

---

<sup>120</sup> Para consultar el ejemplo del terrón de azúcar cf. Bergson, “La evolución creadora”, 446. Mientras que para leer el caso de la luz roja cf. Bergson, “Materia y memoria”, 391-392.

<sup>121</sup> Deleuze, *El bergsonismo*, 9 y 31. Sin duda recomendamos ampliamente la consulta de este texto de Deleuze respecto al asunto de la intuición como método y, a su vez, remitimos al trabajo de Ruiz Stull para comprender a detalle cómo opera el método en cuestión en las obras centrales de Bergson; cf. Ruiz Stull, *Tiempo y experiencia*.

<sup>122</sup> La intuición como método da cuenta de la duración de la conciencia, y el esfuerzo intuitivo lleva de golpe a tener conciencia de la duración, el método se ha de apoyar sobre tal esfuerzo; cf. Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1083.

<sup>123</sup> Bergson, “Del planteamiento de los problemas”, 970; cf. Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1115 y cf. Bergson, “La intuición filosófica”, 1046.

<sup>124</sup> Bergson, “La inteligencia”, 69.

<sup>125</sup> En esta obra de 1907, Bergson aplica las ideas del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), por ello que la vida en general se conciba como duración, y sea considerada desde un punto de vista psicológico: la vida durando como si se tratase de una conciencia (cf. Bergson, “La evolución creadora”, 599-671). Además, aquí se resalta el aspecto creador del movimiento de la vida (cf. *Ibíd.*, 433-438). Para Bergson, la evolución implica una interpretación psicológica, la cual tiene valor y significado sólo en un “sentido retroactivo” (*ibíd.*, 482). Sin duda ello responde a que Bergson tiene en mente que el desarrollo de la psicología (ligado al apoyo de la metafísica que él piensa y de las ciencias) puede profundizar en las

este despliegue, sin más, surge la *inteligencia* como una tendencia. Por esto, es necesario delinear el concepto de vida, para así comprender el carácter primordial tanto de la inteligencia y de la intuición como, sobre todo, ir asentando sus implicaciones prácticas.

### 1.2.2. Vida

Para Bergson “el universo dura”<sup>126</sup>, es decir, hay ritmos de duración diferentes, menores y mayores, al de la conciencia de la vida psíquica<sup>127</sup>, siendo tal duración un flujo de pura novedad. Sin más, la evolución de la vida, para Bergson, se caracterizará por esta duración creadora.

Para Bergson, la evolución se asemeja a un *impulso* o *soplo primitivo* u *original*, incluso como cierto *empuje interior* de vida, el cual se despliega en tendencias<sup>128</sup>. En tanto impulso, aquella sugiere la presencia o manifestación de una fuerza aplicada, “estallando” o conservándose hasta cierto punto, en el proceso evolutivo mismo, la cual puede ser experimentada o constatada como un esfuerzo. Como ha de apuntarse aquí, la aplicación de cierta fuerza remite a la idea de una actividad vital, de orden espiritual, presente o manifiesta en la vida (o como la vida misma), y el esfuerzo como cierto germen de libertad o conciencia.

---

realidades psicológicas y las manifestaciones del espíritu o la actividad espiritual (como sugiere el *Ensayo sobre los datos inmediatos y Materia y memoria*) y, aún más, considera que tal profundización puede ampliarse a la indagación del “espíritu puro de la vida”, es decir se puede instaurar una biología vitalista que fuese a buscar “la fuerza interior, invisible” presente en los seres vivos, tal como lo plasma y pretende *La evolución creadora*. Bergson clarifica este asunto en la conferencia que dicta al asumir la presidencia de la Sociedad de investigación psicológica de Londres en 1913: *Fantasmas de vivos e Investigación psíquica* (cf. Bergson, “Fantasmas de vivos e investigación psíquica”, en *La energía espiritual*, 821-826; cf. Padilla, “Henri Bergson y la historia de la psicología”). Finalmente dice Bergson: “No tenemos acción sobre esta fuerza, justamente porque nuestra ciencia del espíritu está todavía en pañales; y por ello los sabios no se equivocan cuando reprochan al vitalismo ser una doctrina estéril: es estéril hoy, pero no lo será siempre” (Bergson, “Fantasmas de vivos e investigación psíquica”, 823).

<sup>126</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 447.

<sup>127</sup> Dice Bergson al respecto que la duración es “el fondo de nuestro ser y (...) la sustancia misma de las cosas con las que estamos en comunicación” (Ibíd, 471), que “la duración real muerde las cosas y deja en ellas la señal de sus dientes” (Ibíd, 477). Para ver las implicaciones ontológicas de la duración, no sujeta únicamente al ámbito psicológico: cf. Gilles Deleuze, “La concepción de la diferencia en Bergson”, en *La isla desierta y otros textos*, (Valencia: Pre-Textos, 2005); cf. Frédéric Worms, *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, (Paris: PUF, 2004).

<sup>128</sup> Para Bergson, la evolución es un proceso de disociación y desdoblamiento o divergencia (alejamiento de las líneas evolutivas, pero compartiendo un impulso común) de tendencias que difieren de naturaleza, provenientes de “una actividad que se escindió al desarrollarse” (Bergson, “La evolución creadora”, 555; cf. Ibíd, 481-485, 515, 540).

Bergson emplea la metáfora de la granada en explosión para sugerir el movimiento original evolutivo del impulso vital:

...una granada que ha estallado inmediatamente en fragmentos, los cuales se han dividido a su vez en nuevas granadas destinadas a estallar, y así sucesivamente (...). Cuando la granada estalla, su particular fragmentación se explica a la vez por la fuerza explosiva de la pólvora que encierra y por la resistencia que le opone la materia bruta. Esto mismo ocurre en cuanto a la fragmentación de la vida en individuos y en especies. Reside (...) en dos series de causas: la resistencia que la vida experimenta de parte de la materia bruta, y la fuerza explosiva —debido a un equilibrio inestable de tendencias— que la vida lleva en sí. La resistencia de la materia bruta es el obstáculo que primero hemos de bordear. La vida parece haber alcanzado éxito a fuerza de *humildad*, insinuándose débilmente, plegándose a las fuerzas físico-químicas [de las que tarde en tarde ha de separarse]<sup>129</sup>.

De aquí se desprenden las dos tendencias primordiales con las cuales Bergson sugiere el proceso evolutivo: *materia* y *vida*, donde la primera resiste a la fuerza que la segunda trae consigo. Es de esta resistencia de la materia por la cual la vida toma su impulso, como si se tratase de la inversión del mismo movimiento vital; volvemos enseguida sobre este asunto<sup>130</sup>. La vida, a su vez, se despliega en tendencias (que son como nuevas granadas), y de entre alguna de ellas logra de cierta forma liberarse de la completa sumisión de la materia; será su éxito logrado con *humildad* luego de una camaradería con la materia y, sobre todo, de un esfuerzo por ser más libre.

La tendencia de la vida, entonces, se bifurca en grandes líneas, y sus respectivas direcciones, siendo en una de ellas (la vida animal) donde tienen lugar las “dos potencias inmanentes a la vida”: *instinto* e *inteligencia*<sup>131</sup>. Antes de pasar al asunto de la inteligencia

---

<sup>129</sup> Ibíd, 523, la cursiva es mía.

<sup>130</sup> Asienta Bergson: “la vida toma su impulso en el momento mismo en que, por efecto de un movimiento inverso, aparece la materia nebular”, ibíd, 659.

<sup>131</sup> Ibíd, 553. El seguimiento que hace Bergson respecto a dichas líneas evolutivas de la vida va así: primero, los reinos constituidos por microorganismos, vegetales y animales, enfatizando a los dos últimos como los más grandes; segundo, por el interés particular de llegar a la especie humana, distingue cuatro direcciones de la vida animal: equinodermos, moluscos, artrópodos y vertebrados; tercero, de entre los vertebrados el hombre es el que representa mayor progreso del sistema nervioso sensorio motor. Tal sistema, para Bergson, se vuelve clave en la medida que permite transmitir y devolver con mayor libertad el movimiento de la fuerza viva del impulso original. La especie humana es el punto culminante de la evolución de los vertebrados, aunque ese lugar también lo ocupan los insectos (y en particular los himenópteros [hormigas]). Finalmente Bergson se apoya de estos dos puntos evolutivos para reflexionar sobre el instinto (desde los insectos) y la inteligencia (desde el humano u *homo faber*) como característica fundamental en cada uno de aquellos (cf. Ibíd, 540-554). Instinto e inteligencia difieren de naturaleza pero se complementan, y de hecho jamás están en estado puro, lo que Bergson busca en el análisis de éstos es justamente su estado puro para a la postre ver en la inteligencia la presencia del instinto pero desinteresado, es decir como intuición; cf. Ibíd, 560 y ss.

es necesario puntualizar la cuestión de la “fuerza” presente en la vida, ya que conecta con la concepción de la libertad en Bergson, y de la cual la inteligencia puede informar a costa de un esfuerzo intuitivo; en otras palabras, es importante adentrarse a tal tema para que lo dicho previamente en los apartados precedentes pueda adquirir mayor sentido con relación al asunto ético en Bergson.

Bergson habla de una “unidad de la vida” que proviene de una *fuerza detrás* la cual se da al principio como un impulso. Tal fuerza da paso al movimiento original de la vida que encamina a tal “unidad”. Pero ésta no se trata de una “unidad abstracta o ideal” sino orgánica y de corte espiritual, en el sentido de que progresa como una creación de novedades: “Este movimiento procura la unidad del mundo organizado; unidad fecunda, de una riqueza infinita, superior a lo que ninguna inteligencia podría soñar, ya que la inteligencia no es más que uno (...) de sus productos”<sup>132</sup>.

Esta fuerza inmanente es la que lleva consigo la vida y es la que se traduce como *indeterminación* en su penetración con la materia que le resiste. Esta indeterminación en realidad es la fuente de la riqueza infinita de novedades del soplo vital. La indeterminación, pues, manifiesta lo esencial del impulso, ella caracteriza la espontaneidad de la vida en tanto continua creación de novedad. Pero esta fuerza vital es limitada por la materia, aunque siempre *aspira* a sobrepasarse a sí misma<sup>133</sup>.

La indeterminación, entonces, no es completa, la determinación material tiene parte, de tal forma la fuerza vital siempre “está a merced de la materialidad que ha debido darse”<sup>134</sup>. Aquella pues se pliega a la materia pero sin que ello implique su total aniquilamiento, ya que las nuevas formas materiales orgánicas asemejan a nuevas granadas a la espera de que sea removido su seguro para hacer pasar el movimiento de la fuerza explosiva. Las creaciones orgánicas almacenan o guardan aquella fuerza y desarrollan mecanismos de canalización para la misma, esto quiere decir de fondo que la fuerza vital, deteniéndose en la materia o sea creando las formas materiales orgánicas, se esfuerza tanto para acumular energía (o su fuerza misma) como para encauzarla<sup>135</sup>;

---

<sup>132</sup> *Ibíd*, 529; cf. *Ibíd*, 528 y 621.

<sup>133</sup> En este sentido puede entenderse la manifestación de una *actividad* (cada vez más) *libre* en la continua creación, que frente a la materia se esfuerza para introducirse como indeterminación; cf. *Ibíd*, 547.

<sup>134</sup> *Ibíd*, 548.

<sup>135</sup> En términos generales, Bergson explica así el proceso evolutivo de la vida, como una acumulación gradual, y su respectivo empleo, de una fuerza potencial. “Únicamente dos cosas son necesarias: 1º, una acumulación gradual de energía; 2º, una canalización elástica de esta energía en direcciones variables e

respecto a esto, el sistema nervioso humano, para Bergson, representa el mecanismo más acabado para ello, un mecanismo por donde se continua “libremente el gran soplo de la vida”<sup>136</sup>; tal mecanismo va a adentrarnos, en el sub apartado siguiente, al asunto de la inteligencia.

Este esfuerzo, sin más, sugiere la misma orientación de la actividad viva hacia el ámbito de la voluntad, por tanto no se trata de un ejercicio mecánico a nivel orgánico provocado, también mecánicamente, por las circunstancias externas, implica pues conciencia y voluntad libre<sup>137</sup>. Bergson asienta lo dicho de la siguiente manera:

...hay en el fondo de la vida un esfuerzo por injertar en la necesidad de las fuerzas físicas la mayor suma posible de indeterminación. Este esfuerzo no puede conducir a crear energía, o si la crea, la cantidad creada no pertenece al orden de magnitud sobre el cual tiene poder nuestros sentidos y nuestros instrumentos de medida, nuestra experiencia y nuestra ciencia. Todo parece (...) como si el esfuerzo apuntase simplemente a utilizar lo mejor posible una energía preexistente, que encuentra a su disposición (...) [obteniendo] de la materia una acumulación tal de energía potencial que pueda, en un momento dado, haciendo mover un resorte, obtener el trabajo de que se tiene necesidad para actuar. *Él mismo no posee más que este poder de soltar el resorte*<sup>138</sup>.

El esfuerzo manifiesta la fuerza viva como un poder voluntario (o “lo voluntario”, la voluntad misma) que suelta el *resorte* de la novedad. Por ello que la vida, en su tendencia por actuar sobre la materia, resalte siempre su imprevisibilidad, su espontaneidad propia en términos de creación. La suma de indeterminación sugiere una *acción libre* que por su novedad de suyo implica cierto progreso o aumento: “La vida es una acción siempre en aumento”<sup>139</sup>. En suma, la vida en tanto evolución creadora se orienta esencialmente hacia la ampliación de la indeterminación y la libertad, y ello a costa de un esfuerzo voluntario. “Sea lo que sea —nos dice Bergson al respecto—, siempre tenemos que habérmolas con

---

indeterminables, al cabo de las cuales están los actos libres” (ibíd, 658). Y el origen de esta energía debe buscarse “en un proceso extraespacial” (ibíd, 649), es decir en un *devenir temporal creador*.

<sup>136</sup> Ibíd, 525.

<sup>137</sup> Como conciencia, sugiere “el desenvolvimiento progresivo de cierta actividad interna” (Bergson, “La evolución creadora, 505); como cierta voluntad libre, apunta hacia “un esfuerzo de profundidad distinta a la del esfuerzo individual, con otra independencia de las circunstancias, común a la mayor parte de los representantes de una misma especie, inherente a los gérmenes que llevan consigo antes que a su sola sustancia” (ibíd, 513).

<sup>138</sup> Ibíd, 537-538, las cursivas son mías.

<sup>139</sup> Ibíd, 549. Dice Bergson al respecto: “Pero los fenómenos vitales propiamente dichos, o hechos de creación orgánica, nos abren, cuando los analizamos, la perspectiva de un progreso hasta el infinito” (ibíd, 633).

lo *vital* y todo el presente estudio tiende a establecer que lo vital está en dirección de lo voluntario [o de lo “querido” como prefiere llamarlo Bergson]”<sup>140</sup>.

El impulso vital, dado que siempre se encuentra la materia, y por su dirección hacia “lo querido” libre e indeterminado, implica “una exigencia de creación”<sup>141</sup>. Pero no una creación absoluta por la misma resistencia de la materia, no obstante termina introduciendo en ella lo más posible indeterminación y libertad, experimentados personalmente ya como una acción libre<sup>142</sup> o presentes ya en el esfuerzo de intuición que remonta la dirección de la inteligencia.

### 1.2.3. Inteligencia

La inteligencia, para Bergson, no es una quintaesencia, ni un absoluto ni la sustancia de la realidad, es producto del impulso vital, y éste dicho sea de paso resulta ser la movilidad misma, o sea, el movimiento real es vivo e indeterminado.

La inteligencia, como el instinto, es una tendencia que aparece en el reino animal; seguimos brevemente la reflexión del filósofo en torno a la inteligencia para llegar a la intuición misma. Bergson considera que lo característico del animal es la movilidad. Esto requiere de un mecanismo que pueda emplear la energía para realizar movimientos de traslación. El sistema nervioso cerebro-espinal o sensorio motor, o sea con sus órganos sensoriales y sus aparatos motores, permite el movimiento de la fuerza vital. El progreso y complejidad de tal sistema en el organismo superior (humano)<sup>143</sup>, considera el filósofo, ha permitido una adaptación más precisa (actividad refleja) e intensa (actividad voluntaria) de los movimientos y, asimismo, una mayor amplitud para elegir entre ellos.

Pero la movilidad, la elección (o la conciencia del movimiento en la elección) no dependen absolutamente de tal sistema, lo que hace éste es simplemente “canalizar en sentidos determinados, y llevar a un grado más alto de intensidad [en el movimiento

---

<sup>140</sup> *Ibíd*, 631.

<sup>141</sup> *Ibíd*, 654.

<sup>142</sup> Cf. Cap. 1, apartado 1.3.

<sup>143</sup> Tal organismo dice Bergson: “está esencialmente constituido por un sistema sensorio-motor instalado sobre aparatos de digestión, de respiración, de circulación, de secreción, etcétera, que tienen por misión repararlo, limpiarlo, protegerlo (...) y sobre todo, transmitirle energía potencial para convertirla en movimiento de locomoción”, Bergson, “La evolución creadora”, 546; cf. *Ibíd*, 542-547.

voluntario], una *actividad rudimentaria y vaga*, difusa en la masa de la sustancia organizada”<sup>144</sup>. Tal actividad no es más que el movimiento libre de la fuerza vital que en el humano es recogida por los sistemas sensoriales y se intensifica en los movimientos voluntarios inteligentes. Sin más, para el pensador francés el sistema nervioso no es más que un *depósito de indeterminación*, un centro pues por donde se apoya el movimiento libre<sup>145</sup>.

La posibilidad de elegir los movimientos remite a la presencia misma de la inteligencia en lo humano (para Bergson ya indicado con el *homo faber*), puntualmente bajo un carácter de fabricación de útiles. En efecto, la inteligencia en su tendencia natural se caracteriza por su sentido utilitario, de aquella dice el filósofo francés al respecto: “es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular útiles para hacer útiles, y variar indefinidamente su fabricación”<sup>146</sup>. La fabricación de tales objetos, por lo demás, responde a la satisfacción continua de necesidades, lo cual abre el margen de actividad de la inteligencia a un campo más indefinido y más libre respecto a la materia.

El instinto, por el contrario, fabrica instrumentos organizados que responden inmediatamente a las exigencias requeridas, el funcionamiento de tales instrumentos pues representa un grado de especialización considerable; tales instrumentos son invariables y se modifican sólo a la par de un cambio de la especie. En este sentido, el instinto, por la inmediatez y especialización en el que se mueve, parece cerrarse sobre sí mismo al responder, sí con inmediatez, pero de forma limitada y, de cierta manera, automáticamente. El instinto no se levanta por completo sobre la materia, aunque tiende hacia la vida. Es la inteligencia, sin más, la que representa y asegura un mayor poder de acción sobre la materia. Es con ella, estima Bergson, que la fuerza vital se libera del subordinamiento a la materia, y que abre la vía o prepara una intuición más próxima y perfecta al movimiento mismo de dicha fuerza.

En efecto, respecto a la acción sobre la materia, la inteligencia abre un campo mayor de maniobra y dominio sobre aquella. En el montaje de sus instrumentos artificiales, como en general las respuestas hacia las circunstancias presentes, la inteligencia *elige* los medios para efectuar sus respectivas empresas. El que ella elija, para Bergson indica que aquella se encuentra orientada hacia la conciencia, ¿cómo explica esto

---

<sup>144</sup> *Ibíd*, 533, las cursivas son mías.

<sup>145</sup> *Cf. Ibíd*, 547.

<sup>146</sup> *Ibíd*, 558.

Bergson? Mediante su peculiar concepción de la conciencia, e inconsciencia, del ser vivo, en términos tanto psicológicos como de acción. La conciencia responde a una inadecuación entre la representación y el acto a cumplir, frente a la cual duda o elige. Al contrario, cuando no hay inadecuación, es decir cuando la acción tapa la representación, hay una conciencia nula o inconsciencia; el ejemplo singular de esto, según Bergson, es el de las actividades maquinalmente automáticas como las del sonámbulo absorto en un mundo de ensueño<sup>147</sup>.

La inadecuación remite a lo *virtual* presente “que rodea la acción efectivamente realizada por el ser vivo”<sup>148</sup>, es decir tiene lugar la duración de la memoria, ya como recuerdo actualizado en la actividad realizada, ya como un ámbito *intenso* donde tiene lugar un amplio margen de posibilidades<sup>149</sup>. Así, la elección se ve acompañada del recuerdo, no es mero automatismo. La elección tal cual resulta ser una selección inteligente, o sea, orientada al interés práctico y útil; se entiende que aquí el recuerdo queda actualizado en función de dicho interés.

Ahora bien, que la inteligencia se oriente al movimiento de la conciencia no quiere decir que ella sea la conciencia tal cual, ello se debe a su incapacidad natural por captar dicho movimiento. Bergson piensa que el instinto tiene, por decirlo de alguna forma, el “conocimiento” (inconsciente pero desde dentro) del instrumento organizado y del objeto específico al que se le aplica, pero es un conocimiento limitado, y no va más lejos por que no tiene interés en ir más allá. Mientras que la inteligencia emplea sus instrumentos artificiales frente a las circunstancias, necesidades o tareas requeridas, para ello establece

---

<sup>147</sup> Sin duda, en Bergson la cuestión de lo inconsciente no es visto como el ámbito de cierta tendencia sexual o pulsión de placer (manifestándose en ciertas funciones vitales), ni como la “verdadera”, pero desconocida, realidad psíquica, que determina a la conciencia, sino como una especie de “déficit” de movimiento o acción que hace sentir la presencia del recuerdo o memoria pura; ésta se hace consciente en su actualización bajo cierta acción y actúa siempre como una virtualidad sobre la conciencia misma; también se actualiza en procesos orgánicos: “la conciencia virtual que (...) acompaña [a los instintos primarios] (...) se actualiza (...) en la fase inicial del acto y deja que el resto del proceso se realice solo” (Bergson, “La evolución creadora”, 581). Aquel, pues, sólo se entiende desde la conciencia o el movimiento libre, y como pura virtualidad configura el mundo del sueño. El sonámbulo inserto en tal mundo muestra (nos muestra) en el mundo de la vigilia la acción real (que él ejecuta) como la única posible, de esta inconsciencia que, en términos de automatismo, habla Bergson. Cf. *Ibíd*, 562-563; cf. Henri Bergson, *Dreams*, trad. Edwin Slosson, (USA: The Project Gutenberg, 2007), 7 y ss; cf. Juan Padilla, “Henri Bergson y la idea del no desarrolla una teoría como tal de lo inconsciente”, *Revista de Historia de la Psicología*, n.º 2/3 (2007): 113-119; y cf. Cap. 2, sub apartado 2.1.2.

<sup>148</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 563.

<sup>149</sup> Dice Bergson al respecto: “Allí donde se dibujan muchas acciones igualmente posibles sin ninguna acción real (...) la conciencia es intensa. Allí donde la acción real es la única acción posible (...) la conciencia se vuelve nula” (*idem*).

“las relaciones entre la situación dada y los medios para utilizarla”<sup>150</sup>. Y es por estas mismas *relaciones* que puede generar conocimiento o especular, no necesariamente limitada al interés práctico, aunque de fondo y en un principio lo haga por tal interés<sup>151</sup>.

De tal manera, la inteligencia se separa de la materia, de la extensión real, y apoyándose de la concepción del espacio, “del medio homogéneo y vacío, infinito e infinitamente divisible”<sup>152</sup>, efectúa su poder sobre ella, así la descompone y recompone a gusto, además representa como inmóvil y de forma exterior cualquier objeto. De tal forma, la inteligencia en mucho sobrepasa al instinto, su conocimiento siempre quiere ir más allá, quiere abrazar todos los objetos posibles: “Sólo ella (...) se inquieta por la teoría. Y su teoría querría abarcarlo todo, no solamente la materia bruta, sobre la cual tiene poder, sino también la vida y el pensamiento”<sup>153</sup>. Pero su expectación, en última instancia, puede resultar en mero desasosiego toda vez que su conocimiento pese a ser amplio es de alguna forma imperfecto y exterior a los objetos, e incapaz, sobre todo, de encontrar jamás por sí sola lo real porque en su búsqueda lo inmoviliza en el espacio. No obstante, Bergson piensa que aquella, en cierto sentido, sí puede llegar a tocar lo real que es puro movimiento por una especie de violencia de la inteligencia para consigo misma. Aquí entra el *instinto desinteresado*, es decir la intuición.

La inteligencia entonces sugiere como una liberación de la fuerza viva espiritual, que ha de prepararla para una especie de vuelta a su *fuerza*. Que la inteligencia tenga que hacerse violencia así misma no dice otra cosa que es en ella por donde la intuición ha de dispararse. No debe pasarse por alto que, según Bergson, instinto e inteligencia en su origen se encontraban compenetrados, y que de hecho se complementan, es decir la inteligencia que refiere y representa las cosas espacialmente, y que las conoce exteriormente<sup>154</sup>, pareciera tener una *simpatía instintiva* dormitando en sus entrañas. Lo

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, 568.

<sup>151</sup> “La inteligencia, en estado natural, apunta a un fin prácticamente útil. Cuando sustituye el movimiento por inmovilidades yuxtapuestas, no pretende reconstruir el movimiento tal como es; lo reemplaza simplemente por un equivalente práctico. Son los filósofos los que se equivocan cuando transfieren al dominio de la especulación un método de pensar que está hecho para la acción”, *ibíd.*, 572.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, 573.

<sup>153</sup> *Ibíd.*, 576.

<sup>154</sup> Luego de una extensa caracterización de la inteligencia en el segundo capítulo de *La evolución creadora*, Bergson la define así: “la inteligencia es, ante todo, la facultad de referir un punto del espacio a otro punto del espacio, un objeto material a otro objeto material; se aplica a todas las cosas, pero permaneciendo fuera de ellas, y no percibe jamás de una causa profunda más que su difusión en efectos yuxtapuestos. Sea cual sea la *fuerza* que se traduce en la génesis del sistema nervioso de la oruga, no la conocemos, con nuestros ojos y nuestra inteligencia, más que como una yuxtaposición de nervios y de centros nerviosos. Es verdad

que instintivamente sabe el animal, dice Bergson “lo aprehende desde dentro (...) por una intuición (*vivida* más que *representada*)”<sup>155</sup>, por una especie de sentimiento o simpatía, toda vez que el *instinto es simpatía*<sup>156</sup>. El pensador francés supone que si el instinto ampliase el objeto al que se limita y reflexionarse sobre sí, nos llevaría al interior de la vida misma, esto sólo es posible si el instinto se vuelve desinteresado. Pero Bergson de buenas a primeras no explica cómo se da este proceso de ampliación y depuración del instinto en intuición, ello responde quizá al hecho mismo de que como tal el instinto no se resuelve por la inteligencia, ya que difieren de naturaleza; ello no implica, por lo demás, que el instinto sea “un insondable misterio (...) el instinto no está situado fuera de los límites del espíritu”<sup>157</sup>. Este momento de desinterés y reflexión en el instinto a lo mucho es referido como el empleo de un *exceso de fuerza* que, frente a la inclinación natural de la inteligencia, sugiere un esfuerzo para reorientarla hacia el movimiento vivo<sup>158</sup>.

El instinto depurado en intuición a lo mucho se manifiesta como la sugerencia de un “sentimiento vago”, de “una vaga nebulosidad” que rodea a la inteligencia, y que por aprehender lo que ésta no puede mostraría su misma insuficiencia y aludiría lo que es preciso poner en lugar de sus rigideces externas e inmóviles; sean conceptos, sean ideas “ya hechas”, hábitos adquiridos: “Así, podrá llevar a la inteligencia a reconocer que la vida no entra por completo ni en la categoría de lo múltiple ni en la de lo uno, que ni la causalidad mecánica ni la finalidad dan del proceso vital una traducción suficiente”<sup>159</sup>. La intuición sustituiría la pura rigidez de los encuadramientos intelectuales por la flexibilidad viva, pero no para eliminar a la inteligencia sino para remontar su tendencia natural, para que pueda volver al impulso de vida que *siente* detrás suyo.

La intuición no le viene de fuera a la inteligencia sino desde ella, a partir de una sacudida violenta que ha de “despertar las virtualidades de la intuición que todavía dormitan en ella”<sup>160</sup>. Como puede verse, Bergson no repudia la inteligencia, su apelación

---

que alcanzamos así todo su efecto exterior” (ibíd, 589-590, la cursiva es mía). El instinto desinteresado, aprehende tal *fuerza*.

<sup>155</sup> Ibíd, 590.

<sup>156</sup> Ídem.

<sup>157</sup> Ibíd, 589.

<sup>158</sup> De hecho, de forma similar Bergson sugiere que la capacidad de reflexión de la inteligencia se debe a un exceso de fuerza: “Una inteligencia que reflexiona es una inteligencia que tenía, además del esfuerzo prácticamente útil, un exceso de fuerza para gastar” (ibíd, 575).

<sup>159</sup> Ibíd, 592.

<sup>160</sup> Ibíd, 595.

a la intuición, ya sea como “método” o como cierta parte de la facultad de la inteligencia, no deviene en un completo irracionalismo<sup>161</sup>, ni mucho menos se puede leer como una renuncia a la racionalidad, al contrario, exige un esfuerzo por pensar novedosamente una realidad siempre cambiante; un esfuerzo para sacudirla y acercarla a la *actividad vital* con la cual está unida<sup>162</sup>.

Este esfuerzo no es más que un esfuerzo intuitivo apoyado en un acto de voluntad que saca a la inteligencia de su tendencia normal<sup>163</sup>, es decir la intuición lo que manifiesta, de fondo, no es más que el ámbito del “querer” o la *fuerza viva* de la voluntad<sup>164</sup>, y que desde una especie de torsión de este “querer”, produce aquel exceso de fuerza que lleva a “la inteligencia propiamente dicha” (es decir, la complementada por la intuición) lo más posible a aprehender la *actividad vital*. Además, es de tal torsión, sin duda, de la cual se suscitan todas las maravillosas creaciones del impulso vivo, que a nivel orgánico *La evolución creadora* ya da cuenta, y que a nivel intelectual lo reflejan el ingenio, las creaciones artísticas, las diversas invenciones, etc., o sea, todo aquello que añade una novedad producto de este esfuerzo intuitivo de la voluntad<sup>165</sup>.

Entonces, la “inteligencia propiamente dicha” deja pasar la fuerza del impulso vivo retenido por la materia, sin verse incapacitada para aprehenderla o esforzarse para pensarla. La intuición, de fondo, se comunica por la inteligencia, moviendo a un *esfuerzo intelectual*<sup>166</sup>, a la realización de actos libres o al *buen sentido* en el ámbito práctico, toda

---

<sup>161</sup> Maritain, en efecto, ve a la postura de Bergson como un declarado irracionalismo; cf. Jacques Maritain, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, (Argentina: Club de Lectores, 1967), 23-27.

<sup>162</sup> “...la inteligencia se ha separado de una realidad más amplia, pero no ha habido jamás fisura clara entre las dos: alrededor del pensamiento conceptual subsiste una franja indistinta que recuerda su origen”, Bergson, “La evolución creadora”, 605.

<sup>163</sup> “Es preciso forzar las cosas y, por un acto de voluntad, llevar a la inteligencia fuera de sí misma” (ídem).

<sup>164</sup> Asienta Bergson al respecto: “Tratemos de ver, no ya con los ojos de la inteligencia, que no aprehende más que el todo hecho y que mira desde fuera, sino con el espíritu, quiero decir, con esta facultad de ver que es immanente a la facultad de actuar y que brota (...) de la torsión del querer sobre sí mismo. Todo se confiará al movimiento y todo se resolverá en él” (ibid, 654).

<sup>165</sup> Cf. Cap. 1, apartado 1.3.

<sup>166</sup> Uno de los temas de corte epistemológico en Bergson es el concerniente al “esfuerzo intelectual”, el cual de continuo, explícita o implícitamente, refiere ya como cierta sustitución de la rigidez de un esquema por la flexibilidad de la vida, ya como la modelación, flexibilidad o ruptura de nuestros cuadros conceptuales a las exigencias de la realidad (cf. Henri Bergson, “La filosofía de Claudio Bernard”, en *Pensamiento y movimiento*, 1123), ya como un esfuerzo que va del esquema a la imagen (cf. Henri Bergson, “El esfuerzo intelectual”, en *La energía espiritual*, 883 y ss), etc. El trasfondo de esto, como bien apunta Ruiz Stull, es una especie de rearticulación del esquematismo kantiano por parte de Bergson. Siguiendo lo que Ruiz Stull desarrolla, puede notarse que Bergson ve en la determinación del concepto, que subsume mediante una regla del entendimiento a cierta porción de la materia sensible ofrecida por la intuición, una mera conciliación estática entre el puro concepto y el dato empírico. En Bergson la conciliación es dinámica debido a que ni los conceptos están ya dados, pues surgen de la misma experiencia del movimiento, ni hay condiciones trascendentales de la experiencia, hay un movimiento temporal que es lo real mismo y

vez que es la inteligencia la que orienta la conducta. En suma, la intuición, nutriendo el trabajo intelectual, no renuncia a la racionalidad tanto en el ámbito propiamente del pensamiento como en el ámbito de la acción<sup>167</sup>.

Llegado a este punto, podemos volver a situarnos al discurso de 1902, *La inteligencia*, y constatar que lo que plasma ahí Bergson no es más que este esfuerzo intuitivo que reorienta el trabajo de aquella, es decir la manifestación de la “facultad” intuitiva complementando la inteligencia, la cual a su vez asienta el ámbito del “querer” del cual proviene la fuerza que hace brillar a la “inteligencia propiamente dicha”. Con esta inteligencia, en última instancia, nos movemos, puesto que ella ya da cuenta de ello, al ámbito del querer y la fuerza creadora de la libertad; esto sin duda, prepara el terreno para comprender el *buen sentido* del que Bergson habla.

En *La inteligencia*, ésta consiste en una *corriente de simpatía* entre el hombre y la cosa, es decir, aquella penetra al interior de lo estudiado. La inteligencia, sin más, asienta definitivamente Bergson: “Es una adaptación exacta del espíritu a su objeto, una *adaptación perfecta de la atención*, una cierta *tensión interior*, que nos da en el momento deseado la *fuerza* necesaria para aprehender con rapidez, estrechar con vigor y retener a largo plazo”<sup>168</sup>. La intuición permite tal “adaptación exacta”, a la vez que remite ya al ámbito del “querer”, y es desde esta referencia a lo voluntario que puede entenderse la “adaptación de la atención” como la “tensión interior” que brinda la *fuerza* (intuitiva) de la que habla Bergson.

La “inteligencia propiamente dicha”, o mejor la *mezcla* inteligencia-intuición, se adquiere por un *esfuerzo de voluntad* o *voluntario*. Y éste no es más que una concentración de la atención, un ejercicio voluntario entendido como una tensión interior. Esta tensión se da en función de la fuerza de la voluntad frente a la tendencia natural de

---

constituye, de igual forma, la experiencia real, y no meramente posible; ni la imaginación que esquematiza, actualizando una regla del entendimiento, y produce una dimensión espacio temporal a cierto concepto que subsume, finalmente, a los datos de la sensibilidad, dado a que la imaginación, para Bergson, debe ser creadora en el sentido de que organice el juego de imágenes que pueden llenar el esquema, con la posibilidad de “crear nuevas reglas que den cuenta de la novedad que toda la materia de fenómenos [contenida en la imagen] presenta a la sensibilidad”, Ruiz Stull, *Tiempo y experiencia*, 115. Recomendamos la lectura de la exposición detallada de Ruiz Stull respecto al tema en cuestión: Miguel Ruiz Stull, “Excurso sobre *el esquematismo: Kant-Bergson II*”, en *Tiempo y experiencia*, 145-170. Por último, para Bergson el esfuerzo intelectual busca reorientar los conceptos (no tenidos como puros), creando nuevos, en la medida que la inteligencia se esfuerza por atender la realidad del movimiento, cf. Bergson, “El esfuerzo intelectual”, 883-911.

<sup>167</sup> Cf. Cap. 2, apartado 2.2.

<sup>168</sup> Bergson, “La inteligencia”, 75; cf. *ibíd.*, 74 y 78.

la inteligencia que, al remontarla o al violentarla, se traduce como ese esfuerzo de concentración/atención. Para Bergson hay una relación directamente proporcional entre el esfuerzo y la profundidad de la inteligencia: “Mientras más potente sea este esfuerzo de concentración, más profunda y completa será la inteligencia”<sup>169</sup>. Esta atención y, por consiguiente, esta inteligencia integral y profunda están dirigidas a *vibrar simpáticamente* con las realidades de la *vida*, mismas que establecen casos nuevos que exigen pensarlos a la medida, nuevas creaciones o cambios a nivel personal.

Detrás de todo esto, lo que hay es un impulso o la fuerza viva de la voluntad: un exceso de fuerza para doblar la inteligencia o un esfuerzo intelectual, un esfuerzo para aspirar a superarse en las invenciones, “un salto por encima de uno mismo”<sup>170</sup> para modificar hábitos adquiridos o rigideces sociales. Y en todos estos casos el esfuerzo también resulta penoso o doloroso pues exige ir contra la comodidad de una inteligencia inclinada al interés y al cálculo que, además, especula con conceptos ya hechos y rígidos la novedad, salir de la satisfacción de las capacidades o habilidades promedios, y decidir un cambio (cualitativo) personal. Así, el esfuerzo intuitivo o la intuición, apoyado en un esfuerzo voluntario, resulta ser un trabajo penoso, que exige compromiso, reflexión y espera; aunque sus resultados puedan durar, nos dice Bergson, “algunos segundos, o días, o meses, o años: poco importa”<sup>171</sup>.

Finalmente, no debe perderse de vista que violentar la tendencia natural de la inteligencia, la cual no está separada del todo de la fuerza del principio vital, no implica otra cosa que la tensión interior, en última instancia, lo es del “querer” o la voluntad misma, como si se contrajese y retorciese sobre sí. Ésta, es para Bergson, la fuente de la energía o la fuerza vital, la “caldera de energía”, que toca a la inteligencia como a la acción en las formas tanto de una concentración de la atención como de un ejercicio (libre) de la voluntad, propias del *buen sentido*. Al respecto afirma Bergson:

(...) la fuente profunda de toda energía, incluso intelectual, es la voluntad. La gracia, la delicadeza, el ingenio, las fantasías del poeta, las invenciones del sabio, las creaciones del artista, eso es lo que se ve; lo que no se ve es el trabajo de la voluntad, que se contrae y se retuerce sobre sí misma para exprimir de su

---

<sup>169</sup> *Ibíd.*, 77.

<sup>170</sup> *Ibíd.*, 78.

<sup>171</sup> Bergson, “La percepción del cambio”, 1061.

sustancia esas asombrosas manifestaciones (...) Trabajen entonces (...) para alimentar en ustedes esta caldera de energía<sup>172</sup>.

Así pues, *concentrar la atención y ejercer la voluntad* resultan ser dos sugerencias para orientar la vida práctica, las cuales requieren de la potencia *creativa y liberadora* del esfuerzo. Éste, como en seguida apuntaremos, mueve a la cuestión de la duración y el ámbito vivo de la libertad. Por otra parte, el esfuerzo intuitivo efectúa la conversión de la inteligencia, en su tendencia natural, que puede entenderse ya como esta concentración de la atención a la vida; la vida no vista (como la inteligencia-intuición) desde el mero interés utilitario práctico sino en profundidad conforme al principio vital espiritual. El vitalismo de Bergson se opone a la mirada utilitaria sólo en la medida de que como tal aquella no tiene interés en ver en términos de duración la realidad, por lo demás, acepta incluso como “natural” aquella manera de conducirse en la vida. En este sentido, verá tanto en la acción una especie de maduración de la libertad o el *factum* de la libertad, como en el ejercicio de la voluntad y la atención una orientación práctica en términos de duración el cual, por lo demás, para Bergson, representa una vía de progreso social, en términos espirituales, como un intenso sentimiento moral que vincula y simpatiza con los otros, o las demás inteligencias<sup>173</sup>.

A su vez, la intuición, al complementar la inteligencia, ya delinea la *rectitud* que exige la vida: atención y ejercicio (libre) voluntario, o un buen sentido. Bajo esta línea, la condición humana puede entenderse como esta vida absorbida en el interés práctico o bien como esta misma inteligencia atraída por la materia y como ciega, ella misma, frente a la espontaneidad viva y espiritual del impulso vital de la cual procede. Frente a tal condición, la metafísica que piensa Bergson “no es otra cosa que este mismo espíritu humano esforzándose por liberarse de las condiciones de la acción útil y por llegar a ser de nuevo pura energía creadora”<sup>174</sup>. El esfuerzo de intuición de la *duración* es toral para vivificar el “mundo de todos los días” y reorientar la inteligencia<sup>175</sup>, eso a partir de una vuelta a la propia persona que se desenvuelve ya en términos de duración<sup>176</sup>.

---

<sup>172</sup> Bergson, “La inteligencia”, 80.

<sup>173</sup> Cf. Cap. 3, apartado 3.3 y ss.

<sup>174</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 215.

<sup>175</sup> “Al que no sea capaz de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser, nada se le dará jamás, ni los conceptos ni las imágenes” (Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1083).

<sup>176</sup> Citamos un sutil fragmento donde Bergson reúne los tópicos hasta ahora abordados y adelante los que han de ser tocados en el apartado correspondiente a la duración: “La vida de todos los días podrá ser avivada e iluminada. Porque el mundo en el que nos introducen habitualmente nuestros sentidos y nuestra conciencia no es ya otra cosa que la sombra de sí mismo; y es frío como la muerte. Todo se ha puesto de

### 1.3. Duración y libertad

Dejad el ejercicio de su libertad a esos difuntos que somos, a los autómatas fascinados por el lago oscuro, a los muertos vivos de la derrota cotidiana; no dejadnos caer en las profundas tinieblas; dadnos a la vez la quietud del devenir y la embriaguez de la libertad, la duración sabia y el minuto afortunado, la paz (...) y la alegría de esta noche.  
Fauré, G. *Réquiem*, 1886-1888.

La *duración* se encuentra íntimamente ligada a la cuestión de la *libertad*<sup>177</sup> o, al menos, aquella disipa toda fórmula rígida y esquemas conceptuales en el trato de ésta; todo el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* sugiere esto.

El *Ensayo sobre los datos inmediatos* refleja ya la operación del método intuitivo: su primera página establece ya el replanteamiento del problema con base a lo que el sentido común dice y confunde (como *más* o *menos*) en torno a los datos de la conciencia (desde el término de *intensidad*), el trato de dicha confusión, a la larga, marcan los dualismos presentes en la obra: cantidad/cualidad, sucesión/simultaneidad, duración/extensión, y sobre todo establecen que la vida consciente es una continuidad temporal y personal, y disipan las controversias entre deterministas y sus adversarios, es decir introducen a la cuestión de la libertad tal como Bergson la concibe. Sobre tal continuidad personal y la libertad nos empeñamos a continuación.

El primer capítulo del *Ensayo*, “De la intensidad de los estados psicológicos”, como sensaciones, sentimientos, pasiones, esfuerzos, asienta que la intensidad puede tomarse bajo un doble aspecto: una que, ligada a una causa exterior o a una dimensión/elemento extensivo, se vincula a la magnitud (intensidad cuantificable o que acepta diferencias de grado respecto a cierto estado psicológico, una sensación sea el caso); otra que sugiere los datos en su forma *simple*, es decir bastándose a sí mismos

---

acuerdo para mayor comodidad, pero todo está también en un presente que parece comenzar sin cesar; y nosotros mismos, artificialmente formados a la imagen de un universo no menos artificial, nos percibimos en lo instantáneo, hablamos del pasado como de lo ya anulado (...). Volvamos (...) tal como somos, a un presente denso y, además, elástico, que podemos dilatar indefinidamente hacia atrás haciendo retroceder cada vez más la máscara que nos oculta a nosotros mismos; recobremos el mundo exterior tal como es, no tan sólo superficialmente, en el momento actual, sino en profundidad, con el pasado inmediato que le oprime y le imprime también su impulso; habituémonos (...) a ver todas las cosas *sub specie durationis*: tan pronto se afloja lo que está tenso y se despierta lo adormecido, lo que está muerto resucita también en nuestra percepción galvanizada (...) insuflando de nuevo a la vida los fantasmas que nos rodean y revivificándonos a nosotros mismos” (Bergson, “La intuición filosófica”, 1047-1048).

<sup>177</sup> La *duración* es uno de los conceptos centrales, sino el más importante, en el pensamiento de Bergson. Aquella aparece ya en el segundo capítulo de su primera obra, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), y es de llamar la atención que como tal se encuentra íntimamente vinculada a la cuestión de la *libertad* (capítulo tres de la obra referida de 1889); en este sentido puede notarse ya una preocupación temprana del filósofo por el ámbito práctico.

como un *matiz* (una cualidad) que, difiriendo de sí mismo, colorea la vida de la conciencia o del “alma”. Puede referirse a la vida de la conciencia, pues, ya bajo una *intensidad cuantitativa*, ya bajo una *intensidad cualitativa* (pura)<sup>178</sup>.

La intensidad medible, por un lado, permite justamente hablar de los estados psíquicos como si se tratase de cantidades (pues confunde la cualidad por la cantidad de la causa), además que apoya al lenguaje para fijar nombres “comunes” de aquellos. De este modo, se introduce una concepción cuantitativa en tales estados que permite pensar una *multiplicidad cuantitativa* de datos psíquicos que se suman, se restan (más o menos dolor) o que están yuxtapuestos (*uno tras otro*), y que pueden referirse como cosas acabadas o invariables (como si el dolor fuese el mismo para todos); esta forma peculiar de contar y referir dichos estados, para Bergson es propia del sentido común como de la psicología experimental y la psicofísica.<sup>179</sup> Esta multiplicidad cuantitativa, de fondo, se apoya en el espacio; en seguida apuntamos esto. Por otra parte, la intensidad cualitativa sugiere ya la presencia de datos que reflejan la vida misma de la conciencia o “el alma entera”<sup>180</sup> y que, al contrario de lo que implica la intensidad medible, son ya una sucesión cualitativa continua (*uno sobre otro*) que rechaza toda forma de representación espacial<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> Cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 61 y 67; cf. Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1095.

<sup>179</sup> La psicofísica, en términos generales, buscaba cuantificar la relación entre un estímulo y la sensación que se asocia con aquel, o sea, pretendía llegar a la relación cuantitativa (matemática) entre la excitación y cómo se llega a percibir (sensación), o la relación (proporcional) entre la intensidad de un estímulo y la sensación que produce (Fechner). Esto abría paso a la *psicofísica* que se orientaba a dar cuenta de las relaciones matemáticas entre estímulos y sensaciones, medibles en escalas diferentes, físicas y de sensación respectivamente. Por otra parte, la psicología experimental pretendía cuantificar la experiencia psicológica. Por ejemplo, Wundt buscaba definir algunos estados psicológicos (emoción, atención, etc.) a través de la cuantificación (medición) del tiempo de reacción, o sea, pretendía dar con el tiempo *necesario* de reacción ante una excitación dada por determinado estado psicológico. Esto implica ya el *paralelismo psicofísico* desde el cual se busca medir el tiempo de duración de un proceso nervioso ubicado en determinado centro cerebral; en el fondo, esto supone la coincidencia de tal centro cerebral con la duración del fenómeno psicológico, o puede decirse también, la coincidencia entre *lo cuantitativo* y *lo cualitativo*. Cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 82-140; cf. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 504-506, 538-539.

<sup>180</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 113.

<sup>181</sup> Es recurrente en Bergson emplear un símil de la sucesión cualitativa consciente con el movimiento de una melodía, al mismo tiempo que va distinguiéndola de toda representación espacial sobre aquella. Puede representarse la sucesión de ciertas notas como si se tratasen de puntos en el espacio homogéneo (piénsese en el pentagrama y los correspondientes símbolos musicales) “que se alcanzarían el uno después del otro por *saltos bruscos*, salvando cada vez un intervalo vacío que los separa”. Pero el dejar de atender esta representación conlleva a moverse hacia esos mismos intervalos “vacíos” y dar cuenta de que en realidad están repletos del movimiento sucesivo de *uno sobre otro* de los sonidos percibidos. Así se llega a una sucesión cualitativa de sonidos que forman un *progreso*; una sucesión que no es una colocación de un sonido al lado de otro como si se fuesen yuxtaponiendo y fuesen medibles, sino de uno sobre otro sugiriendo un *movimiento puro*, no representado. He aquí la idea de duración como sucesión cualitativa. Esta sucesión cualitativa de sonidos o, mejor dicho, las sensaciones de sonido percibidas llevan a constatar así mismo la duración de los datos inmediatos de la realidad psíquica humana; cf. *Ibíd.*, 78-79.

Se delinea pues una especie de *multiplicidad cualitativa* que será no otra cosa que la duración.

Ahora bien, cada estado puro se asemeja a un ser vivo, en efecto Bergson afirma de un sentimiento profundo que: “(...) es un ser que vive, que se desarrolla, que cambia por consiguiente sin cesar; si no fuese así no se comprendería que nos encaminase poco a no poco a una resolución”<sup>182</sup>. De tal forma, el estado simple también es una especie de *totalidad orgánica*<sup>183</sup> o, mejor, un elemento vivo que, en cuanto tal, participa de la fuerza vital creadora y libre. Así, cada dato simple en su continuo cambio mueve al ámbito de la libertad o a ese momento de la resolución en que se constata el acto libre. De fondo, la conciencia dura como la vida. El abordaje de la intensidad, sobre todo en el sentido cualitativo, introduce ya el tema de la libertad. No obstante, Bergson reconoce la costumbre de confundir estos dos sentidos de la intensidad y, sobre todo, de dar prioridad a la mirada de lo cuantitativo sobre lo cualitativo (o la sombra muerta del dato por sobre el dato vivo), sea por intereses prácticos, sea por la facilidad y comodidad de referir los estados como cosas bien definidas, o por la repugnancia de la conciencia reflexiva o la inteligencia de atender la vida psíquica desde su carácter puramente cualitativo, como si la conciencia fuese materia conformada por una adición de estados psíquicos. Traemos a colación una cita que condensa lo dicho hasta ahora:

(...) cuanto más se descende en las profundidades de la conciencia, menos derecho hay a tratar los hechos psicológicos como cosas que se yuxtaponen. Cuando se dice que un objeto ocupa un gran lugar en el alma, o incluso que la ocupa toda ella, se debe entender (...) que su imagen ha modificado el matiz de mil percepciones o recuerdos, y que en este sentido los penetra sin que (...) se haga ver allí. Pero esta representación completamente dinámica repugna a la conciencia reflexiva, porque ella ama las distinciones tajantes, que se expresan fácilmente por palabras, y las cosas de contornos bien definidos, como las que se perciben en el espacio. Ella supondrá (...) un cierto deseo que ha pasado por magnitudes sucesivas (...) hará ella cristalizar (...) bajo forma de un deseo que aumenta, las *modificaciones progresivas sobrevenidas* en la masa confusa de los hechos psíquicos coexistentes. Se da aquí un *cambio de cualidad* antes que de magnitud<sup>184</sup>.

La conciencia reflexiva o la inteligencia no pueden ver el cambio puro o el movimiento vivo, en este caso no puede dar con el cambio cualitativo de la vida psíquica. Es de llamar la atención que dicho cambio y movimiento, además de caracterizarse por su vitalidad, se

---

<sup>182</sup> *Ibíd*, 135.

<sup>183</sup> Cf. Jankélévitch, *Henri Bergson*, 15-27.

<sup>184</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 56, las cursivas son mías.

distingue por ser una continuidad (“modificación progresiva”) confusa (“un sobrevenir o sucesión”) de carácter psicológico (datos psíquicos cualitativos); en efecto, el *impulso vital* para Bergson es semejante al movimiento de la conciencia (*impulso vital*≡*conciencia*), la cuestión de la libertad aclara tal símil. Por lo demás, frente a la conciencia reflexiva que ama las distinciones Bergson apunta otra orientación de la conciencia dirigida hacia tal continuidad confusa: una *conciencia inmediata que ama las cosas simples*, que remite a una *fuerza psíquica o inmaterial* viva presente en cada estado de la conciencia, y esta conciencia requiere o, mejor, se experimenta como un *esfuerzo*<sup>185</sup>.

La conciencia *inmediata* es, de fondo, intuitiva por ello que pueda *ver* la continuidad confusa de orden psicológico. Tal visión inmediata es a base de un esfuerzo voluntario o de atención, como si la fuerza psíquica doblase la orientación de la conciencia reflexiva habituada a pensar espacialmente. En el *Ensayo* tal esfuerzo de atención es, para Bergson, un esfuerzo intelectual, mientras que el esfuerzo voluntario se asemeja a un “esfuerzo de tensión del alma”<sup>186</sup>. No obstante, ambos se acompañan y albergan esa fuerza inmaterial. Por ejemplo, en el esfuerzo intelectual o de atención hacia ideas de las cuales uno desea ocuparse entra “un factor puramente psíquico, aunque no sea más que la exclusión, por la voluntad, de todas las idea extrañas a aquella de que deseamos ocuparnos. Pero, una vez hecha esta exclusión, creemos todavía tener conciencia de una tensión creciente del alma, de un esfuerzo inmaterial que aumenta”<sup>187</sup>.

El esfuerzo voluntario, piensa Bergson, acompaña al de atención, como si una tensión del alma acompañase o desplegase el trabajo intelectual, y se tiene conciencia de aquel por dicha exclusión que efectúa. Por otra parte, el esfuerzo de tensión del alma refiere a sentimientos o emociones profundos, los cuales se acompañan de tal fuerza psíquica aunque sea bajo la forma de una “representación de orden práctico”<sup>188</sup>; sea el caso, un amor apasionado que se acompañe de la idea de ayudar o complacer al amado o al prójimo. En última instancia, para Bergson no hay “diferencia esencial entre el esfuerzo de atención y (...) el esfuerzo de tensión del alma”<sup>189</sup>. Esto es: el orden intelectual y el orden de la acción, ligado a un aspecto afectivo personal, no se encuentran divorciados y, sobre todo, surgen y comparten aquella fuerza inmaterial (psíquica/viva). Separar el

---

<sup>185</sup> Cf. *Ibíd*, 59, 66, 82, 136, 139.

<sup>186</sup> *Ibíd*, 68.

<sup>187</sup> *Ídem*.

<sup>188</sup> *Ibíd*, 67.

<sup>189</sup> *Ibíd*, 68.

acompañamiento mutuo de tales esfuerzos, o sea tomarlos por separado, asienta la torsión de la tendencia de la inteligencia por aquella fuerza.

El esfuerzo de atención, en el sentido de un trabajo intelectual, da cabida a una idea nacida de una intuición (o sea, nueva), o una absolutamente propia. Para Bergson, una idea “radicalmente nueva y absolutamente simple, [es la] que capta más o menos una intuición”<sup>190</sup>, pero como tal, esta no se reconstruye con ideas preexistentes, como la inteligencia suele hacerlo habitualmente. Por esta orientación habitual, justamente aquella idea nueva resulta oscura y, muchas veces, incomprensible aunque, pese a esto, para Bergson aquella disipa las oscuridades o problemas de una inteligencia ciega al movimiento, y se “impone a la larga”, es decir termina, tarde o temprano, como concepto<sup>191</sup>. Asimismo, tal idea resulta siendo propiamente nuestra en la medida que “llena nuestro *yo* todo entero”<sup>192</sup>, se trata pues de la idea (o dos o tres más) que desarrolla el “filósofo” durante toda su vida, la cual implica para Bergson un esfuerzo intelectual.

Por otra parte, la tensión creciente del alma sugiere ya el progreso continuo de emociones o sentimientos profundos propios de la vida de la conciencia, donde la experiencia de tal emoción o sentimiento se distancia de toda representación espacial de los mismos. Donde la idea radicalmente nueva o propia, como un sentimiento profundo, surge de la visión inmediata y refleja el movimiento psíquico experimentado como un esfuerzo. Un esfuerzo, de fondo, contra la inclinación natural de la inteligencia como con la orientación práctica sumergida en el mero interés y cálculo; un esfuerzo, en fin, para superar la condición humana.

Sin más, en los datos simples de la conciencia (como en un esfuerzo o una emoción) está presente una fuerza psíquica que se despliega, bajo un carácter cualitativo, como el progreso mismo de dicho datos. En este sentido, la intensidad cualitativa de cierto dato psíquico sugiere una modificación progresiva y confusa en él mismo: el dolor, sea

---

<sup>190</sup> Bergson, “Del planteamiento de los problemas”, 957.

<sup>191</sup> La intuición, para Bergson, sólo se comunica por la inteligencia, así la idea absolutamente nueva, oscura e incomprensible, “cabalga sobre ideas” ya hechas (cf. *Ibíd*, 966). Pero la inteligencia que recompone todo lo nuevo con lo antiguo o lo “ya hecho”, da claridad a esa oscuridad intuitiva. “Tal es la claridad que deseamos, que buscamos, y que agradecemos a quien nos la proporciona” (*ibíd*, 957), pero tal idea, por la fuerza que la impulsa, puede forzar a la inteligencia a seguirla en su maduración, exigir un esfuerzo intelectual que de tarde en tarde, al disipar o replantear problemas, adquiere y brinda claridad. Dice Bergson al respecto: “El trabajo habitual del pensamiento es fácil y se prolonga cuanto se quiera. La intuición es penosa (...). Intelección o intuición, el pensamiento utiliza siempre (...) el lenguaje; y la intuición, como todo pensamiento, termina por albergarse en conceptos: duración, multiplicidad cualitativa o heterogénea (...)” (*ídem*).

<sup>192</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 137.

el caso, se encuentra en un continuo cambio en términos cualitativos, así cada modificación correspondería, no a un mayor o menor dolor, sino a un dolor *diferente*<sup>193</sup>. Para Bergson, el análisis de la intensidad cualitativa muestra la existencia de una diferencia de cualidad (o de naturaleza) en el dato simple de conciencia; la sensación auditiva de un sonido de campana o una melodía es una sucesión/continuidad cualitativa (no discontinua ni exteriorizada espacialmente), la cual se constata “colocándose frente a frente de [la] sensación misma”<sup>194</sup>, o sea, intuyéndola, y ello implica el dejar de ligarla al elemento extensivo del cual se acompaña, sea una conmoción orgánica, la percepción de un movimiento en el espacio o un objeto, es decir abandonando toda intención por representarla espacialmente.

Ahora bien, los datos tomados en su conjunto reflejarían una vida psíquica de puro cambio cualitativo aún más confuso por la coexistencia de datos diversos. No obstante, el dato considerado desde su magnitud intensiva permite no sólo cuantificarlo sino distinguirlo de otros y, sobre todo, concebirlo desde fuera espacialmente como formando parte de una multiplicidad cuantitativa de orden psicológica. Tal multiplicidad, para Bergson, se apoya en la idea de número, el cual para su construcción necesita del espacio. Así, la multiplicidad cuantitativa psíquica es de carácter numérica, por ello la facilidad para su medición como para su representación espacial. Bergson, en el segundo capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos*, efectúa un análisis del número que le sirve para asentar la idea misma de la *duración*.

El número, considera Bergson, implica la intuición de una multiplicidad de unidades semejantes o supuestas como idénticas que, sumados, configuran la unidad del número. La adición que construye el número conlleva una representación simultánea de las partes que lo conforman, y esto es posible por una yuxtaposición (uno al lado del otro) de dichas partes en el espacio. De tal forma, la construcción del número en el fondo se acompaña de una intuición del espacio. Pero justamente frente a esta construcción Bergson se cuestiona si sobrevive esta intuición espacial en la idea de número como unidad<sup>195</sup>. Esta cuestión es fundamental pues de ella toma claridad la idea misma de la duración.

---

<sup>193</sup> Cada dato psíquico difiere de sí mismo, es decir, es pura alteridad, cf. Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1095.

<sup>194</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 80; cf. *Ibíd*, 78-81.

<sup>195</sup> Cf. *Ibíd*, 98-99.

El número como unidad, en términos generales, puede entenderse de dos formas: 1) como unidad de un todo o de la multiplicidad de las partes que (sumadas) lo conforman (la suma de tales partes dan con el número, por ejemplo, '24'); 2) como unidades *simples* (piénsese cada unidad irreductible o indivisible de '24') que reciben justamente su unidad del *acto simple del espíritu*. En la primera forma, cabe asentar lo siguiente. Usualmente el conteo y *adición* de partes se hace espacialmente, se cree que se cuenta en el tiempo (de fondo, que el tiempo mismo se cuenta) pero no es así, a menos que el tiempo sea un medio homogéneo justo como el *espacio*. En efecto, resaltan dos cuestiones: i) la suma conlleva a una multiplicidad de partes vistas simultáneamente.

O sea, cada parte que compone a '24' no se ve como una sucesión continua, sino que tiene que considerarse como en pausa, a la espera para que se agregue otra más, donde dicha espera bien puede ser un instante, así el paso de una a otra sería una simultaneidad de partes que se adicionan hasta conformar '24'. Estas partes se tienen acabadas y distintas unas de otras (unidades homogéneas que ocupan su respectivo espacio), por lo cual su adición no es una confusa penetración entre ellas sino una yuxtaposición; finalmente, cada espera instantánea se localiza en el espacio<sup>196</sup>.

ii) El espacio es sólo una concepción de la inteligencia, en tanto un "medio vacío homogéneo" o uniforme, en donde se establecen límites, cortes, instantaneidades, etc., de la sucesión continua (psíquica), además de que nos permite "operar distinciones tajantes, de contar, de abstraer, y quizá también de hablar"<sup>197</sup>. Es decir, para Bergson el espacio es el origen de toda representación simbólica (de los datos psíquicos) y cuenta con un carácter pragmático, asimismo es la base donde se identifican, tanto cosas como datos psíquicos, y establecen nombres comunes con miras, en primera instancia, ya sea a realizar acciones sobre las cosas o referirse a sí mismo de forma externa lo cual es útil para la vida social. Así, un espacio teórico (trascendental, por ejemplo) no es más que una abstracción que instaura cierto nivel de análisis que asienta de derecho lo que ya en la "vida de todos los días" se efectúa de hecho<sup>198</sup>.

Por otro lado, Bergson considera a la vida social como el lenguaje en términos espaciales, es decir aquellos refractan o exteriorizan lo que hay de más profundo y

---

<sup>196</sup> Cf. *Ibíd*, 100-107.

<sup>197</sup> *Ibíd*, 113; cf. *Ibíd*, 111 y 120.

<sup>198</sup> Bergson asienta al respecto: "la teoría que desarrolla [Kant] en la *Estética trascendental* consiste en dotar al espacio de una existencia independiente de su contenido, en declarar aislable en derecho lo que cada uno de nosotros separa de hecho (...) la concepción kantiana del espacio difiere menos de lo que se imagina de la creencia popular", *ibíd*, 109; cf. Ruiz Stull, *Tiempo y experiencia*, 37 y *ss*.

personal en el yo; aquella lo exterioriza y le impone o exige ciertas normas, reglas de conducta, e incluso parámetros de acción. De esto, que el espacio opere como una especie de contenedor simbólico de etiquetas, nombres, que acompañan y facilitan tanto la acción sobre las cosas como el hablar de uno desde fuera. Así pues, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos*, lo social y el lenguaje, en la medida que se apoyan del espacio, son exteriores a la “profundidad psíquica”, exterioridad que hace cómoda y útil la vida en común, y que permite hablar de sí generalmente sin profundidad: “esta homogeneidad [del espacio] es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar”<sup>199</sup>.

El espacio, finalmente, nos dice Bergson: “es lo que permite distinguir una de otra varias sensaciones *idénticas* y *simultáneas*: es pues un principio de diferenciación distinto al de *diferencia cualitativa* y, por ende, una *realidad* [exterioridad] *sin cualidad*”<sup>200</sup>. Así, el espacio una homogeneidad en la cual tiene lugar la multiplicidad cuantitativa (numérica), la división (o la distinción de la sucesión en partes), la simultaneidad (una parte tras otra), la identidad (igualdad al margen del carácter cualitativo: no hay cualidades simples idénticas), la representación (una “sucesión” que no sucede) y, como ya apuntaremos, lo reversible (ida y vuelta en los trayectos espaciales), es, en fin, el medio por el cual se aniquila la *duración* o aquella *diferencia cualitativa*<sup>201</sup>.

Ahora bien, en este juego entre lo exterior y lo interior, la cuestión radica en cómo este último puede estar o manifestarse en lo exterior, en otras palabras, cómo la duración tiene lugar en un medio (social/lingüístico) que siempre quiere eliminarle la profundidad personal que guarda. El esfuerzo de atención-voluntario ya parece indicar la manera: un esfuerzo racional-voluntario que reconvierta el sentido común, volcado al interés y al cálculo, a su tendencia de espacializar o ver exteriormente el movimiento (real/personal) con el fin de actuar u obrar bajo la obtención de cierto interés, es decir, con el *buen sentido*<sup>202</sup>, o mediante *actos libres*.

---

<sup>199</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 139.

<sup>200</sup> *Ibíd.*, 111, las cursivas son mías; cf. *Ibíd.*, 119.

<sup>201</sup> Cf. *Ibíd.*, 134 y ss.

<sup>202</sup> Cf. Cap. 2, apartado 2.2. El juego entre lo exterior y lo interior puede ilustrarse, de alguna forma, bajo un fenómeno de endósmosis: de un empuje de fuera-dentro, o sea, de la exterioridad sin sucesión a la sucesión sin exterioridad. La endósmosis refiere a un fenómeno físico, puntualmente a una corriente fuera-dentro entre dos líquidos de densidades diferentes separados por una membrana semipermeable. Además, al mismo tiempo se efectúa el fenómeno contrario: la corriente de dentro-fuera (exósmosis). La analogía queda así: la endósmosis introduce (mediante la representación) el espacio en la duración y la exósmosis introduce (mediante un esfuerzo) la duración en el espacio; la membrana semipermeable será la inteligencia apoyada en la intuición, cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 120 y ss.

En la segunda forma, se resalta lo siguiente. La unidad del acto simple del espíritu va a mover a la misma *diferencia cualitativa*. La unidad de tal acto es pura y simple, de aquella no puede sacarse otra cosa más, por ello que mientras se la piensa es irreductible. En efecto, aquí resalta la consideración del número como un acto o manifestación del pensamiento e, incluso, como un objeto psicológico<sup>203</sup>. En este sentido, para dar con las unidades simples que forman cierto número, el espíritu tiene que dar *saltos* para ir de una unidad a otra; estos ‘saltos’ indican un cambio radical de unidades, pues cada una tiene un carácter irreductible y simple, y de fondo la presencia del carácter continuo del propio espíritu. Las unidades simples remiten al carácter psicológico (o subjetivo) continuo del cual se originan, no obstante la conciencia reflexiva a tales unidades las vuelve provisionales o susceptibles de ser divididas o sumadas, o sea las representa espacialmente como puntos que conforman cierto número.

Para Bergson, apartarse de dicha representación sugiere la continuidad de líneas sin puntos; líneas que, más que sucesiones continuas de puntos en el espacio o geométricas, apuntan a la tendencia de la continuidad del movimiento:

Pero si una serie de puntos escalonados en el espacio vacío expresa bastante bien el proceso por el cual formamos la idea de número, estos puntos matemáticos tienen una tendencia a desenvolverse en líneas a medida que nuestra atención se aparta de ellos, como si buscasen reunirse los unos con los otros. Y cuando consideramos el número en estado de acabamiento, esta unión es un hecho cumplido: los puntos se han convertido en líneas, las divisiones se han borrado, el conjunto presenta todos los caracteres de la continuidad<sup>204</sup>.

Así pues, no pueden contarse actos simples a menos que se representen espacialmente, ni mucho menos dividirse como si se tratase de un objeto extenso, distanciarse del espacio mueve a ver en tales una especie de multiplicidad cualitativa. En efecto, de las dos formas de entender el número se desprenden las dos realidades que van a estar oponiéndose durante todo el *Ensayo sobre los datos inmediatos*: “una heterogénea, la de las cualidades

---

<sup>203</sup> En efecto, Bergson considera al número desde una perspectiva subjetivista, en este caso ya como una colección o síntesis de unidades, ya como un acto simple del espíritu (cf. *Ibíd*, 100-105), en este sentido se diferencia (siguiendo a Worms) de la concepción del número, y en general de los conceptos matemáticos y geométricos, que ve en su origen un carácter psicológico el cual, sin embargo, no lo fundamenta, siendo la esfera lógica se encarga de esto último; como de la mirada que ve al número con un carácter objetivo pero no por ello real ni mucho menos de carácter psicológico, cf. Frédéric Worms, “Bergson entre Russell et Husserl: un troisième terme?”, *Rue Descartes*, 29 (2000): 86-90; cf. Jesús Villagrasa, “La idealidad en Husserl: la lógica y las esencias necesarias”, *Alpha Omega*, n.º 2 (2003): 177-213, <https://www.researchgate.net>.

<sup>204</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 103.

sensibles [y en general, psíquicas], la otra homogénea, que es el espacio”<sup>205</sup>. De la primera va a apoyarse Bergson para conceptualizar la duración.

El cambio radical que implican los actos simples puede entenderse, desde los datos psíquicos, como una diferencia cualitativa. Los datos de la conciencia figuran pues una multiplicidad cualitativa que, al rechazar la homogeneidad espacial, no se distingue por la identidad ni por la simultaneidad sino por la diferencia cualitativa en *sucesión continua*, por una heterogeneidad de datos simples. Tal multiplicidad es la duración: “una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros (...) esto sería la heterogeneidad pura”<sup>206</sup>. De esto que la vida de la conciencia es duración: el yo es puro cambio cualitativo.

Es importante resaltar que esta “sucesión continua”, característica de la duración, se liga con la concepción del tiempo en Bergson. De tal forma, el tiempo sucede continuamente, el tiempo real dura, como tal no tiene separación alguna entre el presente y el pasado. El pensarlo con cortes es tenerlo como homogéneo y, por ello, susceptible de ser medido o contado, y de un medida a otra puede irse y venir cuantas veces se quiera, es decir se vuelve reversible y, por lo mismo, repetitivo. Pero el tiempo, en sentido estricto, no se repite, es irreversible, y sucede como una prolongación del pasado en el presente; esta duración temporal la constata la conciencia internamente<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> *Ibíd*, 112.

<sup>206</sup> *Ibíd*, 117. La representación simbólica de tal duración no es más que una mezcla duración y espacio, en donde el predominio lo tiene éste último: dicha representación es sacada del espacio o es posible por la introducción subrepticia de éste en la pura continuidad. Tal mezcla y sobre todo la confusión de la duración con el espacio será remarcada por Bergson en todo el *Ensayo sobre los datos inmediatos*.

<sup>207</sup> Bergson recurre a varios ejemplos para mostrar la sucesión del tiempo desde, sobre todo, sensaciones auditivas como los sonidos de la campana de un reloj o una melodía (cf. *Ibíd*, 113, 119, 132-133), o visuales como los movimientos de un péndulo de reloj. Esto es así porque, para Bergson, es en el tiempo donde se puede dar cuenta de una sensación o cualquier dato de conciencia en su estado puro y simple (cf. *Ibíd*, 100). Brevemente remitimos al ejemplo del péndulo. Éste marca las oscilaciones correspondientes a un minuto, la representación de las sesenta oscilaciones excluye la sucesión concreta debido a que se piensan en sesenta puntos que corresponden a la línea dibujada en el espacio por el péndulo; además si se busca representar las oscilaciones como una sucesión lo que se hace es representar cada una en su presente (se excluye el *recuerdo* de la sucesión precedente: se renuncia a la sucesión o duración). Así se representa y piensa *una al lado de otra*, o sea, se concibe una representación de oscilaciones como yuxtaposición. Pero, si se conserva la oscilación presente y el recuerdo de la precedente se perciben las oscilaciones una en la otra como organizándose y penetrándose entre sí. A partir de esto último se llega a una multiplicidad indistinta (cualitativa), a una imagen de la duración desprendida de toda idea de un espacio homogéneo o del número. Conservar, pues, la prolongación del pasado en el presente posibilita dar cuenta de la penetración mutua de los elementos (*uno sobre otro*: sucesión) de la duración. La *memoria* da cuenta, en sentido estricto, de la duración. Cf. *Ibíd*, 119. Véase Cap. 2, sub apartado 2.1.2.

Empero, asienta Bergson que el tiempo, como la duración misma, se encuentra comúnmente confundido con el espacio, lo cual facilita, no obstante, su empleo útil para la ciencia como para la vida cotidiana:

(...) el tiempo entra en las fórmulas de la mecánica, en los cálculos del astrónomo incluso del físico bajo forma de cantidad. Se mide la rapidez de un movimiento, lo que implica que también el tiempo es una magnitud (...) pero el tiempo que introduce el astrónomo en sus fórmulas, el tiempo que nuestros relojes dividen en partes iguales, ese tiempo, se dirá, es otra cosa; es una magnitud mensurable y, por consiguiente, homogénea<sup>208</sup>.

Pasa con el tiempo pues lo que a la duración, en tanto se concibe como espacio: al tiempo se le aplica el número que termina por hacerlo medible, así puede anotarse un *tiempo*  $t_1$  ( $t_1$ ), después un  $t_2$ , luego un  $t_3... t_n$ , sobre la sucesión temporal. A partir de estos fragmentos de tiempo puede muy bien concebirse un *trayecto* (AB) de cierto *móvil* en el espacio, donde el trayecto resulta siendo una representación del movimiento (considerado uniforme) el cual se puede contar temporalmente, en otras palabras, a las partes del trayecto (sea, un *movimiento*  $m_1$  [ $m_1$ ],  $m_2, m_3, ... m_n$ ) se les asigna un fragmento de tiempo: determinado  $m_n$  en cierto  $t_n$ . Así se termina estimando que el *movimiento* (entiéndase: duración) es magnitud temporal mensurable.

La precedente ejemplificación básica de la mensurabilidad del tiempo no distancia mucho en la representación de un movimiento *variado*: la *velocidad* lo que termina haciendo es igualmente dividir en intervalos el movimiento y relacionarlos con el tiempo empleado para que el móvil alcance o pase por aquellos. El hecho aquí es que se cuenta el paso por los intervalos a través de  $x$  tiempo: sea el caso, en cierta trayectoria el móvil en el punto  $m_3$  se mueve a  $m'''_3$  tomándole 5 segundos. Entre  $m_3$  y mueve a  $m'''_3$  tienen lugar  $m', m''$  y  $m'''$ , que son momentos intermedios que pasa el móvil *uno tras otro* como si de simultaneidades se tratasen; en efecto, la velocidad (el tiempo “cortísimo”) permite concebir las simultaneidades (intervalos o “cortes”) que del movimiento se hacen desde el espacio<sup>209</sup>.

En fin, la cuantificación temporal, como la del movimiento, termina o bien simbolizado por fórmulas (e.g.  $m/s^2$ ) y, con ello, empleado para ciertos tipos de cálculos u operaciones, o plasmado por el lenguaje mediante expresiones útiles para la vida social como ‘faltan quince minutos para cierta hora’, ‘nos vemos en dos días’, etc. Así, Bergson

---

<sup>208</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 119.

<sup>209</sup> Cf. *Ibíd*, 125 y ss.

asienta que “la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento sino a condición de eliminar primero de ellos el elemento esencial y cualitativo —del tiempo, la duración, y del movimiento, la movilidad—”<sup>210</sup>. Volver pues a considerar la duración conlleva a instalarse en el tiempo<sup>211</sup> y, sobre todo, a introducirse en el ámbito de la libertad.

La duración, en tanto sucesión continua cualitativa de datos psíquicos, configura la personalidad del individuo, ya que cada uno de los datos refleja, para Bergson, el alma entera. De tal forma, la multiplicidad cualitativa mueve a un yo interior toda vez que la introducción del espacio en la duración terminará representando una “sucesión” exteriorizada anónima e impersonal, como una distorsión en la representación del movimiento y el cambio tal como se entrevé, en el párrafo anterior, en la consideración del tiempo como espacio, y mayor aún en el “problema” de la libertad.

La vida de la conciencia, entonces, adquiere dos significados: por un lado, un yo superficial, social y exterior a sí (espacial), por otro lado, un yo profundo/concreto, o auténtico personalmente, que es duración temporal. Los dos “yos” responden a la orientación que toma, o puede tomar, el desdoblamiento de la persona o de un yo. Bergson está interesado en el último ya que ve en él, por decirlo de alguna forma, un puente hacia la fuerza viva y libre; de hecho, la psicología vitalista (*atenta o profunda* como lo sugiere el *Ensayo sobre los datos inmediatos*<sup>212</sup>) que atiende a este aspecto profundo de la vida de la conciencia, considera el francés, ha de asentar las bases para una biología espiritualista, es decir, podrá adentrarse y conocer, cuanto sea posible, el principio vivo espiritual.

Para Bergson el *yo auténtico* vive, siente y actúa: “el yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una *fuerza* cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente”<sup>213</sup>. Él es pues una fuente de fuerza que ha de constatar en actos libres. En este sentido, tal yo emerge a la superficie, común y cotidiana, en términos de libertad. Ahora bien, la representación espacial de la acción libre lleva o bien a anular lo

---

<sup>210</sup> *Ibíd.*, 124.

<sup>211</sup> Sustraer el tiempo de las condiciones habituales y pragmáticas en las que se encuentra la experiencia general, que hace del tiempo un medio homogéneo, implica, como bien señala Ruiz Stull, erigir el tiempo (la duración) como el “sintetizador” de la experiencia, un sintetizador de mixtos de duración-materia que, en última instancia, son puro movimiento. En otras palabras, la duración-tiempo instaura un nuevo encuadre de problemas filosóficos a partir del cual se pueden considerar las dimensiones metafísicas y epistemológicas como, después, ontológicas, y los ecos fenomenológicos, en el pensamiento de Bergson, justo en la línea que Ruiz Stull lo plantea; cf. Ruiz Stull, *Tiempo y experiencia*.

<sup>212</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 139.

<sup>213</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 130, la cursiva es mía.

que hay de libre en ella, o bien a considerar la posibilidad de prevenirla (de fondo, anulando también lo que de libre tiene). Una de las ideas primordiales del tercer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos* es que la representación de la acción congela de antemano la actividad del yo profundo, lo cual hace caer a la espontaneidad en inercia y la libertad en necesidad<sup>214</sup>, y de fondo erige el predominio de la necesidad y de la mirada determinista en torno a la libertad.

Bergson señala que el determinismo físico, asentado en el mecanicismo, pretende extender las leyes físicas al ámbito psicológico. De esta forma, los estados psíquicos parecen poder determinarse causalmente a estados cerebrales o, mejor, a movimientos moleculares nerviosos, que se pretende explicar por la ley de conservación de la energía, es decir por la consideración de una energía en los datos de conciencia que permanece invariable en el tiempo pero susceptible de transformarse, así los movimientos reflejos pero, sobre todo, la acción libre y voluntaria se explican mecánicamente por choques del exterior o movimientos moleculares que tienen como efecto una reacción (transformación de la energía) del organismo hacia el exterior, respectivamente.

Que la “energía” de la conciencia sea invariable es sospechoso para Bergson, y más aún en un tiempo que dura. Si bien no se aparta de que haya algunos datos, sensaciones por ejemplo, ligados a ciertas condiciones físicas que instauran explicaciones mecánicas, asentando luego magnitudes o medidas regulares (inmovilizando un dato a la medida que lo acompaña o produce) y, por ello, un paralelismo fisiológico-psicológico, ve que “extender este paralelismo a las series mismas en su totalidad, es cortar por lo sano (...) el problema de la libertad”<sup>215</sup>, pues cada hecho psíquico quedaría determinado al movimiento molecular nervioso (de fondo, por el ámbito físico y sus leyes), y con ello podría calcularse con precisión el elemento psicológico que movió, mueve o moverá a cierta acción, como medir todos los matices de cierto sentimiento, por ejemplo el amor,

---

<sup>214</sup> Al inicio de dicho capítulo Bergson apela a dos sistemas opuestos de naturaleza, a los cuales la libertad pone en disputa: mecanicismo y dinamismo. En términos generales, el primero hace de la ley (de causalidad) la realidad fundamental, en este sentido la libertad quedaría determinada (anulada de fondo) a tal ley, el segundo, por el contrario, erige la idea de una actividad voluntaria libre como realidad fundamental y una materia gobernada por leyes que expresan más o menos a aquella. Lo que sucede, a consideración de Bergson, es que hechos físicos y psicológicos van contra aquella actividad en el sentido de que la acción se encuentra “exigida” (determinada) por la serie previa de datos psíquicos (a la manera de motivos identificados como una especie de causa), y que las propiedades de la materia parece incompatible con la libertad y, por ello, ésta bien puede quedar como una actividad oscura a menos que se recurra a la necesidad para poder, medianamente, explicarla. En este sentido, dinamismo y mecanicismo apelan a la necesidad, lo cual da cabida al determinismo (cf. *Ibíd.*, 141 y *ss.*). Es, pues, frente al determinismo que Bergson va planteando la realidad de la libertad que se vincula a la duración temporal.

<sup>215</sup> *Ibíd.*, 146; cf. *Ibíd.*, 143-148.

y en caso extremo reducir la conciencia a un epifenómeno; en fin, toda la vida consciente profunda podría ser exteriorizada y susceptible de ser conocida.

En sentido estricto, un dato psíquico puede inmovilizarse sólo bajo su representación espacial y numérica, es decir sólo concibiéndolo exteriormente. Pero como tal, aquel no puede permanecer idéntico siempre porque “se refuerza y se agranda con todo su pasado”<sup>216</sup>, o sea, porque dura. De tal forma, la duración de la conciencia rechaza toda pretendida energía invariable, o conservándose en sus “transformaciones”, que la represente. La *fuerza* psíquica, propia del yo profundo, cambia en términos cualitativos implicando más ganancias, que pérdidas, para la vida consciente, por tanto aquella no es más que “una *fuerza consciente o voluntad libre* que, sometida a la acción del tiempo y almacenando la duración, escap[a] por eso mismo a la ley de conservación de la energía”<sup>217</sup>.

El determinismo físico no ve tal voluntad libre sólo fenómenos psicológicos que no implican excepción alguna a la necesidad causal. Bergson ve que este determinismo físico termina reduciéndose a un determinismo psicológico (asociacionismo), el cual pretende asentar una determinación causal entre los mismos estados de conciencia, como si el yo fuese un enlazamiento de tales datos, donde el “más” fuerte influye y arrastra a los demás, erigiéndose como “causa” localizable y bien definida, por ejemplo, de determinada acción, y donde los datos quedan bien identificados y definidos<sup>218</sup>, listos para echar mano de ellos al explicar, por su asociación, fenómenos psíquicos; para el pensador francés esto es posible solamente por la representación espacial de los datos de la conciencia.

Así pues, frente al determinismo físico-psicológico Bergson hace énfasis en el carácter profundo y personal de la duración: cada dato configura y refleja la personalidad

---

<sup>216</sup> *Ibíd.*, 150.

<sup>217</sup> *Ídem*, las cursivas son mías.

<sup>218</sup> En términos generales, Bergson considera que la inteligencia, apoyada en la concepción del espacio, crea símbolos, entre ellos ideas generales expresadas por palabras, éstas sin más impersonalizan los datos psíquicos profundos. De tal forma, el lenguaje parece no ser más que un reservorio simbólico útil y práctico para hablar, de forma exterior y por asociación, de la vida psíquica original. Tales símbolos o ideas generales pueden romperse con la instauración de una idea radicalmente nueva la cual, por lo demás, trae consigo o es impulsada por lo que Bergson entiende como *sentido*: “La verdad es que por encima de la palabra y por encima de la frase hay algo mucho más simple que una frase e incluso que una palabra: el sentido, que es menos una cosa pensada que un movimiento de pensamiento” (Bergson, “La intuición filosófica”, 1040-1041). O sea, aquel remite al movimiento del espíritu que arrastra la idea y la impulsa llevándola a su despliegue completo. De esto resalta que el pensamiento es vivo, y el reflejo de ello es su movimiento o su sentido. Aunque el lenguaje atrapa una parte de él y lo traduce medianamente, aquel siempre termina siendo inconmensurable frente al lenguaje mismo; cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 157.

o el alma entera. Entonces, si quisiera pensarse una “determinación” o “causa” de los datos no habría más que afirmar que el alma se determina a sí misma. He aquí delineada la idea de libertad como autodeterminación o autocausalidad, un ámbito ausente de toda condición o límite, en este caso de orden físico-material (molecular nervioso). “Decir — asienta Bergson— que el alma se determina bajo la influencia de uno cualquiera de estos sentimientos, es pues reconocer que se determina a sí misma”<sup>219</sup>.

Puede verse que la duración mueve al ámbito de la libertad, constatada por ahora desde la vida de la conciencia, particularmente a partir de lo que Bergson considera “actos libres”, los cuales no son más que la manifestación exterior del dato simple durando que el yo profundo ha *escogido*. En sentido estricto, el acto es libre en la medida que proviene del *yo fundamental*, en última instancia, esta vinculación acto-yo es lo que Bergson entiende por libertad: “Se llama libertad la relación del yo concreto con el acto que él cumple. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres. Se analiza, en efecto, una cosa pero no un progreso; se descompone la extensión, pero no la duración”<sup>220</sup>.

El carácter indefinible de tal relación apunta ya el ámbito de una libertad no sujeta a limitantes exteriores (espaciales), sean de tipo físico, social, conceptual, aunque de índole personal. No hay definición de la libertad pues, para Bergson, sería cristalizar y dividir el proceso que de suyo implica; esto se aborda adelante en los esquemas que representan el acto libre. Por lo demás, tal ámbito no anula el “mundo de todos los días”, de hecho aquel visto desde la orientación común de tal mundo permite considerar, desde fuera de la relación, “grados” de libertad que responden a la costumbre de refractar espacialmente los datos psíquicos<sup>221</sup>. En efecto, “los actos libres son raros”<sup>222</sup>, aquellos surgen por un *empuje* de la fuerza consciente voluntaria ligada al mismo momento de la *elección* del yo respecto al dato que lo refleja completamente, en otras palabras, tales actos son reflejo ya de un *esfuerzo voluntario* o una *tensión del alma*: “Es el yo de abajo que sube a la superficie. Es la corteza exterior que se hace pedazos, cediendo a un irresistible empuje. Se operaba pues, en las profundidades de este yo (...) una especie de efervescencia y por esto mismo una tensión creciente de sentimientos y de ideas”<sup>223</sup>. Bajo

---

<sup>219</sup> Ídem.

<sup>220</sup> *Ibíd*, 192.

<sup>221</sup> O sea, a pensar el yo vivo espacializado en datos psíquicos externos unos a otros, signados para su fácil uso en la vida social y con sus acciones diarias “inspiradas” en los símbolos de sus sentimientos más que en su duración profunda.

<sup>222</sup> *Ibíd*, 159.

<sup>223</sup> *Ibíd*, 160.

esta línea, puede asentarse que en el momento de la elección, o de la decisión, el yo profundo se elige a sí mismo. Así, el principio de la acción libre es, en última instancia, la fuerza consciente o voluntad libre en su duración temporal (*supra*).

Bergson emplea una metáfora para sugerir la sucesión continua de la conciencia y la acción proveniente de ella. Para el filósofo francés, el acto libre es como un botón que florece desde la duración misma, una flor resultado de la *evolución* de la conciencia:

La verdad es que el yo, sólo por haber experimentado el primer sentimiento, ha cambiado ya un poco cuando el segundo sobreviene: en todos los momentos de la deliberación, el yo se modifica y modifica también (...) los dos sentimientos que le agitan. Se forma así una serie dinámica de estados que se penetran (...) y terminan concluyendo en un acto libre por una evolución natural<sup>224</sup>.

Se puede entrever ya que la duración adquiere una especie de carácter orgánico o vivo-evolutivo, y en ella una *actividad viva*, que, como enseguida se apunta, conectará la duración con la *vida*. Sin duda, esto ya se sugiere continuamente en el *Ensayo* toda vez que el dato psíquico es visto como un ser vivo.

Por ahora, cabe preguntar, ¿dónde dar cuenta de tal decisión? Bergson considera que en el *carácter*. El pensador francés concibe al menos de dos maneras el carácter: 1) como el aspecto o manifestación objetiva de la persona y que al parecer no puede cambiar, o sea como ya en *La risa* asienta: “lo que hay de *enteramente hecho* en nuestra persona<sup>225</sup>; tal manifestación, además, se le atribuye una manera de ser constante y habitual, susceptible a toda forma de rigidez u automatismo sobre el mismo carácter<sup>226</sup>.

Y, 2) como el continuo resultado de las elecciones del sujeto, es decir, en términos de duración. En este sentido, el carácter reflejaría en sí una continua formación/modificación, o la posibilidad de la misma, resultado de elecciones y acciones libres. Aunque es claro que dichas elecciones y acciones pueden encontrarse condicionadas bien por elementos orgánicos o fisiológicos (como una deficiencia neuronal que ocasiona la afasia, mas no la eliminación de la memoria), bien por una orientación práctica guiada por el interés y el cálculo o por factores sociales (como la presión social), entre otros.

---

<sup>224</sup> *Ibíd.*, 161-162.

<sup>225</sup> Henri Bergson, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, (Madrid: Alianza, 2008), 106.

<sup>226</sup> Cf. *Ibíd.*, 96 y *ss*; cf. Cap. 2, apartado 2.2.

Es en el segundo sentido que Bergson considera, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos*, al carácter: “Nuestro carácter —afirma— todavía nos pertenece”<sup>227</sup>, y somos libres de modificarlo en la medida que tanto decisión y acto libre se funden (son apropiados) en el yo profundo. En otras palabras, la persona, el sujeto de la decisión y el acto, cambia conjuntamente con su carácter. El carácter es ya uno mismo durando: la personalidad toda entera dura. La libertad, entonces, se ha de buscar en “el carácter de la decisión tomada”<sup>228</sup>, pensado únicamente en términos de duración, no de espacio.

A la representación espacial se le escapa la duración y el acto libre que se nutre de aquella, esto es justamente lo que Bergson señala tanto a deterministas como a defensores del libre albedrío en los singulares esquemas del tercer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos*. Lo que pasa en el primer esquema MOXY, por ejemplo, es que se representa la actividad continua y libre del yo como ya cumplida, como una cosa que se divide, un recorrido MO, que en O se encuentran dos direcciones abiertas OX y OY, donde los deterministas llegados a O, piensan que el seguir una dirección (OX) se hace por una razón, y si la dirección no tomada (OY) se considera posible, entonces se deja la razón anterior y se busca la nueva condición, en última instancia aquellos sólo asientan que el camino ha sido recorrido ya. Por otra parte, los adversarios igual se representan el recorrido MO, y en O se toma una dirección, aunque se considera posible la otra, así el “haber podido escoger de otro modo”<sup>229</sup> sólo es constatable haciendo volver el yo a O y orientarlo en la otra dirección.

En fin, en ambos casos se representa la acción cumplida y no el progreso de la actividad libre, de la acción que se cumple: “No me preguntéis pues si el yo, que ha recorrido el camino MO y se ha decidido por X, podía o no podía optar por Y: respondería que la cuestión carece de sentido, porque no hay línea MO, ni punto O, ni camino OX, ni dirección OY. Plantear una cuestión semejante es admitir la posibilidad de representar (...) el tiempo por el espacio y una sucesión por una simultaneidad”<sup>230</sup>, es decir refractar la duración temporal de progreso del acto en el espacio.

---

<sup>227</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 162.

<sup>228</sup> Ídem. Asienta Bergson al respecto: “En una palabra, si se conviene en llamar libre a todo acto que emana del yo, y solamente del yo, el acto que lleva la señal de nuestra persona es verdaderamente libre, porque sólo nuestro yo reivindicará su paternidad. La tesis de la libertad se encontrará así verificada si se consciente en no buscar esta libertad más que en un cierto carácter de la decisión tomada, en el acto libre en una palabra”, ídem

<sup>229</sup> *Ibíd.*, 163. Cf. *Ibíd.*, 165 y ss.

<sup>230</sup> *Ibíd.*, 167.

En el segundo esquema MOXY, ahora bajo la forma de una curva continua, la tónica no varía mucho respecto del primer esquema, pues se representa el hecho cumplido pero ahora junto a sus condiciones o antecedentes. Tal representación no sólo remplaza al progreso dinámico del acto sino que pretende preverlo, como si dibujase un curso perfectamente trazado el cual vendría a ser llenado inevitablemente por el acto, así por adelantado se prevé la acción y se determina (elimina) todo lo que de absolutamente libre lleva consigo; de fondo, se mantiene el supuesto de una inteligencia que pudiese conocer las condiciones previas de una decisión próxima, posible únicamente por la espacialización de la duración temporal<sup>231</sup>.

En suma, los dos esquemas pasan por alto que la libertad remite a un proceso dinámico profundo del cual emerge o es su causa. ¿Pero atribuirle una causa a la libertad no es ya determinarla? Bergson no rechaza la causalidad, simplemente con la duración pretende aminorar sus intenciones de universalidad<sup>232</sup>, si se quieren ver “antecedentes” en un dato psíquico aquellos deberían tenerse por no estáticos sino dinámicos y progresivos: el “antecedente”, en tanto sucede cualitativamente, es único y no vuelve a aparecer de la misma manera, es decir: jamás, y su “efecto” no será más que el acto libre que emerge de aquel. Bergson, pues, apuesta por una *concepción dinámica de causalidad*, pero sin caer en el determinismo. De tal forma, Bergson replanteará la *necesidad* causa-efecto desde la idea de fuerza, no teniendo a ésta como una acción causal que inevitablemente produce su efecto y, sobre todo, es susceptible de un abordaje matemático, sino bajo un talante psíquico (metafísico, de fondo)<sup>233</sup>.

Dicha concepción dinámica, entonces, se asienta en una fuerza (psíquica) que remite al esfuerzo de una voluntad libre, captada por la conciencia: “La conciencia atestigua que la idea abstracta de fuerza es la del esfuerzo indeterminado”<sup>234</sup>, o mejor, *ve* “la fuerza misma (...) como actividad o esfuerzo”<sup>235</sup>. La relación dinámica es pues entre la propia persona y su acto, pero no vista en términos estáticos (causa→efecto) sino

---

<sup>231</sup> Cf. *Ibíd.*, 174 y *ss.*

<sup>232</sup> Para Bergson, el determinista considera que los datos psíquicos están determinados por sus antecedentes o que obedecen a leyes como los fenómenos naturales: “Esta argumentación consiste (...) en no entrar en el detalle de los hechos psicológicos concretos, por el temor instintivo de encontrarse frente a fenómenos que desafían toda representación simbólica, también por consiguiente toda previsión. Se deja entonces en la sombra la naturaleza propia de estos fenómenos (...) esta ley [de causalidad] quiere que todo fenómeno sea determinado por sus condiciones, o, (...) que las mismas causas produzcan los mismos efectos. *Será necesario pues, o que el acto esté indisolublemente ligado a sus antecedentes psíquicos, o que el principio de causalidad sufra una incomprendible excepción*”, *ibíd.*, 179, las cursivas son mías.

<sup>233</sup> Cf. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 572-574.

<sup>234</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 189.

<sup>235</sup> *Ibíd.*, 192.

captada como *esfuerzo libre*, el cual rechaza toda representación o línea, es decir rehúsa toda vista en términos de espacio no así desde la duración. Así pues, la libertad, o la relación del *yo* con su acto, se produce en la duración temporal, y sobre todo, es vista inmediatamente por la conciencia como el hecho propio de un esfuerzo libre, el cual poco o nada tiene que ver con la representación de un hecho ya cumplido o definición alguna<sup>236</sup>.

“La libertad —finalmente asienta Bergson— nos está dada por la conciencia como un hecho a través de la observación interior”<sup>237</sup>, aunque como tal es un hecho raro “porque somos también raramente libres”<sup>238</sup>. Esta rareza responde no a otra cosa que al hábito, común y generalizado, de vivirse exteriormente a uno mismo, de llevar una vida inauténtica en el “mundo de todos los días”, es decir en aquel que cuenta el tiempo y lo clasifica para el desenvolvimiento más útil de las diversas ocupaciones sociales e individuales, en aquel donde cada día parece idéntico a los demás, o donde aparecen bajo el mismo nombre en los periodos de tiempo que los contienen (sean semanas, meses, años, etc.) y en los cuales se desenvuelve la existencia más propia, como en una secuencia temporal anónima donde más que sucesión temporal (recuerdo) hay pura simultaneidad (“olvido”), un mundo que “soluciona”, desplaza o ignora todo lo nuevo por lo viejo o la ya hecho, en fin, un mundo que evita la problematización o exigencias que puede implicar

---

<sup>236</sup> Que Bergson considere la libertad ligada, y emergiendo, del tiempo, en tanto duración, refleja su distanciamiento respecto a Kant, en el sentido de que la libertad, como pasa en éste último, no queda fuera del tiempo. En efecto, en términos generales, Kant concibe una carácter *nouménico* a la libertad (ya como causa de sí o espontaneidad absoluta) en tanto se trata de una idea pura trascendental “que (...) no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto (...) no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia” (Kant, *Crítica de la razón pura*, 431 [A 533 / B 561]), es decir aquella no es un fenómeno y por ello no está sometida o determinada en el tiempo, donde tiene lugar la ley natural de causalidad. En este sentido resulta imposible que pueda darse y conocerse en el mundo natural, a lo mucho sólo sus efectos pueden verse como fenómenos (cf. Kant, *Prolegómenos*, §53). Por tal motivo para la razón especulativa tal concepto resulta ser negativo y problemático por ser causa de sí. La cuestión estriba, según Bergson, en que Kant concibe el tiempo como un medio homogéneo, es decir espacialmente como una *secuencia temporal* (cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 71 [A 33]), por ello la libertad queda o bien en una lengua intraducible (pensarla como una representación espacial, tal como lo reitera el *Ensayo sobre los datos inmediatos*) o aislada en un ámbito al cual no es posible acceder (cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 195 y ss; cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 430 [A 532]). Cabe apuntar, por lo demás, que en Kant el concepto de libertad adquiere un rasgo positivo y real desde la razón práctica: ya no se trata de una espontaneidad absoluta (problemática) que rechaza toda ley natural sino de una autolegislación de la razón (pura práctica) que fundamenta la moralidad (cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, [Madrid: Gredos, 2010], 96 [A 171 ss]; cf. Maximiliano Hernández, “Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón”, en *Crítica de la razón práctica*, [Madrid: Gredos, 2010], LXI-LXV). Ahora bien, en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, y ya de forma anticipada en *La evolución creadora*, Bergson asienta la perspectiva moral de la libertad: ésta, en tanto rasgo característico del *impulso vital*, fundamenta la vida moral, es decir, de fondo, el orden moral se funda en el *empuje vital y libre* no en inteligencia pura o razón pura alguna, cf. Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, trad. Miguel González F., (Argentina: Editorial Sudamericana, 1962).

<sup>237</sup> Bergson, *Historia de la idea de tiempo*, 284.

<sup>238</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 201.

toda novedad y, por ello, en tanto aunado a los cuadros definidos de conducta, normativos, etc., resulta cómodo.

Frente a tal desenvolvimiento exterior, por sus beneficios sociales y comodidades, raramente se *quiere* ser libre: “Es que, si somos libres todas las veces que queremos entrar en nosotros mismos, raramente nos acontece que lo queramos”<sup>239</sup>. En este marco, tal *querer ser libre* acontece como un volver a *tomar posesión de sí*, la conciencia inmediata entonces no es más que la intuición de uno mismo, de la fuerza consciente o voluntad libre que empuja al mundo exterior, dejando asomar, el *yo auténtico* en momentos únicos e irrepetibles como, sea el caso, en una decisión tomada frente una situación grave, donde la persona entera está comprometida.

Ahora bien, que la conciencia sea el lugar privilegiado en donde se da cuenta de la duración temporal de la libertad, no implica que ésta se reduzca sólo al ámbito psicológico: la duración está fuera de uno, tiene consistencia efectiva en uno y las cosas: “no duramos solos: las cosas exteriores, al parecer —dice Bergson—, duran como nosotros”<sup>240</sup>. Es decir la sucesión temporal, como ya se deja entrever en *La evolución creadora* desde la concepción de la *vida*, está presente en el mundo material<sup>241</sup> y, sobre todo, en la evolución del mundo organizado, en el cual “*dondequiera que algo vive, hay, abierto en alguna parte, un registro en el que se inscribe el tiempo*”<sup>242</sup>. Así, la conciencia capta la sucesión interna y externa como una *coincidencia* del *esfuerzo vivo* que se desenvuelve en términos de duración temporal, a nivel de conciencia individual como en el mundo exterior organizado-vivo. La conciencia, sin más, constata tal desarrollo y debido, según Bergson, a la falta de una biología vitalista, este progreso vivo es contemplado provisionalmente como la evolución de una “supraconciencia”.

Que los datos de conciencia sea vistos por Bergson como seres vivos conlleva ya a ligar o, mejor dicho, ampliar (sacar) la duración de lo psicológico a lo ontológico. De tal forma, la duración remite ya a una libertad ontológica que es propia de la *fuerza viva*

---

<sup>239</sup> *Ibíd*, 206; cf. *Ibíd*, 201.

<sup>240</sup> *Ibíd*, 118.

<sup>241</sup> En las primeras páginas de *La evolución creadora* Bergson hace énfasis en la presencia de la duración fuera de la conciencia personal, el singular ejemplo del que echa mano es la disolución de azúcar en un vaso de agua (cf. Bergson, “La evolución creadora”, 446). Donde la *coincidencia* de la sucesión propia y la externa se va a dar, de fondo, como una *intuición* del tiempo vivo o, mejor, de *esfuerzo creador* del *impulso originario de vida* presente en el sujeto como en el objeto. Así, la duración funge como una especie de fundamento movimiento tanto del sujeto y el objeto, aunque cabe apuntar que en aquella sucesión tiene lugar una *actividad espiritual viva* que se refleja en el *Todo que progresa* o que está siempre *haciéndose*.

<sup>242</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 452.

*espiritual* manifiesta en la *vida*. Asentar que la conciencia dura como la vida es aceptar la misma presencia de la fuerza viva en ambas. Así, la *fuerza psíquica* se asemeja, de alguna manera, a la *fuerza viva*, la cual remite al ámbito de “lo querido”, es decir a una voluntad libre. Por esto mismo, ya en el *Ensayo sobre los datos inmediatos* la fuerza consciente es una voluntad libre<sup>243</sup>.

Para Bergson la duración implica también un *dejarse vivir*<sup>244</sup>, en el cual se tiene experiencia de la libertad (acontecimiento de vivir≡libertad) como una *fuerza* (libre) desenvolviéndose tanto en la *vida* de la conciencia como en el despliegue de la *vida* en general. Puede notarse, en última instancia, que la fuerza libre (libertad) se expresa por la tendencia de la vida. El ‘dejarse vivir’, entonces, mueve a *captar* la actividad libre, viva y creadora, o la fuerza viva creadora (impulso vital) presente en la misma duración; donde esta *captación* requiere de (y en el fondo, es ya) un esfuerzo libre voluntario<sup>245</sup>. Es pues, por un esfuerzo de este tipo que se introduce a la *libre espontaneidad* vital<sup>246</sup>, es decir, que se capta la libertad presente en el despliegue evolutivo de lo vivo. Asienta Bergson al respecto:

A falta de una palabra mejor, le hemos dado la denominación [al principio vital] de conciencia. Pero no se trata de esta conciencia disminuida que funciona en cada uno de nosotros. Nuestra conciencia es la conciencia de un cierto ser vivo (...) y aunque marcha en la misma dirección que su principio, se ve atraída sin cesar en sentido inverso, obligada, aunque camine delante, a volver la mirada atrás. Esta visión retrospectiva es (...) la función natural de la inteligencia y, por consiguiente, de la conciencia distinta. Para que nuestra conciencia coincidiese con algo de su principio, sería preciso que se separase del *todo hecho* para unirse a lo que *está haciéndose*. Sería preciso que, al volver sobre sí misma, la facultad de *ver* fuese una misma cosa con el acto de *querer*. Esfuerzo doloroso, que podemos realizar bruscamente violentando la naturaleza, pero no sostener más allá de algunos instantes. En la acción libre, cuando contraemos todo nuestro ser para lanzarlo hacia adelante, tenemos la conciencia más o menos clara de los motivos y de los móviles (...) del devenir por el cual se organizan (...) pero el puro querer, la corriente que atraviesa esta materia comunicándole la vida, es cosa que apenas sentimos, que todo lo más rozamos al pasar. Tratemos de instalarnos

---

<sup>243</sup> Cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 150.

<sup>244</sup> La duración pura, asienta Bergson en el *Ensayo sobre los datos inmediatos*, remite a la “forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando *nuestro yo se deja vivir*”, ibíd, 114, las cursivas son mías. Cf. Ibíd, 162, 179 y 190.

<sup>245</sup> La captación (o intuición) vista como un exceso de fuerza que es aprehendida en su esfuerzo mismo y de manera libre, cf. *Supra*, apartado. 1.2. La misma idea la plasma Bergson en *Pensamiento y movimiento*: “Intuición significa, pues, desde luego, conciencia; pero conciencia inmediata (...) una consciencia dejada en libertad” (Bergson, “Planteamiento de los problemas”, 954).

<sup>246</sup> Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 191.

en ella, aunque no sea más que por un momento: aun entonces se da un querer individual, fragmentario, que nosotros aprehendemos<sup>247</sup>.

De este singular fragmento podemos asentar lo siguiente: 1) la función natural de la inteligencia (como de la conciencia distinta o reflexiva) es atenerse a la materia desde la cual corta, distingue, exterioriza y abstrae la duración viva como un ‘todo hecho’, como si cada dato psíquico y la evolución misma estuviese determinada y definida, si bien aquella ha impulsado y liberado al soplo de vida de la materia, no obstante tiende a volver “la mirada hacia atrás”.

2) La corriente de vida dura a la manera de una conciencia. La *vida* es, pues, “de orden psicológico, y la esencia de lo psíquico consiste en envolver una pluralidad confusa de términos que se penetran mutuamente”<sup>248</sup>. Donde esta “esencia de lo psíquico” remite al *puro querer*, es decir a la actividad o fuerza espiritual viva semejante a una especie de voluntad “orgánica”. Este ‘puro querer’ es la corriente que atraviesa la materia animándola y que asienta más que un “todo hecho”, un *todo que está haciéndose* en tendencias que duran. El “atravesar” la materia por parte de aquel es, para Bergson, reflejo de un *movimiento evolutivo creador*, el cual gradualmente va introduciendo *indeterminación y libertad* en el mundo organizado<sup>249</sup>. Así, la pluralidad de duraciones son reflejo de la acción libre del puro querer, toda vez que éste está “dirigido esencialmente hacia los actos libres”<sup>250</sup>. Esta acción libre, vista en términos de duración, sugiere la imagen de un acto que se hace al mismo tiempo que se deshace. Tal imagen, sin más, remite a la idea de creación para Bergson: “una realidad que se hace a través de

---

<sup>247</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 643.

<sup>248</sup> *Ibíd.*, 660.

<sup>249</sup> Sin la resistencia de la materia, el principio de vida sería pura conciencia o supraconciencia en tanto “pura actividad creadora” (*ibíd.*, 650), ello no resta en nada que el origen de la vida, según Bergson, provenga de dicha supraconciencia (cf. *Ibíd.*, 663).

<sup>250</sup> *Ibíd.*, 657. Que cada dato psíquico difiera de sí mismo, como del que sucede, (cf. Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1095), asienta la existencia de la *diferencia de naturaleza* tanto en el ámbito psíquico como el de la vida en su conjunto. Deleuze ve en esto las implicaciones ontológicas de la duración bergsoniana: hay pluralidad de duraciones o, mejor, *diferenciación* (en tendencias) *de la diferencia* (duración); cf. Deleuze, *El bergsonismo*. Ahora bien, el *todo haciéndose* de Bergson no remite a un “Uno inmóvil” sino a un *Uno moviente* que subsiste en cada creación. En este sentido, lo *moviente*, la *diferencia* por excelencia, instauro una multiplicidad cualitativa pero sin ser múltiple porque ello equivaldría a dejar fuera aquel *uno* creador (que es la idea de Dios para Bergson), sería cortar la pura inmanencia creadora. Así, la duración es Una “conforme a su tipo de multiplicidad” (Deleuze, *El bergsonismo*, 90), o sea, brinda la *unidad sucediéndose* de la creación. Por este motivo, Deleuze ve en Bergson un monismo que si bien posibilita una multiplicidad cualitativa, de fondo, la restringe: hay un Todo que dura y “aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado) que participan necesariamente del mismo todo virtual (pluralismo restringido)” (*ibíd.*, 86).

*la que se deshace*”<sup>251</sup>. Aquí la acción no es vista en términos de utilidad sino desde la duración, desde el continuo movimiento de una actividad vital.

Esta actividad no permite reducir la libertad a una mera espontaneidad orgánica, en la medida que aquella tiene un carácter espiritual o, propiamente dicho, se liga a la idea de Dios en Bergson: “una continuidad en incesante surgimiento. Dios, así definido, no es algo completamente hecho; es vida que no muere, acción, libertad. La creación, así concebida, no es un misterio y la experimentamos en nosotros desde el momento que obramos libremente”<sup>252</sup>. Así pues, el puro querer remite ya a una voluntad divina, o espiritual, de suyo libre e indeterminada<sup>253</sup>. En otros términos, el movimiento libre de lo real es de carácter espiritual por serle inmanente dicha actividad viva sucediendo en términos de novedad y creación, y reflejada, para Bergson, como un *gesto creador* o una *exigencia de creación*. El *todo haciéndose* no termina en un declarado panteísmo sino que va en dirección al espiritualismo y personalismo<sup>254</sup>.

Como bien apunta Argüello, la metafísica de Bergson se dirige a “una voluntad intuitiva, libre y creativa”<sup>255</sup>, desde la cual puede verse una ligazón de la libertad a la actividad/fuerza viva como causa de sí en su continuo y esforzado estar haciéndose, dado la resistencia de la materia<sup>256</sup>. Que la fuerza viva sea *causa de sí*, vuelve a anclar la idea de libertad desde la mirada del indeterminismo o autodeterminismo. La autodeterminación, o la libertad, resulta ser concebida como *una experiencia interna de continua creación viva*: la libertad se identifica con el proceso mismo de la duración de la vida de la consciencia (ámbito personal) o de la duración real (en todo lo real), que al

---

<sup>251</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 652.

<sup>252</sup> Ídem.

<sup>253</sup> En efecto, la voluntad que concibe Bergson es libre pero no de carácter *nouménico* ni un *impulso ciego*, ni mucho menos que hace del mundo y de la vida su manifestación, su sombra, su representación (Schopenhauer), aquella se experimenta inmediatamente en el “mundo de todos los días” como un obrar humano vivo que, de fondo, implica novedad y creación, es decir en los que tiene lugar la voluntad creadora de corte espiritual. En Bergson, voluntad y duración están ligados si bien, como Schopenhauer, se accede a ella interiormente y de manera inmediata, para nada tiene que ver con una fuerza ciega refugiada en un ámbito trascendente, la cual se termina anulando así misma, sino que es siempre tendencia creadora, una voluntad productora de novedad. Remitimos al trabajo de Wahida Khandker para ver detalles en la comparación entre Bergson y Schopenhauer a propósito del tema de la voluntad, cf. Wahida Khandker, “The idea of will and organic evolution in Bergson’s philosophy of life”, *Continental Philosophy Review*, vol. 46 (2013): 57-74. Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, (Madrid: Gredos, 2014), §§54-55.

<sup>254</sup> Cf. Bergson, “La evolución creadora”, 625, 654.

<sup>255</sup> Santiago Argüello & Álvaro Cortina, “Henri Bergson, neotomismo y filosofía de la libertad en Tomás de Aquino”, *Veritas*, n.º 31 (2014): 100.

<sup>256</sup> En este sentido, la libertad, siguiendo a Ruiz Stull, es ya “la duración de la vida en su libre despliegue en el contexto de la exterioridad [materia] que resiste y hace de ella un esfuerzo”, Ruiz Stull, *Tiempo y experiencia*, 91.

rechazar toda exteriorización espacial no es ni determinable ni definible y, por ello, no asociada a un *proceso necesario* o *necesidad* alguna; seguir esto último es considerar la libertad como necesidad, o sea, la autodeterminación atribuida a cierta totalidad necesaria (a cierto “Reino de la Libertad”) del cual el hombre termina siendo parte.

La libertad responde a la voluntad viva que crea sus “motivos” con el exceso de su propia fuerza, pero tales “motivos” no responden a necesidad alguna ni son vistos como tales, antes que nada son tendencias, de entre las cuales la vida arrastra consigo dicha fuerza que en (desde) el hombre puede captarse como libertad. Para Bergson, la actividad viva y, por ello, la libertad, no siguen proyecto o plan, no hay finalidad que predetermine de antemano aquella. No obstante, el francés habla del hombre como “término” y “fin” de la evolución, no como “Fin” o “Culmen” de un plan previsto sino en tanto representa, primero por la superioridad de su cerebro o su sistema nervioso sensorio-motor (como gusta llamarlo Bergson), luego por la inteligencia, el momento en que la fuerza espiritual ha pasado con libertad<sup>257</sup>.

La forma humana es, pues, la que prolonga el movimiento de la fuerza vital aunque no íntegramente debido a su propagación en otras tendencias (microorganismos, vegetales, animales), pero sí lo suficiente para que la fuerza se desdoble en términos morales: “El conjunto del mundo organizado se convierte en el humus en el cual debía crecer o el hombre mismo o un ser que, moralmente, se le semejase”<sup>258</sup>, es decir la “biología vitalista” que piensa Bergson fundamenta el ámbito moral y al mismo tiempo, cabe señalar, la voluntad espiritual resulta ser la fuente de la religión<sup>259</sup>.

3) Tiene que volverse violentamente contra la tendencia de la inteligencia para aprehender la continuidad viva y creadora del principio vital. Ello requiere de un esfuerzo intuitivo voluntario que capta por un breve momento la actividad espiritual viva y creadora: “La intuición, referida a una duración que es aumento, percibe ahí una continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad; ve, sabe que el espíritu saca de sí mismo más de lo que tiene, que la espiritualidad consiste en esto mismo, y que la realidad, impregnada de espíritu, es creación”<sup>260</sup>. Y aún más, dicho esfuerzo es ya la experiencia de la libertad del movimiento creador que atraviesa, y del cual forma parte, lo humano. Pero como éste es una mezcla duración-materia, es decir, “no somos la corriente vital

---

<sup>257</sup> Cf. Bergson, “La evolución creadora”, 666.

<sup>258</sup> *Ibíd.*, 667-668.

<sup>259</sup> Cf. Cap. 3, apartado 3.1.

<sup>260</sup> Bergson, “Del planteamiento de los problemas”, 956-957.

misma; somos esa corriente cargada de materia”<sup>261</sup>, lo que hace es *tensionar* y alargar su voluntad añadiendo algo nuevo a lo ya hecho, o sea, crea afirmando el hecho de la libertad pero siempre a base de un esfuerzo de atención voluntario<sup>262</sup>.

Este esfuerzo, finalmente, implica el penoso trabajo para torcer la inteligencia hacia los destellos del movimiento espiritual que ofrece la intuición: una vuelta penosa que se traduce en un volver a tomar posesión de sí y obrar con libertad (en tanto una especie de conocimiento absoluto de mí mismo que cambio), como en un esfuerzo por romper las rigidices y fantasmas que la propia inteligencia se crea. Un esfuerzo de atención voluntario que, de fondo, afirma la complementariedad del pensamiento y la acción.

Así pues, la inteligencia-intuición va a terminar representando para Bergson tanto i) una “humanidad completa y perfecta”<sup>263</sup>, no como un Fin previamente proyectado a cumplirse necesariamente sino como el supuesto resultado del desarrollo completo de aquellas formas, las cuales de hecho se encuentran mezcladas y desarrolladas desproporcionalmente, por ello la necesidad del esfuerzo y la *aspiración* para seguir el movimiento vivo espiritual<sup>264</sup>. Y, ii) como la gradual reconversión de la *atención* a la *vida* en el “mundo de todos los días” desde la duración, posible por una experiencia intuitiva que va a responder, y se reanimará aunque sea momentáneamente, por un *interés vital*. De tal forma, van a delinearse una *moral de la aspiración*, que buscará seguir el *buen movimiento*, como un *buen sentido*, que esforzadamente ha de moverse en el ámbito práctico alumbrando, con la intuición, las oscuridades de la inteligencia.

De todo lo visto aquí, puede concluirse lo siguiente. El espiritualismo vitalista al cual se alinea Bergson trae consigo un marcado énfasis en el carácter o efecto práctico derivado, en el caso de Bergson, del esfuerzo de la inteligencia por no sólo captar el movimiento vivo y real (o la duración real) sino por atender y responder a las exigencias

---

<sup>261</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 644.

<sup>262</sup> Asienta Bergson al respecto: “Cuando colocamos de nuevo nuestro ser en nuestra voluntad, y nuestro querer mismo en el impulse que él prolonga (...) nos damos cuenta que la realidad es un crecimiento perpetuo, una creación que se prosigue sin fin. Nuestra voluntad cumple ya este milagro. *Toda obra humana que encierra una parte de invención, todo acto voluntario que encierra una parte de libertad, todo movimiento de un organismo que manifiesta espontaneidad, trae al mundo algo nuevo*” (ibíd, 644, las cursivas son mías). En un curso de 1903, el filósofo asienta la misma idea: “me doy cuenta de que lo que hago, si actúo libremente, agrega algo real, algo nuevo, a lo que ya existía. Es una creación” (Bergson, *Historia de la idea del tiempo*, 285).

<sup>263</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 668.

<sup>264</sup> Cf. Cap. 3, apartados 3.4 y 3.5.

que pueden surgir del “mundo de todos los días”: esto, como ya tendremos ocasión de desarrollar en el próximo capítulo, será condensado en *el buen sentido*.

Ahora bien, este carácter práctico latente en el pensamiento de Bergson no puede entenderse del todo sin previamente asentar la metafísica intuitiva que el filósofo francés desarrolla, y de la cual la *atención a la vida* se nutre. Esto justamente ha sido motivo para detenernos a echar un vistazo a los elementos relevantes de su metafísica: la intuición como método y, de fondo, como experiencia radical misma, que permite a la inteligencia realizar un esfuerzo para captar la realidad cambiante tanto psíquica como extra psíquica, además de instaurar un trabajo conjunto con la voluntad misma. Este esfuerzo, sin más, nos ha llevado a delinear la manera en cómo Bergson entiende a la vida. Asunto de suma relevancia pues de ahí vamos a ver desprenderse, en el último capítulo del presente trabajo, el mismo planteamiento moral que realiza nuestro filósofo.

*Intuición, inteligencia y vida* van a estar pues presentes en la misma orientación práctica de la duración, la cual vamos a comenzar a delinear, en el capítulo siguiente, con *Materia y memoria*. Esto debido a que el *Ensayo sobre los datos inmediatos* se encarga sobre todo de perfilar la *duración* en estado puro, es decir bajo la idea de un yo profundo, que si bien está inserto en lo social, no se ahonda en la forma en cómo se mueve en dicho medio, interesa pues resaltar la sucesión profunda personal de la conciencia. Aunado a esto, la libertad de la conciencia no es vista aún en su orientación práctica.

Pese a esto, duración y libertad terminan por reforzar el trabajo de la inteligencia de cara a la vida propia y en común, lo cual va a servir de mucho para comprender el sentido ético latente en las ideas de Bergson, condensadas en el *buen sentido* o la orientación práctica al cual responde la actualización de la memoria en el presente, que ya deja ver *Materia y memoria*. Y, a la postre, alineadas a la moral espiritual que el filósofo de la duración planteará. Mismas que, en suma, configuran y responden a su propuesta metafísica, la cual, dice Bergson: “proyecta una luz vacilante y débil (...) sobre nuestra personalidad, sobre nuestra libertad, sobre el lugar que ocupamos en el conjunto de la naturaleza, sobre nuestro origen y quizá también sobre nuestro destino [una luz a fin de cuentas] que atraviesa la oscuridad de la noche en la que nos deja la inteligencia [que no se esfuerza]”<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 668-669. Cabe señalar que la idea de que la metafísica de Bergson apoya, o desprende, una orientación ética, la comparte y explicita Cassirer, en: Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, (México: FCE, 2017), 77 y ss.

## Capítulo 2. El buen sentido: el esfuerzo de atención para la vida

*El presente está solo. La memoria  
erige el tiempo. Sucesión y engaño  
es la rutina del reloj.  
Borges, El instante, 1964, (frag.).*

*El buen sentido consiste en saber recordar, pero también, y sobre todo, en saber olvidar (...) Es la  
moviente continuidad de nuestra atención a la vida.  
Bergson, La risa, 1900.*

Para Bergson la metafísica implica ya un esfuerzo para redirigir o “reabsorber la inteligencia en intuición”<sup>1</sup>. Este esfuerzo que lo es en un doble sentido (intelectual y voluntario) remite ya a la duración, o sea, al movimiento real en tanto sucesión cualitativa heterogénea, en la cual se refleja o tiene lugar el movimiento libre de una *voluntad viva y creadora*. El esfuerzo no es más que la experiencia intuitiva de la *fuerza viva* en el pensamiento y en la acción, reflejada ya en los actos libres<sup>2</sup>. Es decir, tal esfuerzo no sólo desembaraza o replantea el ejercicio especulativo que busca disolver “lo nuevo” con un especializado, pero cómodo, trato desde lo “ya hecho”<sup>3</sup>, o empuja a la inteligencia a volver sobre su orientación para dar con el movimiento real de dicha fuerza, sino que, dice Bergson: “nos da también más fuerza para actuar y para vivir”<sup>4</sup>, o sea, tiene efectos a nivel práctico. Estas repercusiones pueden verse desde la *rectitud* que aquel esfuerzo imprime a la *atención* de la *vida*, bajo lo que Bergson entiende por *buen sentido*.

---

<sup>1</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 671.

<sup>2</sup> La idea del esfuerzo se da por el hecho de que la fuerza viva no sólo se apoya de la materia sino que la vence (se esfuerza por): como se ha visto, la inteligencia se apoya de la materia, fabricando herramientas para servirse de aquella, como, a la postre, intelectualizando espacialmente su propio trabajo especulativo. Esto le dificulta asir o pensar el movimiento concreto. Frente a esto se da el esfuerzo intelectual (cf. Cap. 1). Por otra parte, como se verá en este capítulo, la materia o el cuerpo en lo que tiene de extensivo, facilita la mecanización de la duración, sugiriendo pensar la misma reducción de la libertad o la conciencia (memoria en este caso) a la materia, la fuerza viva irá contra tal mirada (esfuerzo voluntario).

<sup>3</sup> El esfuerzo intelectual remite a la inteligencia dinamizada por la intuición, la cual sólo así puede atender y comprender la realidad concreta. Así, la intuición fuerza al intelecto a pensar desde la realidad que plantea problemas, que lo interpela. Sin duda aquí se encuentra delineada la postura anti-intelectualista de Bergson, en tanto rechaza todo trabajo de la inteligencia basado en lo “ya hecho”, un trabajo que “no encuentra en lo nuevo más que lo antiguo, [que] se siente como en su propia casa; [que] está a sus anchas; [que] “comprende” (Bergson, *Pensamiento y movimiento*, 957), que reconstruye el problema nuevo con lo ya hecho y, por ello, termina no resolviéndolo; en fin, un trabajo que se puede volver o bien dogmático, o bien meramente especializado. La intuición, pues, exige pensar, se vuelve penosa porque lo nuevo requiere remontar lo viejo o destruirlo; y si al comienzo es oscura, su maduración (como idea nueva) queda bajo la forma de un concepto que es susceptible de transformaciones, cambios (posiblemente, dando paso a otra idea nueva), ayudando así, piensa Bergson, al progreso del pensamiento; cf. Cap. 1, sub apartado 1.2.3.

<sup>4</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 671.

El *buen sentido*, recurrente en las obras de Bergson, se caracteriza propiamente por ser un *sentido práctico*, el cual se nutre de la duración<sup>5</sup>. Es decir, el buen sentido pese a aparecer de forma tangencial en varios textos de Bergson, cuando lo hace siempre indica una orientación ética de la duración, que consideramos es más visible en *Materia y memoria* porque traza cómo lo personal *actúa* o se instala con la acción en el orden práctico. En este caso, el buen sentido, que aparece en *Materia y memoria*, va a indicar no otra cosa que la actualización de la memoria en tanto orientación personal a la acción presente, en el marco de una especie de “equilibrio” (*tensión* de fondo) entre los planos de conciencia que el análisis de la memoria en dicha obra ofrece. Así, el buen sentido va a caracterizarse por su sentido práctico como una atención (personal) a la vida.

En Bergson, como se entrevé, memoria y buen sentido, de fondo, se encuentran enlazados. De esta manera, el ‘buen sentido’ se plantea a partir de la presencia del tiempo personal en la acción y sus respectivas consecuencias prácticas, es decir, a continuación se desarrolla el asunto concerniente a la actualización del pasado personal en la situación presente (actualización que implica un proceso suscitado entre planos de conciencia) trazado en *Materia y memoria*<sup>6</sup>, y posteriormente se toma la acción, nutrida de tal actualización, en el orden práctico<sup>7</sup>.

En suma, con el *buen sentido* se pretende no otra cosa que asentar una lectura ética de la duración. Sin pasar por alto que la orientación práctica del buen sentido hunde sus raíces en la metafísica espiritualista de Bergson, sobre todo, en el carácter libre de la duración y el esfuerzo inteligente-voluntario; ambos presentes en la actualización del pasado (recuerdo personal) y, por eso mismo, en la acción de frente a las exigencias de la vida. *Materia y memoria*, como enseguida se desarrolla, más allá de plantear el dualismo, entre espíritu y materia, en términos de duración, y por ello acercarse al hecho mismo de la solidaridad entre el alma y el cuerpo, plantea ya que lo más propio de la vida psíquica es también el punto de partida del ámbito práctico.

---

<sup>5</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 344; cf. Bergson, *La risa*, 129; cf. Bergson, “El esfuerzo intelectual”, 901; Bergson, “El buen sentido”, 43-66.

<sup>6</sup> *Infra*, apartado 2.1.

<sup>7</sup> *Infra*, apartado 2.2.

## 2.1. La conservación y actualización del pasado en los planos de conciencia.

### Preámbulo hacia el *buen sentido*

Para Bergson la sucesión cualitativa temporal sólo es constatable por la memoria, es decir, la duración implica una continuidad que se conserva de manera solidaria, aunque confusa, por la penetración mutua de los datos cualitativos, y este almacenamiento no elimina la posibilidad de su prolongación: la duración se conserva a la vez que se prolonga. Así la vida profunda de la conciencia es ya un tiempo continuo, y no simultáneo<sup>8</sup>. La sucesión solidaria de *lo que ha pasado* con *lo que está haciéndose* es atestiguado como una *memoria* que marca la conservación y sobrevivencia del pasado en el presente. De esta forma, la duración de la conciencia lo es de una memoria que recuerda el propio sí mismo o la autenticidad propia<sup>9</sup>.

La solidaridad pasado-presente hace que la memoria no sea vista sólo como un almacén de recuerdos y, por esto mismo, plantea la autenticidad personal como persistiendo en el presente, aunque sea de forma fugaz en un acto libre. Es claro que no en todo momento se es auténticamente ni, como ve Bergson, que toda representación de la vida conciente suprime el cambio o la duración personal; como ya tendremos ocasión de apuntar, esta situación y vaivén entre el *yo profundo* y el *yo superficial*, esboza ya los planos extremos de la conciencia<sup>10</sup>. Ahora bien, la persistencia de la memoria (la temporalidad auténtica personal) tiene parte, por su sobrevivencia como recuerdo, tanto en la *decisión*, de entre los recuerdos que van a filtrarse en la percepción, como en la *acción* impulsada por tales recuerdos<sup>11</sup>. Una persistencia del pasado que refleja la continua constitución (duración) del carácter, y, sobre todo, da pauta a señalar el matiz ético de la duración: la acción manifiesta una *manera de ser* propia que, por derecho,

---

<sup>8</sup> La duración es sucesión o continuidad cualitativa, no discontinuidad cuantitativa que permite pensar en un aparecer y desaparecer de uno tras otro de los datos psíquicos como si se tratase de puros presentes. O sea, la duración cualitativa soporta una concepción del tiempo como sucesión o duración que no acepta división, representación espacial, etc., mientras que la duración representada espacialmente da pauta a pensar un tiempo homogéneo que en su cuantificación (división), de fondo, sólo acepta el presente, rechazando la sucesión.

<sup>9</sup> Cf. Bergson, "Materia y memoria", 541. Respecto a la duración como memoria dice Bergson: "(...) no hay estado del alma, por simple que sea, que no cambie en todo instante, puesto que *no hay conciencia sin memoria*, ni continuación de un estado sin la adición, al sentimiento presente, del recuerdo de los momentos pasados. En esto consiste la duración" (Bergson, "Introducción a la metafísica", 1095).

<sup>10</sup> *Infra*, sub apartado 2.1.2.

<sup>11</sup> Y aquí *decisión* como *acción* no se encuentran fundamentalmente ligadas a representación alguna, sea *x* motivo o intención, sea y principio, etc., si no a la duración temporal misma, fuente de actos libres personales, de una orientación práctica en términos de duración como de una vinculación afectiva con el otro; respecto a esto último véase Cap. 3, apartado 3.3 y *ss.*

conserva y refleja la persona entera, y que, de hecho, es la (su) misma experiencia de la libertad. Con esto, la decisión lo es de un *yo auténtico* y la acción, en tanto *todavía no es* pero que, de tarde en tarde, *será*, es apoyada y movida por la sucesión temporal desde la cual al fin es realizada.

Pero el cumplimiento de la acción, de buenas a primeras, no externa lo que “debe” hacerse, a lo mucho, el carácter “normativo” que pudiese asentar aquello recaería en *ser uno mismo*, dado que la duración temporal arrastra consigo (se caracteriza por) la libertad y la vida auténtica. Y, por esto mismo, puede aparecer como lo que en todo momento se aspiraría (difícilmente uno abandonaría toda intención de afirmar su libertad personal, de querer abandonarse). Entonces, en Bergson el comienzo de la ética es profundamente personal y su “desarrollo” no deja de remarcar ni de remitir, una y otra vez, a la *f fuente* temporal de la que bebe<sup>12</sup>, y de la cual se constituirá, como se verá en el capítulo siguiente, el mismo orden moral.

Mas, este no abandono de sí, que por oposición descarta todo fondo impersonal, todo olvido de uno, para nada implica una sola inmersión a los detalles de la personalidad propia, a costa de la desatención de la vida, al contrario, se esfuerza por lograr una especie de “equilibrio” entre lo personal y lo impersonal frente a la “vida de todos los días”, o de *atención* a la situación presente, pues sin ello, la sucesión personal, al parecer, sería un mero postulado abstracto sin realidad efectiva, cerrada a toda experiencia concreta de la misma y, principalmente, desligada de toda preocupación por asuntos de orden práctico, la libertad por ejemplo<sup>13</sup>.

La conservación y actualización del pasado personal será abordada por Bergson, en *Materia y memoria*, en el tratamiento de la memoria, puntualmente como *memoria pura* y en el proceso de tal memoria en su desenvolvimiento en el presente como *recuerdo*<sup>14</sup>. Cabe apuntar ya que la memoria pura, por un lado, va a remitir a los mismos

---

<sup>12</sup> ‘Fuente’ que asienta la diferenciación (tendencias) de la sucesión temporal y, por ello, la multiplicidad de ritmos de duración, reflejo, de fondo, de un impulso de vida siempre haciéndose en términos de libertad y creación. En *Materia y memoria* se asienta al respecto: “Debemos distinguir aquí entre nuestra propia duración y el tiempo en general” (Bergson, “Materia y memoria”, 392). Éste concebido cualitativamente asienta que “En realidad, no hay un ritmo único de la duración; se pueden imaginar ritmos diferentes, que más lentos o más rápidos, midiesen el grado de tensión o de relajamiento de las conciencias, y, por ello, fijasen sus lugares respectivos en la serie de los seres. Esta representación de duraciones con elasticidad desigual es quizá trabajosa para nuestro espíritu, que ha contraído el hábito de sustituir la duración verdadera, vivida por la conciencia, por un tiempo homogéneo e independiente [de fondo, por el espacio]” (ibíd, 393).

<sup>13</sup> Cf. Cap. 1, apartado 1.3.

<sup>14</sup> *Infra*, sub apartado 2.1.2.

datos psíquicos que reflejan ya el alma o el espíritu: sentimientos, emociones, etc., los cuales son vistos desde un carácter espiritual, y que acompañan al quehacer intelectual mismo<sup>15</sup>; v.g. una emoción “violenta” o “profunda” ante todo es reflejo de la sucesión personal. Y el recuerdo, por otro lado, asienta la presencia del pasado en la acción. Es por esto que todo carácter pasional o irracional ligado a una mirada social “represiva” (moral, de fondo), queda fuera o, mejor, no es abordado en general por la mirada espiritualista (aún el espiritualismo positivo mismo).

El juicio moral negativo sobre lo pasional es reservado, en gran medida, porque la duración resalta únicamente de lo pasional el aspecto más propio de la vida psíquica individual: el yo personalmente auténtico actúa desde y conforme a sí mismo, y no por un cúmulo de deseos o pulsiones que lo condicionan y que, desde lo exterior, son censurados o reprimidos<sup>16</sup>. Y a su vez porque dicha sucesión marca un progreso en términos de creación y novedad, el cual supone un (siempre posible) cambio para *bien* ya que, de fondo, en tal cambio va a irradiar la bondad de un *impulso creador* bajo el sello de lo novedoso que, dicho sea de paso, el sujeto *sentirá* como una especie de *emoción* fundamental<sup>17</sup>.

Así pues, desde este contexto, en términos generales no cabe una mirada ética hedonista arraigada a la pasión y la búsqueda de su objeto (placer) sino una de corte espiritualista que va a apuntar a una vida propia atenta al momento presente, la cual de fondo va a delinear una perspectiva ética del tiempo: la duración temporal es fuente de la acción del sujeto que tiene lugar en el orden social y que al menos se espera que responda a aquel, frente a la situación presente y al otro, por su acción (el tiempo propio que se es no escapa a adquirir, al menos, un compromiso consigo mismo en el desenvolvimiento en el mundo social). El *buen sentido* va a condensar ya todo esto<sup>18</sup>.

Por ahora, no hay que perder de vista que la acción se apoya y refleja una especie de maduración de la duración propia, la cual, de fondo, descansa en el tiempo real, personal y creador, que se desenvuelve a la manera de una fuerza viva, frente a la materia. Esto último, es la línea que traza *La evolución creadora* donde *lo vivo* dibuja una abertura por el cual se inscribe el tiempo, desplegado como una conciencia. Esta conciencia

---

<sup>15</sup> Cf. Cap. 3, apartado 3.4.

<sup>16</sup> Cf. Nota a pie n.º 211 de este capítulo.

<sup>17</sup> Cf. Cap. 3, apartado 3.4.

<sup>18</sup> *Infra*, apartado 2.2.

temporal, tenida en su sola conservación, bien puede verse como memoria, y que en su actualización de ninguna manera corta con su pasado, antes lo arrastra consigo y lo enriquece con la misma novedad que de suyo implica su sucesión creadora, así, el *todo haciéndose es memoria* o, como plasma Deleuze, el ser (moviente) es memoria<sup>19</sup>. Bajo esta línea, la realidad del espíritu se dará cuenta por esta memoria conciente que dura, no ajena a la experiencia humana y apoyo de su acción.

Así, *Materia y memoria* no sólo va a asentar la realidad tanto del espíritu como de la materia, y su respectiva, sino que afianzará, como en seguida se apunta, que la memoria, y sobre todo su actualización como recuerdo, conlleva una perspectiva ética del tiempo, delineada a partir de los planos de conciencia que dicha obra apunta, los cuales son resultado de la solidaridad entre las formas puras tanto de la percepción como de la memoria. Damos paso entonces al desarrollo de lo dicho.

*Materia y memoria* asienta un dualismo a partir de dos facultades elementales del espíritu: *percepción y memoria*; la primera inclinada hacia la materia y, por esto mismo, apoyándose del espacio, la segunda orientada al espíritu en lo que tiene propiamente de duración temporal. El dualismo que plantea Bergson es resultado de su método intuitivo, el cual busca, en esta obra de 1896, asentar más allá de un abismo entre espíritu y materia su aproximación y solidaridad. A esto responde justamente el subtítulo de la obra en mención: *Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Puntualmente, el dualismo (materia-espíritu / cuerpo-alma) se plantea en términos de duración temporal y no de espacio<sup>20</sup>. Esto, de entrada, permite anclar la distinción entre dichos elementos sin que su diferencia termine, como sucede para Bergson en lo que él llama el “dualismo vulgar”, ya en una declarada imposibilidad de conexión entre ambos, ya en una concepción espacial sobre aquellos en términos de diferencia de grado, como si lo espiritual no fuese más que una disminución o aumento de grado dentro del ámbito material y viceversa<sup>21</sup>.

Es decir, materia y espíritu no se encuentran, uno respecto al otro, en dos puntos extremos, lo cual dificulta comprender cómo interactúa mutuamente una materia,

---

<sup>19</sup> Deleuze, *El bergsonismo*, 51 y ss; cf. Bergson, “La evolución creadora”, 452.

<sup>20</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 266. En general Bergson plantea así los dualismos derivados del método intuitivo, dualismos que se vuelven inoperantes al momento de abordar el *tiempo real* o la duración real en su movimiento dibujado como un vaivén entre los extremos o direcciones por los que se despliega. El método, del cual se derivan los dualismos, queda inoperante al moverse en el ámbito metafísico (Impulso vital) y ontológico (despliegue del impulso); cf. Deleuze, *El bergsonismo*; cf. Ruiz Stull, *Tiempo y experiencia*, 99 y ss.

<sup>21</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 409.

supuesta esencialmente divisible y modificándose en el espacio, que de suyo no tiene nada de inextensivo o cualitativo, y una conciencia tenida como esencialmente inextensiva que no tiene carácter material alguno, a no ser por ejemplo que su relación se piense desde un paralelismo que, de fondo, no deja de asentar la imposibilidad de la interacción<sup>22</sup> y que el asociacionismo intenta disimular a costa no sólo de reducir la conciencia a la materia (cerebral), sino de no dar cuenta del desenvolvimiento de las duraciones respectivas tanto de la materia como del espíritu. Como se entrevé, materia y espíritu tienen su propio desenvolvimiento, los cuales se vislumbran desde un posicionamiento en la duración real, siendo el dualismo sólo un momento en el pensamiento de Bergson<sup>23</sup>.

Cuestionarse si la materia dura, si hay duración fuera de uno, es un asunto que el *Ensayo sobre los datos de la conciencia* apenas deja entrever y del cual no se ocupa. *Materia y memoria* se encarga de ello desde el análisis de la percepción, que ya da entrada a considerar la relación cuerpo-alma<sup>24</sup>, mismo que abona el terreno para posteriormente dar paso a asentar el desenvolvimiento del espíritu en la acción, desde el análisis de la memoria<sup>25</sup>. Los planos de conciencia se van a perfilar a la luz de todo este recorrido.

### **2.1.1. Percepción y percepción pura**

Lo que cabe apuntar aquí del tratamiento de la percepción, en miras de llegar a la cuestión de los planos de conciencia, es lo siguiente: i) Bergson trata la facultad perceptiva desde su funcionamiento, que consiste en seleccionar imágenes y preparar acciones; la percepción tiene pues un sentido práctico y, como tal, no crea nada<sup>26</sup>. Ahora bien, lo que se percibe, y se selecciona, son *imágenes*. Como ya se ha asentado<sup>27</sup>, para Bergson la imagen es más que la representación y menos que la cosa, es decir se trata de una existencia intermedia entre la extensión y lo inextensivo, y el orden material no es más

---

<sup>22</sup> Dejando intactas tanto la postura materialista que, en este caso, hace de la conciencia un epifenómeno o reduce lo inextensivo a lo extensivo, como la mirada espiritualista que hace de lo extensivo una construcción de la conciencia. Posturas ambas que son excluyentes (se eliminan) una respecto de la otra, a no ser que se suponga ambigua y oscuramente un contacto del cual no pueda darse cuenta sino a condición, las más de las veces, de reducir un término a otro; cf. *Ibíd*, 266-267, 409-410.

<sup>23</sup> Véase sub apartado 2.1.2, *ítem* iii.

<sup>24</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, capítulos I y IV.

<sup>25</sup> Cf. *Ibíd*, capítulos II-III.

<sup>26</sup> Cf. *Ibíd*, 411.

<sup>27</sup> Cf. Cap. 1, apartado 1.2.

que un universo de imágenes. El hecho de que aquella tenga cierto carácter inextensivo, aunque sea más que tal, establece algún parentesco y relación de la realidad material respecto a la conciencia; relación que a fin de cuentas asienta que en la percepción tiene lugar un componente propio de la realidad espiritual.

En otras palabras, Bergson considera a la percepción como una simple función del espíritu a la que se manifiesta y se pone en contacto con un objeto real o imagen<sup>28</sup>, pero en cuanto ésta es afín al carácter inextensivo del espíritu puede subrayarse la acción de este mismo en la percepción: lo percibido traza una orientación hacia fuera (sea el movimiento de un objeto exterior; esto en el sentido de una percepción externa) y la sensación sugiere, en última instancia, la misma participación del espíritu (de quien percibe y aprehende)<sup>29</sup>. Mientras la afinidad de la misma imagen con la materia o el universo material, permite no reducir aquella al orden espiritual y, por ello, salvar su carácter objetivo. Así, la percepción de la imagen garantiza tanto la presencia de la cosa en lo que tiene de suyo (carácter material) como la presencia del sujeto que percibe en la imagen. Bergson suprime todo componente subjetivo en la percepción para erigir *por derecho* la realidad de la materia: la *percepción pura* da cuenta de la continuidad material o extensiva<sup>30</sup>.

Ahora, la percepción no cumple solamente, y de primer momento, un papel especulativo, pues ello equivaldría, a juicio de Bergson, confundir “la extensión concreta e indivisible con el espacio divisible que la sostiene”<sup>31</sup>, es decir, a ver la materia como

---

<sup>28</sup> ¿Decir que lo que se percibe es un objeto real no es, acaso, caer en un realismo ingenuo? Sin duda, aunque la cuestión sobre *lo que se percibe* o el *qué* se percibe, incluso el *cómo* (descriptivo) se percibe, responde a una mirada que tiene a la percepción bajo una línea especulativa, abandonando la “actitud natural” o común de percibir lo exterior y como suponiendo que a la vez que se percibe se cuestiona el cómo y lo percibido mismo. Para Bergson esto no es más que mera especulación y que el carácter primordial de la percepción es su orientación útil que sirve a la acción: lo que selecciona son aspectos materiales que le sirven para una posible acción sobre ellos o la fabricación de algún instrumento, etc. De ninguna manera el sujeto saca de sí mismo la materia, ni mucho menos la conciencia: en la línea evolutiva que traza *La evolución creadora* aquellos son resultados de la interacción, y diversificación, de las dos principales tendencias del impulso vital: materia y vida; así, hay una continuidad material, en forma de imágenes, que llega a la conciencia, y siempre (por derecho) la termina excediendo.

<sup>29</sup> Sin duda ya Descartes había asentado la presencia de las pasiones del alma en las clases de percepciones que él distingue (exteriores, del cuerpo, del alma), por ejemplo en el caso de la percepción de la luz de una antorcha o el sonido de una campana el alma *siente* los movimientos que aquellas provocan; la percepción, por la sensación, remite ya a una pasión anímica, por ejemplo un sentimiento; cf. R. Descartes, *Las pasiones del alma*, (Madrid: Gredos, 2014), arts. 19, 23, 25-27; cf. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 902-903. Bergson al parecer no está distanciado, en términos generales, de esta mirada cartesiana en torno a la percepción, como ya se apuntará en este apartado, para el espiritualista francés percibir no será más que *recordarse*, no obstante él suprime la presencia del espíritu en la misma percepción para erigir, por derecho, la realidad de la materia: así erige lo que él denomina la *percepción pura*.

<sup>30</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 232-233.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 405.

esencialmente divisible, como encuadrada en un medio homogéneo, y, por ello, susceptible de orden, división infinita, etc., y no en su continuidad<sup>32</sup>. Para Bergson retomar la orientación práctica de la percepción encamina a disipar las oscuridades, y por esto mismo la barrera del espacio, frente al desenvolvimiento de la materia.

La percepción selecciona del universo material las imágenes que interesan y preparan una acción posible sobre las mismas, mientras que el resto se escapa a la percepción misma (se entiende que lo que escapa es de la misma naturaleza que lo percibido: es parte del universo material), y la preparación para realizar dicha acción se apoya en el espacio justo para dividir la continuidad material en función de diversas actividades e intereses<sup>33</sup>. En este sentido, la extensión es previa al espacio, por lo cual la percepción de la imagen, en lo que ésta tiene de extensivo (la materialidad que arrastra consigo) lo es de una parte de un todo extensivo. Bajo esta línea, podría decirse que lo que se conoce de la materia no se reduce a lo subjetivo, pues la imagen es más que aquel, “está en las cosas antes que en mí”<sup>34</sup>, ni es de carácter relativo pues la imagen no trae consigo apariencia alguna respecto a la realidad, sino que lo es “de la parte [extensiva] al todo [extensivo]”<sup>35</sup>.

Entonces, la percepción pura puede entenderse como la percepción desligada de su sentido práctico y no tomando en cuenta la intervención de la realidad espiritual en ella<sup>36</sup>. Tal percepción, erigida por derecho, sugiere el desbordamiento de las imágenes, o

---

<sup>32</sup> Bajo esta línea, Bergson hace un señalamiento al idealismo y al realismo en tanto se apoyan de dicha confusión. El idealismo, pero sobre todo el criticismo kantiano, por un lado, no puede pasar del orden que se configura en la percepción a lo real; el filtro *a priori*, el medio ideal homogéneo, al cual se encuentra reducido el mismo tiempo, coordina la multiplicidad o diversidad sensible con la cual ha de construirse el conocimiento necesariamente posible, aunque para ello se sacrifique, o quede en la oscuridad, lo real (la *cosa en sí*). Mientras que, por otra parte, el realismo aunque afirma la realidad no puede conocerla debido a que echa mano del espacio para ver flotando en él las cosas; en última instancia, la realidad también queda en la oscuridad (cf. *Ibíd.*, 413). En suma, en uno y otro caso se supone, de manera lógica y previamente a la pura extensión, el espacio bajo un aspecto desinteresado, ya “sea que preste a la realidad material el servicio de sostenerla, [ya] sea que tenga la función (...) de suministrar a las sensaciones el medio de coordinarse entre sí” (*ídem*). El espacio resulta ser, finalmente, una barrera, y fuente de oscuridades, entre la inteligencia y las cosas, toda vez que la percepción se tiene como orientada al conocimiento (puro).

<sup>33</sup> De aquí resalta el carácter más pragmático que especulativo que tiene el espacio para Bergson, éste además es siempre posterior a lo que hay de extensivo en las imágenes percibidas; cf. Cap. 1, apartado 1.2.

<sup>34</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 412.

<sup>35</sup> *Ídem*. Tal conocimiento puede verse también como una *diferencia de grado* que asienta el hecho de que a la percepción consciente se le escape, no pueda abarcar, el todo material: “Pero entre esta percepción de la materia y la materia misma no hay más que una diferencia de grado, y no de naturaleza, estando la percepción (...) con respecto a la materia en la relación de la parte al todo” (Bergson, “Materia y memoria”, 267).

<sup>36</sup> Dice Bergson al respecto: “percepción y materia marchan así el uno hacia el otro a medida que nos despojamos (...) de lo que podría llamarse los prejuicios de la acción: la sensación reconquista la extensión, la extensión concreta vuelve a tomar su continuidad y su indivisibilidad naturales. Y el espacio homogéneo

del universo material, respecto de la percepción consciente, que no alcanza, de hecho, el todo de la materia.

ii) Para Bergson este “desbordamiento” remite a la continuidad material extensa. La materia es pues “la extensión concreta [que] no está realmente dividida”<sup>37</sup>, es decir que es continua, y en la cual la percepción pura se coloca. Tal percepción, sin más, “está fuera de nosotros antes que en nosotros”<sup>38</sup>. Ahora bien, cabe señalar que la inteligencia se ve imposibilitada de dar cuenta de dicha continuidad extensiva y, no obstante, al intentarlo la intelectualiza dividiéndola, asentando así el punto de vista de la divisibilidad de la materia. En este sentido, aquella continuidad termina siéndolo de “momentos”, “partes”, o “cosas”<sup>39</sup>, que “se deducen unos de otros y por ello se *equivalen*”<sup>40</sup>.

Vemos pues que la continuidad extensiva sirve de apoyo a la inteligencia para intelectualizarla pero sin que ello elimine el desbordamiento de la materia respecto a la inteligencia humana. La intelectualización de la materia permite asentar la repetición y la necesidad como características intelectuales apoyadas de la pura extensión. Esto es, la inteligencia, apoyada por derecho en la continuidad extensiva, concibe que de lo extensivo no se deriva algo no extensivo, es decir algo diferente<sup>41</sup>, por lo cual la extensión se repite. Así, de algo material *necesariamente* se deduce algo material, y aquí la extensión posibilita establecer una relación de igualdad entre las partes. Como puede verse, para Bergson la intelectualización de la materia, asienta que ésta se repite sin cesar y se encuentra encadenada a la necesidad. La inteligencia pues caracteriza a la materia por la repetición y la necesidad.

El que la materia se repita y abrace la necesidad en su desenvolvimiento, alude al movimiento del espíritu hacia la pura extensión, donde la sucesión temporal se encuentra en el grado más mínimo o cuasi nulo. Es justamente por esta presencia mínima que se

---

(...) no tiene ya otra realidad que la de un esquema o un símbolo” (ibíd, 404-405). La percepción pura se instala en la continuidad material (pura extensión indivisible), sin que ello elimine el hecho de que la sensación se apoye en la extensión (percepción consciente), o en alguna parte del todo material; la sensación lo es de algo efectivamente material aunque éste se encuentre recortado bajo la posible acción a realizar sobre/con él (cf. Bergson, “La evolución creadora”, 599).

<sup>37</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 414.

<sup>38</sup> Ibíd, 404.

<sup>39</sup> Bergson emplea tales términos indistintamente para referirse al desenvolvimiento de la materia; cf. Ibíd, 266, 406, 417.

<sup>40</sup> Ibíd, 406.

<sup>41</sup> Considerar la posibilidad de que de lo extensivo surja algo diferente a lo extensivo mueve a concebir un poder oculto o una entidad misteriosa en la materia, que sea *f fuente* de la diferencia respecto a lo extensivo equivalente, e incluso de la misma materia. Bergson ve en esto que un materialismo radical puede caer, inocentemente, o pasar subrepticamente, a una postura espiritualista; cf. Ibíd, capítulo I.

insinúa una continuidad en la extensión, aunque siempre susceptible o, mejor, bajo la tendencia de repetirse e igualarse, y, sobre todo, se indica una especie de conciencia en la cual “todo se compensa y se neutraliza, una conciencia de la cual todas las partes eventuales, equilibrándose unas y otras por reacciones siempre iguales a las acciones, se impiden recíprocamente la salida”<sup>42</sup>. Así, la percepción pura asienta el movimiento (no único) que sigue la conciencia en tanto una tendencia hacia la materia; la memoria inscribirá el movimiento contrario, aquel que apunta al espíritu.

En fin, como ya se entrevé, percepción y memoria delinean ya el doble movimiento que va a seguir el espíritu: *materia y vida*, donde la primera está caracterizada por la repetición y la necesidad, mientras la segunda por la novedad y la libertad. Entre la necesidad material y la voluntad viva se van a trazar planos de conciencia desde los cuales se puede concebir el mismo carácter libre de la acción<sup>43</sup>.

iii) Para Bergson, finalmente, hay una imagen privilegiada que funge como punto desde el cual tiene lugar la acción preparada por la percepción: el *cuerpo*. Sin duda, éste, por la percepción, recibe excitaciones del exterior que, por las funciones y complejidad del sistema nervioso (del cerebro sobre todo) son transformadas en movimiento. Ahora bien, en aquella percepción, y específicamente en la acción, entra algo que se filtra en el propio cuerpo. Este ‘algo’ se constata por medio de la *afección*, misma que, para Bergson, da pauta a considerar la presencia de la realidad de la memoria.

La sensación que ofrece la percepción sin duda participa de la extensión, es pues el flujo material que arrastra consigo la imagen y que se filtra en la sensación, pero tal sensación es, a su vez, *sentida*<sup>44</sup>. Hay pues una afección (personal) sentida, o una sensación afectiva, que supone ya su experimentación en la imagen cuerpo, aunque en lo que tiene de sentido remite de fondo, más que a sólo excitaciones o movimientos neuronales, a duración temporal en la forma de un recuerdo o memoria personal<sup>45</sup>. Así, la memoria se apoya (se mezcla) en la extensión (del cuerpo), y es sentida, en última

---

<sup>42</sup> *Ibíd*, 417.

<sup>43</sup> *Infra*, sub apartado 2.1.2

<sup>44</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 250-257, 402.

<sup>45</sup> De alguna manera el *Ensayo sobre los datos inmediatos* ya asentaba esto en el análisis de las *sensaciones intermedias* o *afectivas*. En tales sensaciones Bergson considera que si se las toma únicamente en lo que tienen de cualitativo se llegaría a su estado cualitativo puro (cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 69-85). Ahora, la sucesión cualitativa pura permea (se actualiza en) lo extensivo como recuerdo, si no fuese así, la duración pura terminaría siendo uno de tantos supuestos ideales que de suyo no pueden ser constatados. Así, la duración se conserva como memoria y se actualiza como recuerdo.

instancia, como el recuerdo de la duración de la conciencia actualizado en la acción, o moviendo a ésta.

Sin embargo, la afección palidece de suyo (su carácter personal), cuando únicamente acompaña a la acción útil preparada por la percepción<sup>46</sup>, y sobre todo cuando se confunde con lo extenso (ubicado/localizado por una red neuronal o una parte extensiva corporal) y es representado espacialmente (v.g. un dolor más intenso o menos intenso)<sup>47</sup>. Disipar la confusión es afirmar que lo inextenso de la afección surge “en las profundidades de la conciencia”<sup>48</sup>. Empero, todo esto no elimina la relevancia del cuerpo como punto de apoyo para la duración.

Así, el cuerpo puede verse como un campo de afección (acción) y sensación (movimiento). Aunque el movimiento del cuerpo, incluso los procesos neuronales del cerebro, son *instrumentos de acción*, medios para actos voluntarios conscientes. El cuerpo, como el cerebro, repetidas veces sostiene Bergson, no es la fuente de la fuerza filtrada en el *movimiento* que lo atraviesa<sup>49</sup>. Hundirse en lo propiamente afectivo de una sensación es reconocer que “el nervio no siente”<sup>50</sup>, que sólo es llave de paso del movimiento impulsado por la fuerza psíquica, que el cuerpo es la imagen donde la sucesión temporal se apoya y nada más.

---

<sup>46</sup> La afección “íntimamente ligada a mi existencia personal: ¿pues qué sería (...) un dolor separado del sujeto que lo experimenta? Es necesario (...) que la percepción exterior se constituya por la proyección, en el espacio, de la afección vuelta ya inofensiva” (Bergson, “Materia y memoria”, 250). La percepción presente orientada a sacar únicamente provecho a la imagen (como al recuerdo), reduce la afección a su carácter útil, así aquella ayuda a las necesidades y exigencias útiles y prácticas, perdiendo su autenticidad volviéndose impersonal (el dato exteriorizado puede repetirse útilmente para hablar impersonalmente de uno, para asociar ciertos comportamientos a aquel, etc.); esto último pasa al momento de exteriorizar y fijar espacialmente cierta afección (el dato psíquico presente), lo que permite darle un nombre común y generalizarla, v.g. el “dolor” como algo común a todos, pero que sea siempre el mismo dolor “consigo mismo y con la experiencia de los demás hombres” (ibíd, 251), que no dure pues, es lo que Bergson, desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos*, no comparte.

<sup>47</sup> Dice Bergson: “...los datos de la memoria, más útiles en la vida práctica, desplazan a los de la conciencia inmediata (...) Nos es indispensable (...) traducir nuestra experiencia afectiva en datos posibles de la vista, del tacto y del sentido muscular. Una vez establecida esa traducción, el original palidece, pero ella no habría podido hacerse jamás si el *original* no hubiese sido *propuesto de antemano* y si no se hubiese localizado desde el principio la sensación afectiva por su *sola fuerza y a su manera*” (ibíd, 256, las cursivas son mías). En efecto, el *Ensayo sobre los datos inmediatos* ha asentado, por derecho, aquel “original” desde la duración pura. *Materia y memoria* va ahondar en las formas de conservación y actualización de aquel “original”. El recuerdo, incluso el actualizado con vías meramente útiles, supondrá “de antemano” el original propio de la memoria pura.

<sup>48</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 260.

<sup>49</sup> Cf. ibíd, 256 y 408; cf. Henri Bergson, “El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica”, en *La energía espiritual*, 912 y ss.

<sup>50</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 256.

Bajo esta línea, el sistema nervioso (el cerebro) no almacena ni mucho menos produce recuerdo o imagen alguna, ya que de ser esto así, o bien se confundiría la parte con el todo (la porción material neuronal como almacén y fuente del universo material de las imágenes, en lo que éstas tienen de extensivas), o bien se afirmaría un monismo materialista, justo como la psicofísica pretende, y frente a la cual Bergson se opone<sup>51</sup>. El cuerpo, la sensación y la percepción preparan la acción pero no son propiamente el resorte que la impulsa. Será del ámbito temporal que esto último tenga lugar.

Así, la percepción, en su sentido práctico, se apoya del espacio para seleccionar y abonar el campo donde tenga lugar la acción, mientras que ésta, para Bergson, dispone del tiempo: “(...) *la percepción* —asienta el pensador francés— *dispone del espacio en la misma proporción en que la acción dispone del tiempo*”<sup>52</sup>. A partir de este último arreglo, no es de extrañarse ya que el empuje de la acción venga de la misma memoria actualizándose. La percepción pura suprime la disposición temporal para instalarse en la continuidad material, así tal percepción: “pertenería a un ser que no mezclaría a la percepción de los demás cuerpos la de su cuerpo, es decir sus afecciones [y] sus recuerdos”<sup>53</sup>. Un ser, pues, volcado absolutamente fuera de sí al grado de confundirse con la materia, con una percepción sin duración temporal (memoria)<sup>54</sup> y con un cuerpo tenido como mero punto en el espacio, o sea, sin afección<sup>55</sup>.

Es con la percepción pura, en suma, que Bergson delinea la tendencia de la conciencia o el espíritu hacia la materia, tendencia que sólo tiene existencia de derecho, no de hecho, pero que marca ya un extremo de la vida consciente, en el cual puede caer: un espíritu sin memoria, o sea, mero automatismo. Sólo es un caso extremo un ser siempre

---

<sup>51</sup> Para Bergson el cerebro representa un medio, un filtro, de devolución de movimiento en el cual se apoya la duración respecto a las excitaciones de las imágenes. Aquel no almacena la continuidad de la memoria, es un medio para ésta, y ayuda a la selección de las imágenes que, de suyo, sobrepasan y exceden a aquel (cf. Bergson, “El cerebro y el pensamiento”, 915-920). El entramado nervioso, prácticamente, permite el mayor paso de la sucesión temporal psíquica, pero no la genera ni es causa de aquella, de la estructura cerebral no brota la *intensidad* del despertar de la conciencia, consentir esto último sería darle la razón a la psicofísica, y sobre todo reducir la realidad espiritual a la materia, siendo así posible asociar y explicar, como si se tratase de una *diferencia de grado*, el aumento del recuerdo a la percepción o la disminución de ésta hasta caer en el recuerdo; cf. Bergson, “La evolución creadora”, 664, 670.

<sup>52</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 231.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 415.

<sup>54</sup> La percepción pura asienta la orientación del espíritu hacia la materia: “la percepción pura, que sería el grado más bajo del espíritu —*el espíritu sin la memoria*—, formaría verdaderamente parte de la materia” (*ibíd.*, 407, las cursivas son mías).

<sup>55</sup> Dice Bergson al respecto: “En otros términos hemos tratado el cuerpo vivo como un punto matemático en el espacio y la percepción consciente como un instante matemático en el tiempo. Era necesario restituir al cuerpo su extensión y a la percepción su duración. Por esto reintegrábamos en la conciencia sus dos elementos subjetivos, la afectividad y la memoria” (*ibíd.*, 415).

y absolutamente volcado fuera de sí. En realidad lo que se asoma en la percepción es la sucesión temporal a la manera de recuerdo. Así, lo que hay es el mixto percepción-memoria o, mejor, imagen-recuerdo. Bergson divide tal mixto erigiendo la percepción pura para *no confundirla* con la memoria. La no confusión entre percepción y recuerdo marcan una *diferencia de naturaleza* y no de grado entre los mismos; la percepción pura ya adelanta tal diferencia.

Pero la división es abstracta, lo concreto siempre es el mixto, que se experimenta en la imagen privilegiada para Bergson. El cuerpo entonces, en tanto imagen, resulta ser un “límite común” entre la afección (de fondo, la subjetividad temporal) y lo extensivo (la objetividad material), no un punto abstracto. Toda idea de un *cuerpo vivo* no sería aquí más que su imagen considerada desde las tendencias de las que participa, el empuje de la duración mezclado en el cuerpo: una *memoria encarnada*<sup>56</sup>. Sin embargo estas mismas tendencias pueden ser vistas en sí mismas para remarcar los dos polos de la realidad y, de paso, asentar sus consecuencias, es decir: el puro énfasis en la parte extensiva hace que el elemento vivo (duración temporal) sea susceptible de caer en la *repetición* o, mejor dicho, en el *automatismo*, mientras que resaltar únicamente el componente vivo afirma la realidad espiritual pero sin punto de apoyo alguno para constatarse concretamente, es decir como mera *virtualidad*. La *solidaridad* de las dos tendencias, entonces, da lugar a experimentar el mismo empuje temporal que lanza y realiza la acción<sup>57</sup>. Mientras que el énfasis en los dos extremos, ya sea la pura sucesión inextensiva (memoria) o la pura repetición (materia), van delineando lo que enseguida se apuntan como los planos de la conciencia.

Por ahora, el peso ha recaído en la percepción pura y, por esto, el cuerpo es visto como un punto matemático, sin afección ni memoria, o lo que vale decir una simple imagen (cosa) entre el universo de imágenes (o cosas), mirada esta sólo para dar con la continuidad material<sup>58</sup>. Frente a todo esto, el tratamiento de la memoria va a sugerir el

---

<sup>56</sup> Tener en cuenta la *afección* y la *memoria* en el cuerpo, en ese centro de recibir y devolver movimiento, con ayuda del sistema nervioso, establece ya la cuestión misma sobre la relación alma-cuerpo, consecuencia del dualismo latente en *Materia y memoria*, cf. *Infra*, sub apartado 2.1.2, ítem iii.

<sup>57</sup> Aun en el caso, como dice Descartes en *Las pasiones del alma* (arts. 17-18), de que la acción termine en el “alma” misma, como cuando se aplica el pensamiento a cierto objeto inmaterial, Bergson, en el contexto de *Materia y memoria*, al parecer ve primordial el papel y función del sistema nervioso (o sensorio-motor), ya que esa misma acción, *de hecho*, se apoya en las redes neuronales, pero sin reducirse a éste: la representación, para él, nunca viene del cerebro; cf. *Infra*, sub apartado 2.1.2, ítem iii.

<sup>58</sup> En efecto, la teoría de la percepción pura concibe al cuerpo como una cosa entre otras cosas, es decir una pura extensión abstracta concebida en el espacio (como si se tratase de un punto), pero tal mirada es en pos de dar fuerza a la propuesta de dicha percepción. El cuerpo vivo que considera Bergson es un mixto (materia

desenvolviéndose del pasado en un movimiento elástico de tensión y distensión, el cual remite a diversos planos de conciencia y la actualización de cierta región de alguno de ellos, en función de la exigencia del presente o la *atención a la vida*. Este abordaje refuerza el mixto materia-memoria, indicando que la memoria coexiste y se apoya en la extensión, y que es experimentado como un *grado de libertad* en la acción, es decir aquel va a introducirnos en el carácter práctico de la duración en el *buen sentido*.

### 2.1.2. Memoria y memoria pura

Si la materia se caracteriza por la extensión, la repetición y la necesidad, entonces, contrariamente, el espíritu se distingue por lo inextensivo, la novedad y la libertad. Así, la percepción pura lleva a la materia, mientras que la memoria va a testificar, por derecho, la realidad espiritual. Pasa entonces algo parecido con lo sucedido en el abordaje de la percepción pero ahora con la memoria, a continuación se resalta lo dicho, pero ya asentando el asunto de los planos de conciencia y la actualización correspondiente de cierta región de entre aquellos (el pasado personal presente en la acción), con lo cual se da paso a la concepción sobre el *buen sentido*.

i) Bergson resalta de la memoria (como con la percepción) su carácter operativo y su orientación a actualizarse como recuerdo en la acción: aquella se encarga de *prolongar el pasado en el presente*, a manera de *recuerdo*; mismo que se actualiza de ordinario con miras a la utilidad, o sea, sirve para realizar/hacer ciertas tareas, ejercicios, etc., o responder pues a ciertas exigencias presentes. De esta forma, la memoria, dice Bergson, “tiene por función primera evocar todas las percepciones pasadas análogas a una percepción presente, recordarnos lo que ha precedido y lo que ha seguido, sugerirnos así la decisión más útil”<sup>59</sup>. Ahora bien, la prolongación del pasado si bien ayuda a tomar la decisión útil no es la única forma en que sobrevive, pues de serlo así aquel quedaría

---

y espíritu), la experiencia de éste no es más que la experiencia de la imagen que es, o sea, tanto de la imagen que se tiene de él como de la realidad material suya (se perdería la realidad material del cuerpo si la imagen sólo fuese de la conciencia, afirmando la existencia de ésta, mientras se afirmaría su materialidad, y de paso la extensión misma, si la imagen pasa a formar parte del universo material; ambos casos, en efecto sólo se dan *por derecho*). Finalmente, lo que tiene el cuerpo de propiamente vivo remite a una fuerza viva metafísica que, de fondo, está presente en su experiencia. Bajo esta línea, el cuerpo vivo es visto, principalmente, desde la fuerza espiritual que lo mueve.

<sup>59</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 410.

reducido siempre a cierto motivo o causa, lo cual facilita la misma representación (determinación) del pasado.

Es decir, la supervivencia del pasado no arrastraría consigo el carácter libre propio de su continuidad<sup>60</sup>. El pasado, entonces, también sobrevive como la propia manifestación de la libertad. Así lo asienta Bergson: “Pero esto no es todo —refiriéndose a la actualización útil del pasado—. Haciéndonos aprehender en una *intuición* única momentos múltiples de la duración, nos separa del movimiento en que transcurren las cosas, es decir del ritmo de la necesidad. Cuanto más momentos de éstos pueda *contraer* en uno solo, más sólida será la presa que nos dará sobre la materia; (...) la memoria (...) parece medir ante todo el *poder de (...) acción* sobre las cosas”<sup>61</sup>. Es de resaltar que la memoria se conserva y se expresa en términos de libertad, y esto se constata por la intuición de la contracción o tensión del pasado que apoya el hacer: el “poder de acción” no es más que el *grado de tensión* (de libertad) de la duración personal en aquella.

Vemos pues que la memoria *se conserva y se actualiza* (como recuerdo) ya sea en términos de interés o utilidad, ya sea en términos de libertad. El que la acción disponga del tiempo permite ver a aquella desde uno u otro caso de supervivencia del pasado<sup>62</sup>. La acción útil, por un lado, difícilmente puede dar cabida a vislumbrar margen de libertad alguno, toda vez que lo que se busca es perseguido u obtenido por hábitos adquiridos como formas comunes o usuales para el logro de aquello, es decir se tiene una gama de herramientas o medios para llegar a lo que se persigue; mismos que de alguna u otra forma pueden ser exigidos por los demás para el cumplimiento de ciertas tareas, objetivos, etc. Aquí hay más fórmulas hechas, cuadros de comportamiento, que ofrecen guías de búsqueda o de conducta los cuales quitan el carácter de novedad que puede arrastrar consigo lo buscado, pues se va a éste con lo que ya se tiene hecho; esta situación es asentada, y explicada por Bergson, como veremos en seguida, desde uno de los dos tipos de memoria. Finalmente, que el móvil de la acción se identifique con cierto interés ayuda a representar (espacializar) la sucesión temporal presente en la acción y, de fondo, a “eliminar” el propio carácter libre de dicha sucesión.

---

<sup>60</sup> Esto es lo que Bergson intenta mostrar en los dos esquemas sobre la representación de la libertad presentes en el tercer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos*; cf. Cap. 1, apartado 1.3.

<sup>61</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 410, las cursivas son mías.

<sup>62</sup> Cf. *Ibíd.*, 231.

La acción libre, por otro lado, se constata por una experiencia intuitiva de la tensión o contracción del pasado en la acción presente (donde se actualiza); acción que, en tanto personal, es libre. Tal intuición no es más que un *esfuerzo voluntario* que cambia de rumbo respecto de perseguir el mero interés, y de los medios ya tenidos para lograrlo, buscando responder novedosamente a una situación de igual novedad; se trata pues de un *esfuerzo de atención* al momento presente en términos de duración. Pero la intuición del pasado personal no se limita a quedarse en la pura conservación del pasado auténtico (memoria pura), sino que conlleva a una actualización propia en el presente: el recuerdo presente en la acción.

Como ya veremos<sup>63</sup>, esta memoria personal además de instaurar una mirada metafísica en torno a la acción, introduce una lectura ética o moral del tiempo, toda vez que la memoria, el recuerdo, van a estar ligados tanto a la conducta como a la duración del carácter presente en la decisión, acción u orientación práctica y, en términos generales, al orden moral. O sea, la duración personal trae consigo ya un sentido social, por ello las decisiones y acciones libres de la persona en el medio social la vuelven moral. Así la libertad termina adquiriendo una faceta no sólo psicológica, como sucede en el *Ensayo sobre los datos inmediatos*, sino moral: la personalidad *cambia* (dura) en términos morales y, sobre todo, parece estar inclinada a no moverse superficialmente por lo útil, el honor, la vanagloria o la vanidad, sino en profundidad guiada por *sentimientos* fundamentalmente personales y espirituales<sup>64</sup>. *Materia y memoria* tal cual no aborda este aspecto moral de la libertad de la duración temporal, esto sucede en *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), no obstante aquella ya asienta una mirada particular en torno a la acción libre personal vista como una *atención a la vida* o un *buen sentido*.

En suma, en el abordaje de la memoria Bergson se inscribe en la concepción “tradicional”, por decirlo de alguna manera, que ve a aquella constituida por dos momentos: el de la conservación y el del recuerdo<sup>65</sup>, que en su caso responden a la

---

<sup>63</sup> *Infra*, apartado 2.2.

<sup>64</sup> Cf. Cap. 3, apartado 3.3.

<sup>65</sup> En efecto, Platón ya asienta tales momentos denominándolos, por un lado, “conservación de sensación”, por otro, “reminiscencia” (cf. Platón, *Filebo*, [Madrid: Gredos, 2014], 34 a-c). Aristóteles, por su parte, mantiene la distinción, y resalta el carácter activo de la memoria en tanto recuerdo, esto en el sentido de que el recuerdo —o mejor: el recordar— es ya una especie de *inferencia*, aquél pues parece deducirse de lo que ya se ha percibido: “La causa de esto —de que el hombre tenga la facultad de recordar— es que este recordar, como aquí, es un modo de inferencia” (Aristóteles, *The parva naturalia*, [Oxford Press, 1908], 453 a 5-15). De tal forma, el recuerdo, a diferencia de la memoria que conserva o es retentiva, es activo en tanto delibera. Así, ya con Aristóteles se delinea el carácter voluntario (o activo) del recuerdo respecto al momento de la memoria que conserva íntegramente el espíritu, de manera pasiva. Cf. Tomás Fernández &

memoria pura y a la supervivencia del pasado como recuerdo, respectivamente. Ahora, en el ámbito de la pura conservación lo que va a permanecer de forma íntegra, por sí mismo, es el espíritu. Así, todos los datos psíquicos personales, o el contenido de la conciencia auténtica, se conservan enteramente en una memoria pura o virtual (no activa); el espíritu *virtualmente* se autoconserva<sup>66</sup>. Mientras la supervivencia del pasado (recuerdo) puede ser, de manera ordinaria, según Bergson, bajo una orientación utilitaria, o en términos propiamente de duración, el cual se intuye en su contracción y, respectiva, actualización bajo la forma de cierto “grado” (tensión) de libertad propia de la acción<sup>67</sup>.

ii) En el abordaje de la memoria se tienen dos momentos: el de la pura conservación (memoria pura) y el de la actualización (recuerdo). Que el pasado se conserve en sí mismo requiere, por derecho, separarlo del presente. Este requerimiento implica tomar distancia del sentido común, o del hábito, que se representa espacialmente la sucesión temporal: el tiempo visto (representado) como una línea o un medio en el cual el pasado va *después* del presente, y desaparece o vuelve como lo mismo (recuerdo repetido o sin sucesión) a recomponer el presente. En última instancia, el pasado que, va después o detrás del presente, desaparece o se exterioriza como si fuese una cosa, responde a una mirada que concibe el tiempo de puros presentes o simultaneidades de “ahoras”<sup>68</sup>. Al contrario de esto, el tiempo sucede cualitativamente, esto quiere decir que, de hecho, no hay corte o separación entre el pasado y el presente, sino continuidad (coexistencia).

---

José Carlos Sánchez, “Aristóteles, sobre la Memoria”, *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 39 (2018): 7-13, [www.revistahistoriapsicologia.es](http://www.revistahistoriapsicologia.es)

Finalmente, Bergson, en términos generales, no se separa de esta clásica distinción de los dos momentos de la memoria con sus respectivas características: recuerdo-activo, retención-pasivo, la actualización del pasado como recuerdo y la memoria pura, establecidos en *Materia y memoria*, encuentran ecos en dichos momentos.

<sup>66</sup> Como bien apunta Abbagnano, esta conservación del propio espíritu hunde sus raíces “en la concepción agustiniana del tiempo como *distensio animi* o duración de conciencia” (Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 789). A grandes líneas, para Agustín el tiempo es *sentido* (“Ciertamente nosotros medimos los tiempos que pasan cuando sintiéndolos los medimos”) o, lo que es lo mismo, el alma, en tanto lo siente, lo mide (“En ti, alma mía, mido los tiempos”), y esto sentido pasa a la memoria (“mido algo en mi memoria y que permanece en ella fijo”), así el alma que siente los tiempos, en última instancia, se conserva como memoria (cf. Agustín, *Confesiones* [Madrid: Gredos, 2012], L. XI, 296-305). Bergson, desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos*, va a rechazar toda medida al tiempo, aunque se empareja a la idea de que la conciencia dura como la sucesión temporal misma. Pero que la conciencia sea primordialmente temporal no cierra a Bergson en un mero psicologismo, *Materia y memoria* y *La evolución creadora* dan al tiempo un estatuto real, siendo la conciencia psicológica resulta ser un caso, entre muchos otros, donde aquel tiempo tiene fundamental presencia.

<sup>67</sup> Es claro que la actualización del pasado no marca un único sentido que va de la memoria íntegra a la actividad del recuerdo, se sobreentiende la dirección contraria, *Materia y memoria* aborda los dos sentidos en su segundo y tercer capítulos.

<sup>68</sup> Cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 110-138.

En este sentido, la experiencia del tiempo lo es de la coexistencia pasado y presente. Siendo esto así, cómo dar con la pura conservación y, a partir de ello, con su respectiva actualización. Dividiendo por derecho el pasado del presente. En efecto, siguiendo a Deleuze, la pura conservación del pasado *difiere* del presente en cuanto pese a no actuar *no deja de ser* (memoria pura=lo virtual), mientras que este último se caracteriza por un *no dejar de pasar* (puro devenir) donde el ser no se conserva sino que continuamente (actúa) *sale de sí*<sup>69</sup>. Así, la experiencia concreta de la duración temporal, se adivina ya, lo es de lo virtual actualizándose (actuando).

Se tiene pues que el pasado no va, como el sentido común considera, después del presente. En tanto coexisten, el presente *que pasa* supone ya el pasado como su misma condición *de pasar*, y en cuanto se conserva (no desaparece), todo éste coexiste en cada presente<sup>70</sup>. Pero es claro que no todo él se actualiza en un *nuevo pasar*: la situación presente *exige* la restauración de cierta región de la memoria virtual. La peculiar metáfora del cono de *Materia y memoria* desarrolla este asunto de la actualización de lo virtual<sup>71</sup>. Imagínese un cono con “cortes”, donde el vértice (S) representa el presente y el cuerpo del cono la conservación del pasado. Así tenemos:

1) Todo el cuerpo, en términos generales, es lo virtual. 2) Cada “corte”, a su vez, contiene la totalidad del pasado. Considerarlo así guarda de dividir el tiempo y ver en los “cortes” más que divisiones, *regiones* o *niveles* de cierta contracción del pasado. Niveles que al coexistir virtualmente marcan una variación del estado (igualmente virtual) del recuerdo o el pasado, ya sea que esté *distendido* en los niveles más amplios o *contraído* en los más estrechos. De esta forma, 3) las regiones de lo virtual sugieren una memoria que se contrae y distiende. Frente a esto, 4) la actualización de lo virtual se da en términos de *solidaridad* con S, es decir: el vértice que representa el presente en la imagen del cono). Es de la exigencia de la situación presente (o de la *atención a la vida*) que se invoca el pasado (cierto nivel de éste, por contraído o distendido que esté) para actualizarse como recuerdo en un *nuevo presente*, en una acción. Finalmente, 5) la “situación presente” (ligada a la percepción), da pauta a considerar el lugar de elementos extensivos en la

---

<sup>69</sup> Deleuze, *El bergsonismo*, 55. Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 263-265.

<sup>70</sup> Cf. Deleuze, *El bergsonismo*, 58-59.

<sup>71</sup> Bergson, “Materia y memoria”, cap. III, 353.

actualización de lo virtual (v.g. el cerebro o el sistema sensorio-motor). Es por esto que lo virtual admite grados, en fin, que *coexistan grados de duración*<sup>72</sup>.

Cabe apuntar al menos, y siguiendo aún a Deleuze, una distinción entre 2,3 y 4. Los puntos 2 y 3 asientan las regiones del pasado que “son tan virtuales como el pasado en general”<sup>73</sup>, y pese a que cada uno contiene todo el pasado, lo abarca más o menos contraído respecto a *recuerdos dominantes* los cuales marcan la diferencia entre regiones (unos más amplios, otros más contraídos)<sup>74</sup>. En fin, 2 y 3 apuntan a una memoria pura con regiones que permiten concebir en aquella cierta contracción o distensión en sus propias variaciones.

Mientras que, por otra parte, el punto 4 marca la actualización del pasado o su contracción “por la que cada recuerdo en su nivel (por muy distendido que esté), debe pasar para actualizarse y llegar a ser imagen”<sup>75</sup>. El ‘recuerdo en su nivel’ no dice más que recuerdo y nivel se actualizan, que se *trasladan* al momento presente *en vista de la acción*<sup>76</sup>, por tanto no hay paso por “niveles intermedios” en la actualización (pues de haberlo, el recuerdo pierde su individualidad: ya no se actualizaría *ese* recuerdo, *otro*), sino paso (traslado) por *planos de conciencia*. Pero a su vez, a la par del movimiento de traslación Bergson asienta que hay un movimiento de *rotación* de la memoria sobre sí, con la cual ésta se orienta “hacia la situación del momento [presente] para presentarle la cara más útil”<sup>77</sup>. Así, los movimientos que se dan en la actualización del pasado indican que hay la contracción del pasado (todo su nivel) en el recuerdo y, a su vez, hay el

---

<sup>72</sup> Cf. *Ibíd.*, 353 y ss; cf. Deleuze, *El bergsonismo*, 63-73, 76. Como bien apunta Deleuze, el trabajo solidario de la duración, o la diferencia, con la materia da margen a considerar que, efectivamente, “todo es duración”: el “yo” y las cosas participan de la duración. Y más aún, de fondo, la *diferencia contraída* (lo virtual) y la materia de la que se sirve, van a terminar marcando lo que él denomina la *diferenciación* de la duración, como sucede en *La evolución creadora*, en sus dos principales tendencias: *vida y materia*, (cf. Deleuze, “La concepción de la diferencia en Bergson”, en *La isla desierta y otros textos*, [España: Pre-Textos, 2005], 60). Por último, hablar de “grados de duración” no debe confundirse con un mixto mal analizado (como aceptar grados de intensidad a un dato cualitativo). De hecho, la frase supone ya el trabajo previo de la división efectuado por el método intuitivo (diferencia de naturaleza de los componentes) y la correspondiente unión de los elementos sin caer en confusiones (cf. Cap. 1, sub apartado 1.2.1). Así: “grados” remite al componente extensivo y “duración” a la sucesión cualitativa; cf. Deleuze, *El bergsonismo*, cap. V; cf. Bergson, “Materia y memoria”, cap. IV.

<sup>73</sup> Deleuze, *El bergsonismo*, 65.

<sup>74</sup> Cf. *Ídem.*; cf. Bergson, “Materia y memoria”, 309.

<sup>75</sup> Deleuze, *El bergsonismo*, 66.

<sup>76</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 358.

<sup>77</sup> *Ídem.*

acercamiento a ciertas imágenes (ya distinguidas) a las cuales no sólo ha de corresponder *x* o *y* recuerdo sino que van a terminar por unirse<sup>78</sup>.

Así pues, los puntos 2 y 3 asientan los niveles o regiones de contracción o distensión de la memoria pura, y el punto 4 delinea el momento de la actualización del pasado (contracción y acercamiento por planos de conciencia). Ahora bien, hay una especie de correspondencia entre los niveles virtuales y la actualización (del recuerdo y su nivel): es decir, ante *x* situación presente estar como ensoñado (recuerdo y su nivel distendido correspondiente a una región distendida del pasado, sobrepasando o desatendiendo el momento presente: la contracción es débil), o frente a la situación donde no hay distinción de imágenes ni rotación u orientación de la memoria, sino sólo y siempre contracción, se hablaría de una especie de autómatas conscientes<sup>79</sup>.

La metáfora del cono, sin más, dibuja el movimiento en que se actualiza lo virtual, movimiento que dividido, por derecho, y vía intuitiva, apunta a la continua conservación como al continuo presente, pero ambos sucediendo pues, de hecho, no son más que el mismo tiempo durando. Y, por esto mismo, se toma distancia con todo aquel pensamiento que pretende recomponer de partes presentes el pasado y, en general, de partes o simultaneidades el tiempo mismo<sup>80</sup>. La coexistencia pasado-presente permite asentar que si bien la memoria pura es condición para que el presente *pase*, éste a su vez, es condición para que aquella se actualice. La acción presente, por tanto, va a implicar un grado de libertad personal o de tensión de la memoria. Esto se clarifica con el proceso de actualización de la memoria.

Para cerrar este *ítem*, abordamos el asunto de la actualización del pasado, es decir, el momento en que la memoria se une a la acción, tan importante para este trabajo pues delinea ya el posterior carácter práctico (moral o ético) de aquel tiempo personal actualizado. Se tiene pues lo siguiente. La actualización del pasado necesita de un *auxiliar*

---

<sup>78</sup> Cf. Ídem.

<sup>79</sup> Cf. *Ibíd.*, 288-289, 300-301. Volvemos a tocar esta cuestión de los niveles de conciencia y la actualización del pasado líneas abajo con motivo del abordaje de las dos formas de memoria que Bergson concibe (*infra*, en este mismo sub apartado).

<sup>80</sup> Recomponer el tiempo de partes, para Bergson, no expresa más que la *condición humana* de pensar en términos espaciales el movimiento real del tiempo; condición denunciada desde el mismo *Ensayo sobre los datos inmediatos*. Al respecto, las paradojas que apunta Deleuze en torno a “El bergsonismo” pueden leerse desde tal condición de pensar un tiempo dividido (reconstruido) en partes o de un mixto (de duración y materia; libertad y necesidad, etc.) mal analizado (cf. Deleuze, *El bergsonismo*, 51-62). En este sentido, la paradoja es, como ve Jankélévitch, el combate directo, requisito para sobrepasar dicha condición, contra el “cruel Zenón que hay en cada hombre”, Jankélévitch, *Henri Bergson*, 298.

*motor*, se desenvuelve por la ayuda de *tendencias motrices*<sup>81</sup>. Bajo esta línea cabe decir que la percepción de las sensaciones o impresiones, que se prolongan en movimiento, “montan aparatos motores bajo la influencia de *las percepciones cada vez mejor analizadas* por el cuerpo, [mientras] nuestra vida psicológica anterior está ahí: se sobrevive”<sup>82</sup>. Este “mejor análisis” de las percepciones apoya el carácter útil en la selección de las imágenes efectuado por el *auxiliar motor*, bajo la forma de lo que Bergson llama *reconocimiento automático, maquinal o instantáneo*, “un reconocimiento del que el cuerpo, él solo es capaz, sin que intervenga ningún recuerdo explícito”<sup>83</sup>. Hay pues una especie de “actitud” o “adaptación” (movimientos adecuados) del cuerpo de cara a la percepción y la acción casi automática<sup>84</sup>.

La adaptación del cuerpo, para Bergson, es un “equilibrio sensorio-motor de un sistema nervioso tendido entre la percepción y la acción” útil respecto del momento presente. En el contexto del reconocimiento automático, este equilibrio mantiene inhibida a la memoria. No obstante, la memoria interviene, en tanto recuerdo, “entre la impresión actual y el movimiento concomitante”<sup>85</sup>, se prolonga pues en el movimiento mismo en que se desenvuelve la percepción hasta *hacerse adoptar por ella*<sup>86</sup>, hasta finalmente prolongarse en la acción. En este sentido, el asunto de la actualización del pasado, y la memoria en general, no se reduce a una cuestión meramente sensorio-corporal (de fondo, a una postura materialista: como si en y del cerebro, y sólo de él, surgiesen los recuerdos, la representación o, en fin, la mente). Ello lo intenta demostrar Bergson en los casos de interrupción o perturbación entre los hábitos motrices y la percepción sensible en los cuales el recuerdo sobrevive (aunque inútil, no se prolonga tal cual en el movimiento)<sup>87</sup>.

---

<sup>81</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 289-290, 315.

<sup>82</sup> *Ibíd*, 290, las cursivas son mías.

<sup>83</sup> *Ibíd*, 287.

<sup>84</sup> Deleuze ve en el reconocimiento automático una *memoria instantánea* como si toda ella estuviese “en los mecanismos motores”, Deleuze, *El bergsonismo*, 69. Una memoria automática constituida por hábitos motrices; cf. Bergson, “Materia y memoria”, 291.

<sup>85</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 290; cf. *Ibíd*, 294.

<sup>86</sup> *Ídem*.

<sup>87</sup> Por ejemplo en el caso de un enfermo de ceguera psíquica que dibuja. Él presenta una perturbación del *hábito motriz de discernir la organización de los contornos de un trazo continuo*, o sea, no descompone luego de haber visto “el modelo o de haber pensado en él” un trazo continuo, aunque quizá pueda aún “trazar elementos de línea que él enlazará bien o mal entre sí; no sabrá ya dibujar de un trazo continuo, porque no tendrá a mano el movimiento de los contornos” (*ibíd*, 292), por esta perturbación el recuerdo no se actualiza o prolonga en movimiento aunque, quizá, sobrevive insinuándose tímidamente como trazos de línea.

Para dar con el momento de la actualización del pasado Bergson apunta un *reconocimiento atento*. Éste “comienza también por movimientos [aunque no se dirige a los] efectos útiles [que] nos *alejan* así del objeto percibido, aquí por el contrario, nos *hacen volver* al objeto para subrayar sus contornos”<sup>88</sup>. Es pues esta vuelta al objeto que sugiere la incorporación del recuerdo. ¿Cómo explica esto Bergson, es decir cómo la vuelta al objeto permite concebir la presencia del aspecto subjetivo? Por lo que de suyo conlleva la *atención*. Ésta, asienta Bergson, “implica un retroceso del espíritu que renuncia a perseguir el efecto útil de la percepción presente”<sup>89</sup>, un *esfuerzo* por inhibir el movimiento motriz (trabajo negativo de la atención), que permite dar cuenta de los *movimientos más sutiles* (trabajo positivo) que vuelven a pasar sobre los contornos de la imagen percibida. Será este “movimiento más sutil” el propiamente acompañado del recuerdo.

El doble trabajo de la atención hace *más intensa* la percepción al hacerla volver al objeto en sus contornos y no ya en sólo servirse de él. Pero esta atención ¿qué es? “considerada en su materia, se reduciría pues a un cierto engrosamiento del estado intelectual (...) una cierta *actitud* adoptada por la inteligencia”<sup>90</sup>. ¿Una actitud de la inteligencia? Sí, en tanto en ella tiene lugar un *impulso de la voluntad* que orienta a la inteligencia a concebir el *progreso dinámico* del pasado en el presente, y que, en la medida que se sirve del cuerpo o las tendencias motrices, se tiene como un esfuerzo intelectual y voluntario<sup>91</sup>. Es decir, este engrosamiento intelectual se despega de la orientación útil de la percepción y, de fondo, de su misma inclinación natural igualmente útil, para dar tanto con los *procesos* o el *circuito* entre el recuerdo y la percepción, como de la presencia del espíritu en tanto movimiento voluntario y no ya meramente fisiológico.

Para Bergson el aumento de la intensidad de la percepción viene del interior más que del exterior: hay pues un trabajo del espíritu en la percepción, apoyado de los sistemas motores, que “descubre en [el objeto] un número creciente de cosas”<sup>92</sup>. Aquí el “descubrimiento” va a enfatizar el enriquecimiento de la memoria a la percepción en tanto

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*, 293.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 296.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, 295.

<sup>91</sup> Cf. *Ibíd.*, 307, 321; cf. Cap. 1, apartado 1.2. Es justamente por esta relación con las tendencias motrices que la *atención* se liga al cuerpo antes que al espíritu: “Gradualmente, seremos llevados a definir la atención por una adaptación [o actitud] general del cuerpo antes que del espíritu, y a ver en esa actitud de la conciencia, ante todo, la conciencia de una actitud” (*ibíd.*, 295).

<sup>92</sup> *Ibíd.*, 296.

proyecta recuerdos análogos a los contornos de lo percibido (v.g. se percibe un objeto ya no sólo por su utilidad sino por los recuerdos que vienen a completar o unirse a los detalles de aquel), el cual por lo demás ayuda a clarificar la actitud provocada en el cuerpo (movimiento voluntario) por la actualización del recuerdo.

La participación de la memoria en la percepción ayuda a Bergson hablar de una *percepción distinta o atenta*; el pensador francés plantea dicha percepción de la siguiente manera. Primero, la percepción externa provoca movimientos que van a “imprimir al cuerpo una cierta actitud en la que vienen insertarse los recuerdos”<sup>93</sup>. Segundo, la memoria al proyectar “antiguas imágenes” análogas a la percepción presente, *crea de nuevo o desdobra* la percepción con recuerdos provenientes de regiones más o menos profundas (v.g. percibir con detalle *x* objeto en sus detalles va siendo posible por los recuerdos que ayudan a ir conociendo los contornos de aquel)<sup>94</sup>. Aquí el desdoblamiento asienta el deslizamiento del recuerdo en la percepción, la solidaridad entre ambos, y el ‘crear de nuevo la percepción’ la creación de una imagen recuerdo o una percepción nueva a la par de un recuerdo igualmente nuevo; donde el desdoblamiento y la creación novedosa no están separados, aquel marca la relación recuerdo-percepción que no se reduce a una mera repetición psíquica sino que adquiere un carácter de novedad en un *nuevo presente*. En ambos casos, el componente personal (recuerdo) será el que a fin de cuentas brinde a la acción su carácter libre.

Y, tercero, la percepción atenta conlleva la “proyección exterior de una imagen activamente creada, idéntica o semejante al objeto, y que viene a moldearse sobre sus contornos”<sup>95</sup>. Aquí, la proyección que efectúa la memoria (o el espíritu) como un recuerdo por actualizarse y la imagen que la percepción ofrece, forman un *círculo* o un *circuito* cerrado, en el cual se despliegan niveles tanto de la memoria como de las singularidades del objeto que remiten a “capas más profundas de la realidad”<sup>96</sup>. Bergson explica el

---

<sup>93</sup> *Ibíd.*, 294.

<sup>94</sup> Sobre el trabajo de la memoria en la percepción, cf. *Ibíd.*, 296.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, 297.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, 300. Por ejemplo, la percepción de un tarro de barro puede alcanzar ciertas capas de la realidad al verse en él no simplemente su color y forma sino ciertas propiedades físicas o químicas, etc., las cuales — si suponiendo que hace unas semanas leí una revista especializada o afín a las propiedades de los tarros de barro o simplemente estudié hace tiempo cuestiones afines al asunto sobre el objeto— se ligan a ciertos recuerdos afines a aquellas que me permiten conocer algunos detalles del objeto. Aquí los recuerdos traídos a la percepción pueden venir de ciertas regiones o niveles más o menos contraídos, ya sea porque tengo “frescos” el recuerdo de lo visto en la revista, o porque necesito esforzarme para recordar lo visto en semestres pasados. No obstante, si no leí la revista y no soy estudiante, al querer saber de las propiedades del objeto, todo lo que haga para ello implicará la creación de nuevos recuerdos-imágenes, ya el *querer* saber me mueve a una percepción y recuerdos nuevos, pero no en un “vacío” sino en la misma continuidad

circuito con la metáfora del círculo, donde se encuentra frente a frente el recuerdo (A) y el objeto (O), y el despliegue de sus niveles (A), (B), (C), (D) y (B'), (C'), (D') respectivamente<sup>97</sup>. La metáfora asienta que hay una tensión mutua entre todos los elementos del circuito, así la excitación sensible proveniente de (O) no termina o se detiene en los niveles de la memoria, regresa “siempre al objeto mismo”, y este regreso puede implicar la creación de más circuitos (amplios y más altos, o no) que no dejan de tener en común tal objeto, aunque asentándose en ciertas singularidades del mismo. Así: “Se ve que el progreso de la atención tiene por efecto crear de nuevo, no solamente el objeto percibido, sino los sistemas cada vez más amplios a los que puede referirse”<sup>98</sup>.

En fin, la metáfora asienta la solidaridad espíritu-objeto: el recuerdo acompaña la percepción y éste atrae a que el pasado se actualice, y de hecho esta solidaridad hace difícil saber dónde termina uno e inicia otro<sup>99</sup>. El *esfuerzo de atención*, por otra parte, va a sugerir el *grado de tensión* adoptado por el *espíritu todo entero* aunque conforme al nivel en que se coloca en su actualización pero, pese al plano más o menos profundo en que se coloca, cabe preguntar si ¿no hay, a final de cuentas, solamente repetición de la vida psicológica?, ¿se recuerda siempre lo mismo? No, por la creación activa de la imagen recuerdo: la percepción nueva cuando se apoya de recuerdos análogos (lo cual asienta ya la solidaridad espíritu-objeto) da margen a la misma creación del nuevo recuerdo-imagen. Será pues el presente sucediendo, siempre pasando, que marque un nuevo momento en que se llevan recuerdos no para repetirlos sino para crear nuevos (en sentido estricto *se actualiza la misma diferencia cualitativa* propia de la conciencia). De tal modo, la memoria parece albergar una potencia creadora de novedad, así el grado de tensión del espíritu puede manifestarse, por ejemplo, como una acción libre y creadora.

Pero el grado de tensión que expresa la actualización del propio pasado no se da en el aire. La proyección del recuerdo que, de fondo remite a un impulso de la voluntad, se une a la percepción concibe el movimiento como uno de carácter voluntario, pero este movimiento como la misma actualización requiere del cuerpo y sus centros motores. Es pues por el “elemento motor de la memoria” que el recuerdo llega al mismo ámbito

---

temporal de la conciencia (memoria): “(...) la memoria está siempre presente; pero esta memoria, a la que su elasticidad permite una dilatación indefinida, refleja sobre el objeto un número creciente de cosas *sugeridas* —unas veces los detalles del objeto mismo, otras veces detalles concomitantes que pueden contribuir a esclarecerlo—” (idem).

<sup>97</sup> Cf. *Ibíd*, 299.

<sup>98</sup> *Ibíd*, 300.

<sup>99</sup> Cf. *Ibíd*, 301, 316, 321.

práctico. No obstante, Bergson ve que en el caso del reconocimiento atento sus perturbaciones no tocan las funciones motrices sino los centros nerviosos o “imaginativos” que preparan y brindan la base sensorial para los movimientos voluntarios.

Es decir, la *perturbación dinámica* de los centros nerviosos, la alteración de la capacidad de evocación, afecta la misma actualización de la memoria: la función motriz permanece aunque el recuerdo parece haberse desvanecido del cerebro, como si éste fuese almacén y fuente de aquel. Esto es lo que la perturbación de la *afasia* parece asentar y que Bergson, no obstante, se encarga de desmentir bajo la consideración de que lo que hay es una ruptura de la actitud corporal que o bien impiden al recuerdo prolongarse en movimientos (alteración del reconocimiento automático), o bien el recuerdo ya no encuentra en aquel los medios para unirse a la acción (alteración del reconocimiento atento). “Pero, tanto en un caso como en el otro, son movimientos actuales los lesionados o movimientos por venir los que cesarán de ser preparados: no habrá habido destrucción de recuerdos”<sup>100</sup> ni de la memoria desde la cual se evocan aquellos.

Es por lo demás claro que las dos formas de reconocimiento son importantes para la actualización del pasado ya que le permiten prolongarse en los movimientos (asiéndose de la percepción) y dispararse en la acción voluntaria. Justamente es ésta el último momento de la actualización de la memoria. Fase pues de suma relevancia práctica porque el *yo propio* (personal o auténtico) actúa, desde el nivel o plano que se coloque, pero con la contracción suficiente para atender el presente, o al menos eso se esperarí toda vez que desenvolverse como en un estado de ensueño implicaría un no atender la vida. Dice Bergson al respecto del pasado próximo a actualizarse por completo:

(...) la memoria adquiere una más alta importancia práctica. Las imágenes pasadas, reproducidas tal cual (...) son las imágenes de la ilusión o del ensueño; lo que llamamos actuar, es precisamente obtener que esta memoria se contraiga o mejor se afile más y más hasta no presentar otra cosa que el corte de su hoja a la experiencia que ella penetre<sup>101</sup>.

La experiencia que penetra la memoria contraída, y actualizada como un recuerdo personal, afianza la misma presencia del espíritu frente a la materia, lo corpóreo, ambos elementos formando el mixto configurador de la experiencia. La contracción o, mejor, el

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 302; cf. *Ibíd.*, 307-316, 320-324.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, 301.

*grado de tensión* del pasado, va a reflejar su mismo “filo”, en este caso, la libertad de la acción y el pensamiento frente a convenciones sociales y cosas ya *hechas*<sup>102</sup>. Pero para ello parece necesario tomar distancia del ensueño y atender al momento presente: el vaivén entre el ensueño y contracción, enseguida se apunta con las dos formas de memoria, mientras resulta relevante asentar el asunto del dualismo que dibuja el mismo proceso de actualización del pasado: la relación de la memoria y el cuerpo<sup>103</sup>.

iii) A la luz sobre todo del subtítulo de *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, legítimamente puede saltar la cuestión: ¿Bergson dualista? La respuesta a la interrogante acepta tanto la afirmación como la negación si se coloca uno, al menos, en dos momentos del pensamiento del francés. 1) Sí, en la aplicación del método intuitivo, es decir en el momento de clarificación del mixto concreto, y 2) no, en el movimiento de lo real desde sus componentes ya distinguidos uno del otro, o sea, en el carácter metafísico y ontológico de la duración. No es desproporcionado, ni aventurado, adelantar que en Bergson efectuado 1 se instala en 2, volviéndose inoperante 1, a menos que se replantee o surja un nuevo problema o mixto por analizar. Aclaremos lo dicho.

1) El método intuitivo inevitablemente plantea el dualismo<sup>104</sup>. A ello responden los dualismos con los que trabaja Bergson: espacio y tiempo, necesidad y libertad, estático y dinámico, materia y memoria, alma y cuerpo (o su versión contemporánea: mente y cerebro), etc. El supuesto del dualismo en general radica en el reconocimiento de dos elementos que, pese a su relación, son opuestos. Dicho reconocimiento, además, puede justificar la distinción entre aquellos elementos suscitándose con ello una disyuntiva respecto a dos formas de concebir el mismo universo, y que, al llegar cada una al extremo con que mira, puede terminar en un completo campo de batalla entre posturas antagónicas que buscan mutuamente reducir (eliminar) la concepción opuesta a la propia, asentando tácitamente la insostenibilidad del dualismo y queriendo instaurar un monismo declarado<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> *Infra*, apartado 2.2.

<sup>103</sup> *Infra*, ítem iv.

<sup>104</sup> Cf. Cap. 1, sub apartado 1.2.1.

<sup>105</sup> Véase la exposición de Searle respecto al dualismo en la filosofía y el contemporáneo monismo materialista en: J. Searle, *La mente. Una breve introducción*, (Bogotá: Norma, 2004), 21-109. Cabe mencionar que Searle apuesta por una especie de “naturalismo biológico” (o “emergentismo”) con el cual intenta “superar” el dualismo. En términos generales, Searle propone la existencia de niveles de causación (micro y macro nivel) que prácticamente van de lo físico a lo mental. En el micro nivel se da la interacción

Pero la batalla se vuelve inútil, un incansable callejón sin salida, toda vez que pareciera resistir el enemigo declarado. Muestra de ello, por ejemplo, son los “argumentos comunes contra el monismo materialista reciente” que Searle plasma. Aclaremos. Por “monismo materialista reciente” Searle entiende, en términos generales, la postura que niega la existencia real de lo espiritual o “algo intrínsecamente subjetivo”, en la forma que quiera verse a éste, y en términos puntuales, se refiere al *conductismo* del siglo XX, de Watson y Skinner<sup>106</sup>, la *teoría de identidad de tipos*, de Smart y Armstrong<sup>107</sup>, el *funcionalismo computacional* de Johnson-Laird<sup>108</sup>, entre otras posturas que apenas varían de las referidas. Dicho esto, lo común a ciertos argumentos en contra de tal monismo es que éste “excluye algún rasgo esencial de la mente”<sup>109</sup>, por ejemplo las *sensaciones cualitativas* propias de la experiencia consciente.

Es decir, se pretende excluir lo cualitativo de la experiencia, queriendo negar así su existencia misma. Sea el caso, en el conductismo tal cual hay una “confusión” entre lo mental y su manifestación en la conducta (el “dolor” se asocia a la conducta, y se confunde o se excluye de ella el carácter cualitativo de aquel), o en el funcionalismo un mismo estado funcional (cierta “facultad de hacer discriminación de objetos”) puede desencadenar la experiencia de diversas cualidades (la experiencia interna, *sentida*, en la discriminación no es la misma entre dos personas), así el funcionalismo quiere describir la experiencia como igual a todos desde *x* estado funcional, dejando al margen el carácter cualitativo. En fin, se cree que “la descripción objetiva de la conciencia [triumfa siempre y cuando excluya] el carácter subjetivo de ésta”<sup>110</sup>. Ahora, en el contexto de tal

---

de elementos cerebrales que da pie (causa / emergen) a fenómenos conscientes de carácter mental (se pasa al nivel macro). Así se traza una causalidad de lo micro a lo macro, donde lo mental no se reduce a lo fisiológico-neuronal pero tampoco es independiente de él (así se supone “superar” el dualismo). Pero, como bien apunta Arias, hay más ambigüedades que claridad para distinguir el paso o transición de lo micro a lo macro, además si bajo el supuesto de que las interacciones en el micro nivel explican todo lo que cabe explicar, la explicación del macro nivel estaría demás (los niveles de causación se reducirían al micro), a no ser que se busque *algo más* o, mejor, se tome la mente como algo diferente de lo físico neuronal; cf. J. Searle, *El redescubrimiento de la mente*, (Barcelona: Crítica, 1996), 112 y ss; y cf. Asier Arias Domínguez, “John Searle on the problem of consciousness. Biological naturalism or biological dualism?”, *Revista ArtefaCToS*, vol. 6, n° 1 (2013): 185-189, 196-198, <http://revistas.usal.es>

<sup>106</sup> Aquí la *conducta* sólo es observable, en un contexto de estímulos-respuesta, y explicable sin recurrir a supuestos inobservables: la mente es excluida; cf. Searle, *La mente. Una breve introducción*, 59 y ss.

<sup>107</sup> Tal teoría acepta el estado mental como causa de la conducta, y la explicación de aquel sólo es en términos físico-químicos nerviosos, así la mente es igual al cerebro: la psicología es asunto de la neurofisiología; cf. Searle, *La mente. Una breve introducción*, 60 y ss.

<sup>108</sup> Tal funcionalismo prácticamente ve al cerebro como una especie de computadora y la mente sólo su programa digital, así el estado psicológico no sólo se reduce a lo funcional orgánico, sino que cualquier sistema que realice funciones adecuadas puede tener el *software-mente*; cf. Ídem.

<sup>109</sup> *Ibíd*, 111.

<sup>110</sup> *Ibíd*, 114. Searle, en efecto, resalta otras dificultades ligadas a las propuestas del reduccionismo materialista, véase el capítulo 3 de su obra referida.

“reduccionismo materialista reciente” difícilmente se encuentran posturas extremas al mismo, aunque sí una mirada (la de Eccles y Popper) que vuelve a afirmar un neo dualismo neurofisiológico o interaccionista, regresando a ver a la mente como el alma misma, separándola de toda consideración física u objetiva ligada al estudio del córtex cerebral<sup>111</sup>.

No es el objetivo aquí desarrollar y ahondar en la postura contemporánea concerniente al reduccionismo materialista, sino sólo plasmar la fuerte oposición (rechazo), y la pretensión reduccionista, que puede derivar del dualismo. Así pues, el dualismo se alimenta de los elementos que difieren entre sí y, sobre todo, de la necesaria exclusión entre ambos (físico ≠ mental, extenso ≠ inextenso, etc.). En efecto, volvemos a decirlo, por el método intuitivo Bergson se alinea al dualismo. Si recordamos, la intuición divide los componentes del mixto que usualmente se encuentran confundidos por el sentido común o por la inclinación “natural” de la inteligencia a representar espacialmente lo temporal; componentes que configuran la experiencia misma. La división entonces afirma los dos “extremos” de la realidad<sup>112</sup>.

Es de llamar la atención que Bergson plantea el dualismo pero no lo resuelve del todo<sup>113</sup>, es decir, por un lado, asienta que “la mente o la conciencia desborda el cerebro”, que “el espíritu se sirve del cuerpo como si de un instrumento se tratase”, que “el cerebro no es depositario ni fuente del recuerdo”, etc., y, por otro lado, de continuo se limita a decir que simplemente hay una especie de “movimiento confuso o difuso”, de “una fuerza o actividad vaga, rudimentaria” que se manifiesta en el cerebro, apoyando la idea de la *solidaridad* entre los “extremos” que, dicho sea de paso, la explicación objetiva (científica) no puede realizar debido a que, por su tendencia e interés hacia la materia, es susceptible de explicar aquella solidaridad reduciéndolo todo a lo físico o a sus

---

<sup>111</sup> Cf. *Ibíd*, 61 y ss. Cf. K. Popper & J. Eccles, *The Self and Its Brain*, (London: Springer International, 1985), Part II, 358-370.

<sup>112</sup> Cf. Cap. 1, apartado 1.2.

<sup>113</sup> Y sobre todo, por la naturaleza metafísica del dualismo, es casi imposible (o imposible) resolverlo con demostración rigurosa-científica en la experiencia. Bergson hace énfasis en esta imposibilidad de la ciencia por “resolver” o “explicar” la relación espíritu-materia, dada la tendencia natural de aquella hacia la materia, que la lleva a reducir lo espiritual a lo meramente “objetivo”. Por ello la necesidad, a ojos de Bergson, de la metafísica que, apoyada en la intuición, “conoce” el componente espiritual de lo real. Así, ciencia y metafísica abordan los dos polos de lo real y por ello, estima el francés, deben trabajar a la par para lograr un continuo e integral progreso, cf. Cap. 1, nota a pie n.º 115. Cf. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 300-301.

términos<sup>114</sup>. Esto sin duda no lleva a Bergson a desacreditar la ciencia, se acerca a ella pero sin dejar de defender su espiritualismo.

Es claro el acercamiento de Bergson con relación a los avances científicos de su tiempo, por ejemplo los trabajos de la fisiología y neurología en torno a la cuestión de la localización y funcionamiento cerebral, pero aún frente a tales progresos el francés niega a aceptar que, sea el caso, la conciencia surja del cerebro<sup>115</sup>. Bergson considera que cada uno de los extremos de la realidad es atendido por una forma específica de conocimiento: la *ciencia* inclinada hacia la materia con el *método científico* y la *metafísica* introduciéndose a lo espiritual vía intuición. Así, cada una de éstas ofrece una lectura de la realidad conforme a su orientación. Mismas que, más que encarnizarse una respecto a la otra, ya sea porque una detenta el estatuto “científico” y “objetivo” de la realidad (y la otra no), ya sea porque otra se coloca *de golpe* en el carácter fundamental de la realidad (y la otra no), permiten, considera Bergson, un trabajo conjunto.

Es decir, metafísica y ciencia requieren trabajar a la par para delinear una lectura integral de la realidad<sup>116</sup>. Bajo esta línea, podría apuntarse que la metafísica plantea ciertos problemas que la ciencia puede ayudar, hasta donde su límite lo permita, a esclarecerlos, pero sin reducirlos sólo a sus términos (como pasa con el “monismo materialista reciente”), y que a su vez el dato científico ofrece la entrada a disposición metafísica alguna, sin que con ésta se desacrediten los avances científicos mismos. Esto último sucede con más frecuencia en Bergson: dialoga con la ciencia, remarcando y llevándola hasta el límite de su tendencia natural, lo que le permite a fin de cuentas colocarse en el ámbito espiritual, y con ello se encarga de ir perfilando su metafísica intuitiva, su espiritualismo.

Así pues, con el método intuitivo Bergson se mueve, por derecho, entre los dos extremos sin confundirlos (v.g. la mente no es igual al cerebro), aunque sí aceptando, de hecho, su mutua solidaridad. Con este apoyo mutuo el pensador francés busca comprender *cómo* se relacionan los extremos (no tanto “*qué* son”) y, sobre todo, *cómo operan y funcionan* los medios que llevan hacia aquellos (v.g. la percepción y la memoria). El cerebro, por ejemplo, diseña los movimientos, sirve para la selección de

---

<sup>114</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 291, 305, 316; cf. Bergson, “La evolución creadora”, 533; cf. Bergson, “El cerebro y el pensamiento”, 913-918.

<sup>115</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 280-298.

<sup>116</sup> Cf. Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1076-1084, 1090.

imágenes (posibilita la percepción) y filtra el pasado, mientras la memoria pura lanza al movimiento naciente el recuerdo correspondiente. En este sentido, la solidaridad de los términos asienta que lo mental conlleva la presencia de la actividad neuronal, y viceversa. No se cuestiona tanto pues la existencia o no de los extremos (y si se cuestiona, Bergson los erige *por derecho*), interesa distinguirlos y ver cómo se solidarizan.

Cabe apuntar que este planteamiento de la “solidaridad” de los extremos, en alguna medida, es afín al correspondiente del mundo antiguo, por ejemplo a la concepción aristotélica que tiene en cuenta que alma y cuerpo se necesitan mutuamente<sup>117</sup>. El alma como *forma específica* del cuerpo asienta la inseparabilidad de aquella con la materia corporal, aunque ve al *cuerpo como un instrumento* del alma. Esta solidaridad es propia del *compuesto* hilemórfico (materia-forma) del *viviente* que, al ligar, sin identificar, el alma con la vida, a consideración de Tomás Calvo, representa el “acta fundacional” de todo vitalismo<sup>118</sup>.

Es claro que el tratamiento aristotélico sobre el alma se enmarca en un estudio de carácter “naturalista” y por ello, como con la aún no instauración del cristianismo, aquella aún no cuenta con un carácter personal, tal como sí sucede en el Medioevo: el individuo tiene su propia alma que lo constituye como persona<sup>119</sup>. Pese a esto, no debe perderse de vista que el alma al servirse del cuerpo como si de su peculiar instrumento se tratase (idea que Bergson comparte: el cuerpo como instrumento de acción [de la voluntad]), y no como si fuese su prisión o tumba, dada una supuesta unión accidental<sup>120</sup>, instaaura la diferencia entre ambos pero que, a su vez, no rechaza su solidaridad. Más allá de todo esto, lo que aquí importa pues es resaltar la idea de la solidaridad de los extremos o

---

<sup>117</sup> Cf. Aristóteles, *De anima*, (Madrid: Gredos, 2014), 329-330. La misma definición aristotélica del alma supone su inseparabilidad con el cuerpo: “(...) la forma específica [*eidós*] de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”, *ibíd.*, 327-328.

<sup>118</sup> El alma se asemeja a la vida ya que, al ser acto/entelequia de un cuerpo que tiene vida en potencia, parece emparentarse con la vida en tanto la actualiza, cf. *Ibíd.*, 327. Pero la semejanza entre alma y vida puede llevar a “desustancializar” el alma y reducirla a lo orgánico o biológico. Calvo disipa esto aludiendo, en términos generales, que: i) *forma* se puede traducir como *morphé* (estructura orgánica) o como *eidós* (actividades vitales de cierto organismo; que en su conjunto pueden entenderse como *vida*). ii) el alma, en tanto forma específica (*eidós*) del viviente, puede sugerir la misma identificación alma=vida (alma reducida a las actividades vitales orgánicas). iii) Pero no hay equivalencia por la misma “autonomía activa del alma respecto al cuerpo”, así el alma se sirve, como si de un instrumento se tratase, del cuerpo. Por lo cual aquella se erige como “agente activo” que regula y armoniza las funciones vitales. Así, iv) el alma tal cual no realiza dichas funciones sino el viviente en tanto *compuesto* materia-forma. En éste, pues, hay un acto que realiza la vida (las funciones) potencial del cuerpo, pero este acto es segundo, siendo el alma acto primero, así no hay identidad entre el alma y la vida. Cf. Tomás Calvo, “Introducción” en Aristóteles, *Acerca del alma*, (Madrid: Gredos, 1988), 10-20.

<sup>119</sup> Cf. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 204.

<sup>120</sup> Cf. Platón, *Fedón*, (Madrid: Gredos, 2010), 623.

componentes del dualismo. Alma y cuerpo no hacen nada uno sin el otro, en Bergson esto se puede traducir en el hecho del mixto<sup>121</sup>.

Es con el dualismo sustancial cartesiano (y significaciones religiosas ligadas al alma) que dicha solidaridad se abandona al erigir dos sustancias radicalmente diferentes, autónomas e incommunicables entre sí. Así, la modernidad parece plantear el problema de la relación alma-cuerpo como de suyo irresoluble o insuperable, debido a un par de sustancias que se excluyen necesariamente<sup>122</sup>. En este marco, el alma deja de ser principio de vida para concebirse como puro y simple pensamiento (bajo el régimen de leyes lógicas innatas a la mente), y el cuerpo pura extensión (donde impera el mecanicismo); el alma queda pues separada del cuerpo y tanto las actividades como, en general, los fenómenos vitales se reducen a puros mecanicismos: la vida se explica por causas mecánicas; explicación que el vitalismo espiritualista francés del siglo XIX rechaza.

Por la dificultad del dualismo sustancial para intentar conciliar sus elementos, Searle propone, por ejemplo, abandonar todo el andamiaje conceptual derivado de aquel, pues no lleva sino a callejones sin salida, aunque él parece no escapar del todo a dicho andamiaje<sup>123</sup>. Es claro sin duda que mucho antes de la propuesta de Searle, se dieron intentos tanto de “solución” como de “eliminación” al problema en cuestión. Por ejemplo, los empiristas ingleses del siglo XVII-XVIII buscaron “eliminar” tal problema atacando la noción misma de sustancia (algo que existe por sí mismo, sin necesidad de otra cosa más) erigiendo a la experiencia como vía de conocimiento y orientación práctica: es por la experiencia que se adquieren ideas, no hay innatismo. Para los empiristas no se tiene

---

<sup>121</sup> *Infra*, en este mismo ítem.

<sup>122</sup> En Descartes esto sucede por el punto de partida de su metafísica (o de la metafísica moderna): el *yo pensante* (que duda), el pensamiento (la mente) en tanto *sustancia*, que busca la verdad o “la certeza metafísica de nuestras ideas” (garantizadas por Dios), va dibujando en su búsqueda la sustancia a la cual se alinean la existencia de los cuerpos. No obstante, como expone y asienta Cirilo Flores, el “yo pienso” del *Discurso del método*, las *Meditaciones* o *Los principios de la filosofía* es el mismo *yo sintiente* de *Las pasiones del alma*. Es en esta última obra que, cierra el sistema cartesiano según Cirilio, se asienta el “verdadero sujeto humano”: la *mente corpórea* que acepta la unión alma-cuerpo, y que Descartes intenta explicar con la glándula pineal. Es decir, en Descartes no hay un rechazo tajante de la unión de las sustancias, aunque la glándula pineal no supera el dualismo en tanto supone una sustancia, a la vez, extensa y pensante, lo que resulta algo contradictorio. En última instancia: alma y cuerpo se encuentran separados. Cf. C. Flores, “René Descartes. La constitución de la modernidad”, en Descartes. *Reglas para la dirección del espíritu*, (Madrid: Gredos-RBA Coleccionables, 2011), XLII, LIX, LXXXIX-CI. Cf. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, (Madrid: Gredos, 2002), 51 y ss. cf. R. Descartes, *Las pasiones del alma*, (Madrid: Gredos, 2014), 168 y ss.

<sup>123</sup> Cf. Searle, *La mente. Una breve introducción*, 13-21. Cf. Nota a pie n.º 105 de este capítulo.

experiencia de alguna sustancia, sólo de los objetos (experiencia externa) o de los estados mentales (experiencia interna); todo se resuelve pues en la experiencia<sup>124</sup>.

No es por demás señalar la estimación empirista sobre la naturaleza intuitiva de la experiencia. Consideramos pertinente apuntarlo pues ayuda tanto aclarar la idea de persona desde la duración (o la memoria) como perfilar un rasgo distintivo de la moral para Bergson (que volveremos a tocar en el siguiente capítulo).

En el empirismo, la experiencia intuitiva o inmediata abona a la creencia de que existen datos empíricos elementales (v.g. *ideas* en Locke), los cuales posibilitan y verifican el conocimiento, y, de paso, demarcan los “límites del entendimiento” mismo. Así, la experiencia intuitiva ofrece un conocimiento intuitivo (v.g. de las ideas lockianas), del cual dependen la certeza y evidencia del conocimiento; por lo general asentado en la correspondencia entre tales datos o signos<sup>125</sup>.

Pero por la experiencia (intuitiva) también se conoce la propia existencia, y este conocimiento intuitivo se liga a la reflexión de la mente sobre sus propios actos (v.g. su pensamiento o volición). Esto supone la consciencia de la propia existencia, con evidencia empírica; v.g. sentir placer evidencia tanto la percepción de la existencia de uno como la del placer sentido<sup>126</sup>. Así, la experiencia intuitiva orienta al mismo asunto de la persona. Para Locke, por ejemplo, ‘persona’ remite al ser que, además de pensante, se puede considerar como él mismo, y esto pasa, dice: “*únicamente* por el sentimiento que tiene de sus propias acciones, el cual es inseparable del pensar”<sup>127</sup>. Si no se deja de lado que para Locke pensar es sinónimo de percibir<sup>128</sup>, se ve pues, que *percibirse* sólo es posible ligado a la consciencia (se constata el yo no como pura abstracción sino como *sentido*; v.g. soy consciente que yo escucho o veo).

---

<sup>124</sup> Cf. Gilbert Hottois, “Ciencia, moral y política en el empirismo inglés”, en *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, (Madrid: Catedra, 1999), 118-122.

<sup>125</sup> Cf. J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, (Madrid: Gredos, 2013), 83, 86 y ss. En Locke la certeza del conocimiento se afianza por la concordancia que se da entre ideas (verdad mental) o palabras (verdad nominal), los cuales fungen como signos de la proposición en la cual se da la verdad. Cf. *Ibíd*, 92 y ss. La cosa o el objeto no se conoce inmediatamente (de hecho, no se conoce) sino únicamente en la correspondencia entre el dato producido “naturalmente” por la cosa sobre la mente y la percepción de ésta del mismo dato. Tal correspondencia se trata, como bien asienta Foucault, de una *doble representación* que permite la construcción del conocimiento en la “modernidad”, cf. Foucault, *Las palabras y las cosas*, 63 y ss. En Locke esto se ve tanto en la verdad mental: relación de dos ideas que representan cierta cosa, como en la verdad nominal: conexión de dos ideas representadas por palabras. Cf. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 92.

<sup>126</sup> Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 93-95.

<sup>127</sup> *Ibíd*, 62.

<sup>128</sup> Cf. *Ibíd*, 31.

Locke, como puede adivinarse, se alinea de alguna manera a la mirada cartesiana que propone la introspección como vía de acceso a la cosa pensante, aunque “no da importancia” a indagar la sustancialidad del *cogito* (pues no puede conocerse)<sup>129</sup>, lo que él llama “sentido interno” simplemente apunta a la reflexión de las actividades mentales del yo, pero entendiendo a este como pronombre, es decir como palabra que *representa* a la persona. La reflexión, entonces, no asienta ninguna idea innata del yo sino la *representación* del ser pensante que proviene de la consciencia de sus acciones (la idea del yo se forma *sólo* desde la experiencia)<sup>130</sup>.

Además, la representación del yo da pie a pensarlo como idéntico a sí mismo, o sea, el sentimiento de uno se identifica con lo que se dice “yo”: “cada uno es para sí mismo lo que él llama yo”<sup>131</sup>. Esta identidad es la misma identidad de conciencia, lo cual asienta la identificación persona=conciencia, o la relación de la persona consigo misma (persona como autorrelación); y sobre la cual, sin más, ha de fundarse la moral, en tanto la persona es sensible al placer y dolor como consciente de lo bueno y lo malo<sup>132</sup>.

Bergson comparte la concepción del carácter intuitivo de la experiencia, en su caso, la experiencia interna confirma la existencia de *datos psíquicos elementales* pero, para el pensador francés, tales datos son conocidos no por su correspondencia o representación alguna sino por la intuición misma: la persona se intuye en su duración viva, la duración es viva más que representada<sup>133</sup>. Al parecer, en Bergson, todo tinte de

---

<sup>129</sup> Cf. *Ibíd.*, 17, 25. Véase siguiente nota.

<sup>130</sup> Cf. *Ibíd.*, 63. Llama la atención que, siguiendo una vez más a Cirilo Flores, justamente una interpretación del *cogito* (la más común) se haga desde la representación: el *cogito* al pensarse a sí mismo se distancia en el propio acto reflexivo, representándose como algo pensante, afirmando la *sustancia* pensante. Con Locke la representación del yo se da desde ideas provenientes de la experiencia (sea externa-sensación o, mayormente, interna-reflexión) y la experiencia intuitiva de uno afirma la propia existencia, es pues por la experiencia que tanto se da cuenta de la existencia como se representa uno mismo, cerrándose las puertas a la constatación de una supuesta y oscura sustancia que no puede conocerse; con esto además se abandona intención alguna de “resolver” el dualismo sustancial cartesiano (cf. *Ibíd.*, 29, 53-57, 93-97). Ahora bien, Cirilo Flores ofrece otra interpretación del *cogito* la cual asienta que éste se afirma, antes que toda representación, como un existente desde su experiencia racional (intuitiva), un existente que será fundamento de razones, pasiones y decisiones, y que “posteriormente se distingue como sustancia pensante y como sustancia extensa” (Flores, “René Descartes. La construcción de la modernidad”, LXXIX, LXXII-LXXIX). Al parecer, esta experiencia intuitiva, como en Locke, afirma la propia existencia, lanzándose luego a constatar el dualismo sustancial; pero esto último Locke no acepta ni realiza dado los límites mismos del entendimiento. Esta segunda interpretación del *cogito* se parece a la misma experiencia intuitiva de la duración personal en Bergson, pero ésta se diferencia de aquella porque a la postre no se enmarca en un dualismo (siendo sustancia pensante apoyada en un Dios trascendente) sino en el (doble) movimiento sustancial del cual forma parte (siendo mente-cuerpo por el doble movimiento de una sustancia inmanente; *infra*, en este mismo ítem.

<sup>131</sup> Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 62.

<sup>132</sup> Cf. Hottois, “Ciencia, moral y política en el empirismo inglés”, 118-119.

<sup>133</sup> Cf. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 45-47.

empirismo deviene en un espiritualismo, o mejor, su espiritualismo se apoya, en un primer momento, de su *empirismo radical*<sup>134</sup>. La experiencia intuitiva pues se coloca *de golpe* en el cambio sustancial de la realidad, tanto a nivel psíquico como material-orgánico.

Como se ha asentado, el contacto inmediato de la duración psíquica es ya la constatación de la propia persona (conciencia), no como un “yo superficial” o representado sino en su *profundidad*, como experiencia viva de su carácter primordial: su duración temporal. La persona pues no se plantea en términos de identidad, en el sentido de ‘ser siempre lo mismo’ (posible por su representación), sino en términos de cambio cualitativo<sup>135</sup>. Así Bergson rompe la identidad del ‘yo’ o la ‘conciencia’, o al menos la supone relativa, dado el énfasis que pone en el cambio: la persona es cambiante, plástica.

Ahora bien, tal persona no es una pura duración aislada del medio social, la persona pues es moral. La persona moral, como la moral en general, Bergson las concibe enfatizando el cambio propio en aquellas, como ya veremos en el capítulo siguiente, la representación de las mismas va a caracterizar otra especie de moral. En un texto temprano (*La cortesía*, 1885) Bergson piensa el carácter cambiante de la persona moral como una orientación práctica *cortés*<sup>136</sup>. Es decir, *la cortesía* resalta su sentido práctico (la conducción con los otros), el cual poco tiene que ver con un uso de fórmulas hechas (códigos de conducta o “civilidad”) “que se aprenden de memoria y sin el menor esfuerzo,

---

<sup>134</sup> “Empirismo radical” en tanto la intuición de los datos psíquicos, en su inmediatez, es ya el contacto de la realidad misma en su carácter esencial: la duración. En *Introducción a la metafísica* (1903) Bergson afirma que el empirismo, como el racionalismo, —parafraseándolo— razonan sobre *elementos de la traducción* como si éstos fuesen partes del original, en donde estos ‘elementos de traducción’ se equiparan con representaciones simbólicas, en este caso, con la representación misma de la persona (ideas lockianas, por ejemplo) o la misma ‘identidad del yo’ en la cual los estados psicológicos se vuelven como una colección de sombras que equivalen a aquella *como si se tratasen de partes del original*. Este ‘original’ es, para Bergson, la *persona en su duración*, y, en última instancia, ‘el original’ es la sustancialidad del movimiento mismo sello de la vida y de la realidad. Así, la movilidad del cambio es palpable en el ámbito de la vida interior, por eso la intuición de la duración psíquica orienta a un “empirismo verdadero” porque el contacto con la duración psíquica es ya el contacto con la realidad, sin quedarse en representaciones o elementos de traducción. “Pero un empirismo verdadero —dice Bergson— es el que se propone estrechar tanto como sea posible el original mismo, profundizar en la vida y, por una especie de *auscultación espiritual*, sentir palpar el alma; este empirismo verdadero es también la verdadera metafísica” (Bergson, “Introducción a la metafísica”, 1091). El empirismo radicalizado ha de sobrepasar las representaciones y seguir, con la intuición, la duración de la realidad, intentándola conocer a la medida por un esfuerzo intelectual; el empirismo se radicaliza volviéndose metafísica intuitiva o entrada al espiritualismo (cf. *Ibíd.*, 1091-1092; cf. Bergson, “La percepción del cambio”, 1067 y *ss.*)

<sup>135</sup> Cf. Cap. 1, apartado 1.3.

<sup>136</sup> Tal carácter cambiante de la moral se mantiene hasta 1932 en *Las dos fuentes de la moral y la religión*; cf. Cap. 3, apartados 3.4 y 3.5.

[y] que resultan igual de convenientes al más necio y al más sabio”<sup>137</sup>. La cortesía no es el equivalente a código de “civilidad” alguno, antes bien se liga a la *personalidad moral*.

Es en *La cortesía* que Bergson plasma su mirada respecto a la persona moral. Ésta se constituye por hábitos, disposiciones o cualidades que son “fruto de nuestra experiencia y la de nuestros ancestros”<sup>138</sup>. O sea, dicha persona se forma por la experiencia (o intuición) de su duración en sus actitudes o acciones, como por el hábito (apoyado en la duración), con el que establece, o adopta (hábitos de los “ancestros”), diversas maneras útiles de orientarse en la vida social. ‘Experiencia personal’ y ‘hábito’ vistos en los miembros de una sociedad pueden asimilarse a una “suma de experiencias” que configuran su respectiva moral; disposiciones y hábitos, sin más, van a terminar configurando la *costumbre* misma, y concibiendo aquellas desde las tendencias a que responden van a asentar dos formas de sociedad, una abierta y otra cerrada, respectivamente<sup>139</sup>. Si no se pierde de vista que la experiencia inmediata lo es del mismo cambio continuo, la moral como la persona se enfatizan (como sucede en *La cortesía*) en su cambio concreto, en la posibilidad del progreso o la *mejora sustancial*<sup>140</sup>. Así, persona y moral se ven no como algo cerrado (una identidad o costumbre siempre la misma) sino abiertas por la duración.

Por ahora, y para cerrar este paréntesis, no hay que olvidar que la cortesía no se identifica a un código de conducta rígido antes tiene que ver con una especie de *plasticidad de la persona moral*<sup>141</sup>. Esa ‘plasticidad’ alude a la capacidad para responder al otro o al momento en el que uno se encuentra, la cual requiere, por lo general, de un esfuerzo para dejar de interesarse sólo de uno y atender al otro; un esfuerzo desagradable o penoso para todo egoísmo, vanagloria, etc. Dicha plasticidad se ve pues como una facultad emparentada a la *simpatía* que une y solidariza lo sujetos de una sociedad moderna “civilizada” que tiende a limitar y separar (por los oficios, profesiones,

---

<sup>137</sup> Henri Bergson, “La cortesía”, en *La inteligencia*, (Argentina: InterZona editora, 2016), 27.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, 28.

<sup>139</sup> Cf. Cap. 3, apartados 3.2 y 3.4.

<sup>140</sup> En *Las dos fuentes de la moral y la religión* esta ‘mejora sustancial’ implica un salto o cambio cualitativo del orden social y moral que tiende, antes que nada, a cerrarse sobre sí mismo, por ello tal cambio, como se entrevé, refleja un momento de apertura, *lo abierto*, que se inclina, según Bergson, a la superación de la condición humana. Sin más, *lo abierto* y *lo cerrado*, por el método intuitivo, llega a ser plasmarlo con claridad en *Las dos fuentes*, cf. Cap. 3.

<sup>141</sup> Bergson, “La cortesía”, 29.

ocupaciones, etc.) a los hombres<sup>142</sup>. En este sentido, la cortesía refleja la capacidad para abrirse y solidarizarse con los demás, de interesarse y ponerse en el lugar de los otros:

(...) la capacidad de adquirir hábitos duraderos, apropiados a las circunstancias en las que uno se encuentra y al lugar que uno pretende ocupar en el mundo, implica luego otra facultad: la de renunciar durante un instante, cuando urja hacerlo, a los hábitos que uno ha adquirido o incluso a las disposiciones naturales que uno ha sabido desarrollar en su persona, la facultad de ponerse en el lugar de los demás, de interesarse en sus ocupaciones, de pensar lo que ellos piensan y, en pocas palabras, de vivir su vida y de olvidarse de uno mismo. En eso consiste la cortesía... [en] ...una especie de plasticidad moral<sup>143</sup>.

La cortesía mueve al reconocimiento del otro, al ‘vivir su vida’ que involucra una especie de olvido de sí mismo, de los propios intereses, y mueve a la solidaridad. Pero, en el fondo de tal unión con el otro, tiene lugar la emoción fundamental que volverá a aparecer en *Las dos fuentes de la moral y la religión*: la *bondad* o el *amor*. Hay pues una forma de la cortesía (la cortesía del corazón) que hace ver aquella como el suelo propicio para el amor que solidariza y *une* a los prójimos<sup>144</sup>.

Bergson ve a la cortesía del corazón como una virtud que “supone (...) el amor al prójimo y el ferviente deseo de ser amado por él; es la *caridad* ejercida en la región de los amores propios, donde resulta aún más difícil conocer la enfermedad que querer curarla”<sup>145</sup>. Es decir, tal cortesía se resuelve en el (mutuo) *amor al prójimo*, o mejor dicho, en el *vínculo/unión* entre personas por medio del amor, dado el “ferviente deseo de ser amado”; un fervor que enfatiza la inclinación a interesarse y querer ayudar al semejante, al más próximo (prójimo), y que poco o nada tiene que ver con un mero asunto de amor propio (vanidad/orgullo/deseo de posesión) sino de *caridad*: el trato entre “amores propios” lo es de voluntades caritativas y no la sola persecución de fines individuales.

Son por demás claros los tintes religiosos presentes en esta forma de la cortesía. El amor que abraza la cortesía, al parecer, es muy cercano al considerado por el

---

<sup>142</sup> Cf. Ídem.

<sup>143</sup> Ídem.

<sup>144</sup> En dicha unión solidaria tiene lugar el placer ligado a la satisfacción del amor propio, pero es claro que la emoción fundamental no se limita a tal placer: “lo propio del hombre cortés “es amar a todos sus amigos por igual, y a cada uno más que al resto. Así, el placer que sentimos al conversar con él no está exento de una satisfacción ulterior: la de nuestro amor propio” (ibíd, 30). Esta satisfacción del amor propio se manifiesta más, al parecer, en las personas que entran en relación con aquellos espíritus flexibles morales. Esto da pie a trazar la convicción del filósofo francés de la existencia de “espíritus privilegiados” o “personalidades ejemplares” que figuran el impulso para el progreso social en términos morales e incluso técnicos (cf. Ibíd, 35-39). Como veremos, tales personalidades aspiran a la “humanidad” y, por el amor, expanden dicha aspiración a los demás; cf. Cap. 3, apartado 3.4.

<sup>145</sup> Bergson, “La cortesía”, 34, la cursiva es mía.

cristianismo (en tanto caridad). En éste último, en efecto, aquel no sólo indica una cualidad de amar sino la virtud de amar a Dios, y al prójimo como a uno mismo<sup>146</sup>. Y tanto más, la caridad es considerada dentro de las virtudes teologales que Dios infunde al alma<sup>147</sup>, siendo por ello dependientes de la voluntad o gracia divina. Así pues, éstas se distinguen, por ejemplo, de las aristotélicas<sup>148</sup>, en el sentido de que rechazan que baste la sola disposición racional en la acción y la capacidad humana (apoyada de la educación o el hábito) para que surjan y se fortalezcan aquellas; es clara la distinción, unas son de corte divina, las otras son humanas<sup>149</sup>.

Bajo esta línea, la caridad remarca que la sola capacidad humana no basta, al parecer, para regular actos, pasiones y guiar la conducta, se necesita la presencia divina, en parte para evitar la vanidad que puede resultar únicamente de la exaltación de la misma capacidad humana, y en parte, sobre todo, para resaltar que en la acción se manifiesta ya que el hombre es, o encarna, la ley de gracia (que es amor o caridad) escrita con el Espíritu de Dios en su *corazón*<sup>150</sup>, y con la cual realiza el precepto toral cristiano (por ello se tiene como la virtud por excelencia en comparación con la fe y a esperanza): amar a Dios y al prójimo; condición del vínculo de la comunidad religiosa-cristiana<sup>151</sup>.

La cortesía del corazón se acerca a esta virtud que es la caridad. Esto adelanta y revela la inclinación de Bergson hacia el cristianismo (católico), el cual se hace explícito en el tercer capítulo de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, y se asienta en lo que reside la cortesía: “esta consiste en tratar con indulgencia la sensibilidad de los demás hombres, en hacer ‘que estén contentos de sí mismos y de nosotros’. Una gran bondad natural reside en el fondo de la cortesía”<sup>152</sup>. Es de este amor que se desprenden la indulgencia y bondad para hacer bien a los otros, para infundir la confianza en la cual

---

<sup>146</sup> Cf. *Mateo* 22: 36-39, RV 1960.

<sup>147</sup> Es decir: la *fe* en Dios y sus revelaciones, la *esperanza* en la vida eterna y la *caridad* a Dios y al prójimo, cf. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 1124.

<sup>148</sup> O sea, aquellas pertenecientes a la parte apetitiva (o desiderativo en general) del alma (virtudes éticas: liberalidad, templanza...justicia), parte anímica que pese a ser irracional participa de alguna forma (escucha y obedece) a la razón, como a las propias de la parte intelectual del alma (virtudes dianoéticas o intelectuales: arte, ciencia,...prudencia). Donde —parafraseando a Aristóteles— estas últimas se originan y desarrollan por la enseñanza (requieren de experiencia y tiempo), mientras aquellas vienen de la costumbre o el hábito (se reciben y perfeccionan por la costumbre). Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, (Madrid: Gredos, 2011), 33, 37, 45, 122-123, 142-143.

<sup>149</sup> Cf. *Ibíd.*, 32.

<sup>150</sup> 2 *Corintios* 3: 1-5.

<sup>151</sup> Cf. 1 *Corintios* 13: 13; *Romanos* 12: 5 *ss.*

<sup>152</sup> Bergson, “La cortesía”, 34.

reside la *alegría*<sup>153</sup>. Aquí el asunto recae en que la virtud que implica la cortesía del corazón se encuadra en una concepción de la divinidad como pura sucesión inmanente. Esta virtud no es sembrada por un Dios trascendente sino que surge como un “germen” propio del *elan vital: La Evolución creadora*, como ya apuntaremos, dibuja el desarrollo del impulso vital hasta la especie humana, la cual puede llegar a la “humanidad” apoyada del amor, de este “germen”, que va a asentar el aspecto místico en el pensamiento de Bergson.

Ahora bien, tal virtud encuentra en los *estudios generales* cierto apoyo (y sólo eso) para desplegarse, los cuales ayudan a la inteligencia a seguir el contacto inmediato que ofrece la intuición, a vislumbrar o experimentar aquel “germen”. Es por la experiencia inmediata que se *siente* o se coloca uno en la corriente donde germina el amor, si bien la enseñanza (estudios generales) ayuda a la inteligencia a intentar sumergirse en tal corriente, su servicio no implica que necesariamente lo logre, que siempre garantice el “éxito”<sup>154</sup>. Éste se alcanza por un *esfuerzo* para sobrepasar hábitos y tendencias los cuales llevan a la inteligencia a no dar con el movimiento de lo real, ni vislumbrar el aspecto místico que alcanza aquel tanto en una religión y sociedad *abiertas*.

Pero, ¿de dónde o cómo es desencadenado tal esfuerzo? Del *mixto* que configura la experiencia, que al exigir que no sean confundidos sus elementos por la tendencia natural de la inteligencia que, por comodidad, toma lo espiritual como material, mueve a un esfuerzo para distinguir los respectivos componentes. Con esto parece que los estudios o la capacidad humana no bastan para hacer surgir tal “germen”, pero sí para esforzarse por constatarlo. Pero entonces, ¿la cortesía del corazón depende sólo de la voluntad divina? *De derecho* puede verse así, en tanto el germen de la bondad natural brota de lo divino inmanente. Pero *de hecho*, al menos así lo piensa Bergson en *La cortesía* e incluso en el primer capítulo de *Las dos fuentes*, la enseñanza ayuda con el tiempo a prepararse

---

<sup>153</sup> La cortesía pues inspira confianza en uno mismo “que es la condición de la alegría y de la esperanza en el presente y, al mismo tiempo la garantía de nuestro éxito en el futuro” (ibíd, 33). Por el contrario, una palabra de reprobación, sobre todo que venga de una figura de autoridad, puede llevar a uno a un “lúgubre desaliento”, a sentirse insatisfecho con uno mismo, a estar cansado de los otros y hastiarse de la vida (cf. ídem), o sea, no habría confianza en uno mismo, desesperanza, y el éxito en el futuro se vería truncado o cerrado. Así, la confianza en uno y la apertura al futuro caracterizan, para Bergson, la alegría, mientras que la tristeza marcaría una orientación al pasado, como si el porvenir se le hubiese cerrado a uno (cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 56-57). Lo abierto, a nivel individual como social, estará marcado por esta alegría, por el optimismo respecto a la novedad del cambio. Aquella no se trata pues de formas inferiores del amor: vanagloria, petulancia, etc.

<sup>154</sup> Cf. Bergson, “La cortesía”, 38-39.

para algún día *experimental concretamente* el movimiento del cual emerge el germen de la bondad o el amor, haciéndolo eficaz, amando y siendo amado por la cortesía:

...pero dicha bondad resultaría quizá ineficaz si la penetración del espíritu no se viera acompañada de flexibilidad, finura y un conocimiento profundo del corazón humano [o sea de estudios generales, que] al desarrollar todas las facultades de la inteligencia (...) nos preparan para conocer a los hombres, que nos ayudan (...) a hacernos amar, y que lentamente acumuladas podrán un día ser el fermento que transforma la simple indulgencia en gracia y la bondad en cortesía<sup>155</sup>.

Pero el medio que puede hacer efectivo el germen no implica que sea su fuente. Ésta sigue su propio movimiento que de tarde en tarde la inteligencia capta, intensificando o expandiendo el amor concretamente. En suma, la cortesía del corazón apunta ya al carácter místico de la duración bergsoniana, que la inteligencia reconoce en tanto se apoya más de la intuición. Esto se encuadra en la concepción del filósofo francés de un Dios inmanente, creador y personal, con plena presencia en una *religión abierta* como con ciertas resonancias en una *sociedad igualmente abierta*<sup>156</sup>. Lo que por ahora no hay que perder de vista es que el *mixto*, que mueve al esfuerzo, remite a un doble movimiento de lo real: hacia lo espiritual como hacia lo material, y por esto mismo vislumbra el “segundo momento” del pensamiento de Bergson<sup>157</sup>.

Volvemos a la cuestión del dualismo. Caso distante al empirismo, de hecho por vías de un racionalista del siglo XVII (Spinoza), se intentó dar “solución” al dualismo cartesiano al rechazar la concepción de dos sustancias (pensamiento y extensión), proponiendo la existencia de una sola sustancia siendo pensamiento y extensión sólo dos modos suyos. El *monismo* spinoziano, en efecto, afirma la existencia de una sustancia (*Deus sive Natura*) conformada por infinitos atributos, de los cuales sólo conocemos dos: pensamiento y extensión, y modos, que constituye la realidad toda<sup>158</sup>. Pensamiento y extensión, entonces, se tienen como dos caras de la misma moneda, que se encuentran correlacionadas, sin mezclarse. Hay pues un *paralelismo* entre dichos atributos que no instaaura un dualismo sustancial (impensable para Spinoza<sup>159</sup>) sino la explicación de una

---

<sup>155</sup> *Ibíd*, 35-36.

<sup>156</sup> Cf. Cap. 3, apartado 3.4.

<sup>157</sup> *Infra*, en este mismo ítem.

<sup>158</sup> Baruch, Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, (Madrid: Gredos, 2014), parte I, definiciones III-VI, proposiciones V-VI, XI, XIV, XXIX, 5-8, 12, 24, 30-31.

<sup>159</sup> Cf. Spinoza, *Ética*, 6-7.

sola y misma cosa (que *es en Dios*) por distintos atributos, o modos de pensar o de la extensión, que de fondo remiten a la única sustancia<sup>160</sup>.

De esto, además, se desprende una *concepción psicofísica* de lo humano en la medida que éste se constituye por cierto modo tanto de pensar como de la extensión: la idea constitutiva del *alma* (como modo de pensar sin vínculo aún con su objeto), pero siendo la idea de una cosa finita o “singular existente en acto” (no de una cosa infinita que deba necesariamente existir por siempre), siendo el objeto de tal idea el *cuerpo*<sup>161</sup>. Con esto se sostiene la unión del alma y el cuerpo, donde aquella va conociéndose en tanto percibe las afecciones y, sobre todo, las ideas de tales afecciones de su cuerpo. Así, al parecer, es por la experiencia corporal que se va dando cuenta de lo anímico, pero sin que ello implique un abandono al paralelismo<sup>162</sup>.

Lo que cabe resaltar aquí del planteamiento spinoziano es lo siguiente. Primero, la sustancia (Dios o Naturaleza) se caracteriza por ser *impersonal* y, de alguna forma, *indiferente* a las alabanzas y delirios de los hombres hacia aquella, como por ser *causa inmanente* de la realidad (todo está en Dios)<sup>163</sup>: el todo impersonal inmanentemente se particulariza. Esta forma de concebir lo divino se opone marcadamente al Dios teológico tradicional (judeocristiano sobre todo) caracterizado por ser *trascendente*, *creador* y *personal*. Este contraste respondía, en términos generales —y siguiendo a Luciano Espinosa—, por el mismo racionalismo de Spinoza, por su “fe en la razón”, con el cual se orientaba a plasmar una idea de lo divino limpia de toda superstición e ignorancia, remarcando además su “uso político-moral” (lo que sin duda acaloraba al mismo tiempo que encarnizaba, todo fanatismo religioso, incluso moral-filosófico, y desprecio a la razón)<sup>164</sup>: el “bien”, el “mal”, las “causas finales”, la “voluntad” divina que hace todo para el hombre, quien termina adorándolo por eso, etc., todas esas cosas no son más que

---

<sup>160</sup> Cf. *Ibíd*, parte II, props. XVII, escolio, 53-54.

<sup>161</sup> Cf. *Ibíd*, parte II, props. XI-XIII, 58-61.

<sup>162</sup> Cf. *Ibíd*, parte V, props. I, demostración, 255.

<sup>163</sup> Cf. *Ibíd*, parte I, props. XV, demostración, props. XVIII, Apéndice, 16-17, 24, 37-44.

<sup>164</sup> Dice Espinosa al respecto: “era opinión extendida —y Leibniz la hace suya— que Spinoza incurría en un panteísmo inmoral que niega la providencia divina y la libertad de elección, así como los premios y castigos consiguientes (...) lo intolerable (...) es que Spinoza elimina el hipotético ‘sentido’ inherente a lo real y el gran consuelo derivado de él, con sus secuelas de justicia final, protección divina y seguridad psicológica” (Luciano Espinosa, “Baruch Spinoza, la razón de la alegría”, en Spinoza, *Ética*, [Madrid: Gredos, 2011], XXXV-XXXVI).

*modos de imaginar*, ficciones del hombre, (o simple: no existen), que muestran su ignorancia y “su ciega ambición e insaciable avaricia”<sup>165</sup>.

Es decir, se traza un rechazo al antropomorfismo divino (por ello la impersonalidad de la sustancia) pues raya en la superstición o irracionalidad como en el mero interés, con consecuencias morales y políticas y, de paso, se derrumba la mirada antropocéntrica alabadora del creador<sup>166</sup>. Las consecuencias de esto eran, por un lado, lo que el judío holandés, a grandes líneas, buscaba: transformar racionalmente, pese a las limitaciones de la razón, la existencia individual (con una “alegría reflexiva”) y colectiva (libertad política), y por otro lado, dada las críticas al dogmatismo religioso, su supuesto ateísmo y su excomunión (el *herem* en 1656)<sup>167</sup>.

Segundo, la sustancia en Spinoza rechaza el anclarse a una misteriosa realidad superior para afianzar el trabajo de la razón (v.g. Dios trascendente en Descartes). Por su carácter inmanente se asienta que la sustancia *no sale de sí* para engendrar todos los entes. Esto afirma, en el marco de la relación Uno-Múltiple (o sea: el Uno existe en atributos infinitos que varían de infinito modos), una *plenitud ontológica* en la unidad, y viceversa<sup>168</sup>. En la cual, el humano es apenas una mínima partícula que, por lo demás, sólo conoce dos de los infinitos atributos de la sustancia. Nuevamente se descentraliza el humano del nicho privilegiado en la creación y el cosmos en general, además de que se afirma que la razón no lo abarca todo: la razón sólo es válida en el contexto de la misma naturaleza humana y por ello no da un conocimiento absoluto o totalizador.

La plenitud ontológica, entonces, desborda los cuadros conceptuales humanos, aquella no se la conoce en su mayoría pues “no se limita al molde de la razón humana”<sup>169</sup>. Si se piensa (de fondo: se cree) que aquella es resultado de un supuesto “bien” o “modelo” que predestina el hacer divino y, paradójicamente, somete a la sustancia (negando su libertad), ello sólo es una ficción humana. Con esto se critica el finalismo y, de paso, se rechaza una voluntad superior que dicta leyes, asentando por lo demás que es del orden

---

<sup>165</sup> Spinoza, *Ética*, Parte I, Apéndice, 39.

<sup>166</sup> Esto último enmarcado en la “revolución cosmológica” de la ciencia que descentralizaba al hombre del cosmos, cf. Espinosa, “Baruch Spinoza, la razón de la alegría”, XII-XV.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, XX y ss.

<sup>168</sup> Spinoza, *Ética*, Parte II, propos. XIII, Lema VII, 65-66.

<sup>169</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, (Madrid: Gredos, 2014), 10-11, 241.

fáctico de la misma plenitud que brotan las leyes (de la naturaleza que remiten y ayudan a conocer a la sustancia)<sup>170</sup>.

Y tercero, los dos atributos de la sustancia instauran más que un dualismo sí una “bidimensionalidad” o “desdoblamiento de instancias en polos opuestos”<sup>171</sup> aunque complementarios, que el paralelismo atiende.

Los tres momentos resaltados encuentran cierto eco en Bergson aunque con sus respectivas diferencias. La idea sobre lo divino como una inmanencia viva la comparte el pensador francés; explícitamente en *La evolución creadora* con el *impulso vital*. De hecho, ello le valió que en 1914 sus tres obras (*Ensayo sobre los datos*, *Materia y memoria*, y *La evolución creadora*) se incluyesen al Índice de Libros Prohibidos<sup>172</sup>. Dieciocho años después, la postura de la Iglesia cambiaría con la aparición de *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Por este cambio de postura del clero se puede marcar la diferencia del francés respecto a una característica de la sustancia en Spinoza: la *divinidad es personal*, dura como si se tratase de una conciencia. Y esto no lleva a Bergson a detenerse en asuntos tradicionales en términos morales<sup>173</sup>, sino a plantear una especie de “humanismo” ligado al carácter fundamental de lo divino: el amor<sup>174</sup>. Finalmente, en

---

<sup>170</sup> Spinoza, *Ética*, props. XXXIII, escolio II, 34-36.

<sup>171</sup> Cf. Espinosa, “Baruch Spinoza, la razón de la alegría”, LIV.

<sup>172</sup> La censura se debió, entre otras cosas, por concebir a Dios en tanto movimiento continuo y creador, como a *todo siempre haciéndose* (implicando con ello que la obra y creación divina no es perfecta en el sentido de estar acabada “definitivamente”), una inmanencia en continuo perfeccionamiento, además de semejarse a la naturaleza en la medida que lo divino resulta ser un impulso vital desdoblándose por la realidad orgánica, cósmica, etc., cf. Bergson, “La evolución creadora”, 652 y ss; cf. Barlow, M. “Metafísica positiva o la humildad en filosofía”, en *El pensamiento de Bergson*, 93-94.

<sup>173</sup> De hecho, como Spinoza, Bergson llega a criticar el finalismo: la vida (el impulso vital) no tiene un proyecto ni plan, no sigue pues un fin (cf. Bergson, “La evolución creadora”, 482, 666), aquella se desenvuelve libremente en tendencias por las cuales se crean heterogeneidades, sin plan determinado (pues ello anularía su misma libertad). No obstante, asienta un sentido “especial” donde acepta “término” y “fin” de la evolución: *grosso modo*, la vida se apoya de la materia y crea multiplicidades. Pero la vida, de alguna forma, se “entretiene” o “distrae” en lo creado, al grado de cerrarse o perfeccionarse en/con aquel (naciendo el instinto). En el caso del hombre, éste por la complejidad que alcanza su sistema nervioso, se vuelve el punto en el cual la vida se libera de la materia (pudiéndola manipular libremente), y puede pasar libremente hacia “lo humano”. En este sentido el hombre es “término” y “fin”, aunque “continúa indefinidamente el movimiento vital”, siendo tal continuación la posibilidad de *saltar* o *abrirse*, mediante el amor, a la “humanidad” (aquí se asienta el carácter personal de lo divino, lo que nunca pasa con Spinoza), de sobrepasar la condición humana. ¿La “humanidad” se vuelve fin? No, sólo otro punto de continuación del movimiento vital (cf. *Ibíd.*, 667-671; Cap. 1, apartado 1.3).

<sup>174</sup> Con sus respectivos matices, Spinoza propone un “amor intelectual” a Dios, sobre todo mediante un tercer género de conocimiento (intuición), que aprehende toda una singularidad en la sustancia, o sea que expresa (y es una experiencia ya) de lo divino. Tal género, sin más, ayuda a *ver* todo *sub specie aeternitatis*. El aspecto místico que puede haber en esto no lleva a un declarado irracionalismo, pues tal género de conocimiento es efecto de un habitual cultivo de la razón; cf. Spinoza, *Ética*, 92-93, 271 y ss. En Bergson un esfuerzo de la inteligencia da cuenta del amor propio del *elán vital*; el ‘esfuerzo’ remite a la intuición que apoya a la inteligencia para voltear a colocarse en aquel, aquí sí hay un fugaz aspecto irracional que impulsa al intelecto (y del cual crea nuevos conceptos) a *ver* “todas las cosas *sub specie durationis*”,

Spinoza la sustancia es absoluta y eterna, por ello no necesita ni cambiar ni ser explicada por la duración o el tiempo<sup>175</sup>, en Bergson, al contrario, el movimiento es lo sustancial, la duración es lo real, por ello su mismo despliegue, o evolución, lo es en términos de *creación*.

Sobre la segunda idea resaltada, igualmente el filósofo francés, apoyado en los avances científicos biológicos de su tiempo: evolucionismo darwiniano, ve al hombre como resultado de la evolución del impulso vital. Siendo su “razón” o, mejor, su inteligencia limitada a la propia condición humana: manipular la materia y servirse útilmente de ella, siendo el ejercicio especulativo posterior y un “lujo” respecto de su tendencia natural utilitaria, además de que su trabajo de abstracción no toca la duración real. Por lo cual, aquella ni es primordialmente omniabarcadora en términos de especulación y se limita a representarse lo real, que termina siempre desbordando los esquemas artificiales de aquella. Pese a esto, Bergson plantea que la inteligencia, con la intuición, puede progresivamente ir conociendo más aspectos de la realidad. Y aquí deben entenderse al menos dos cosas: la inteligencia “violentada” por la intuición va al encuentro con la duración, siendo, de hecho, la experiencia intuitiva la que se coloca de golpe en el cambio real; e, inteligencia e intuición responden a dos vías de conocimiento en torno a lo real, ciencia y metafísica respectivamente, siendo el trabajo solidario entre ambas lo que va marcando el progreso en el conocimiento de la realidad.

Finalmente sobre el tercer punto, repetimos, para Bergson lo sustancial es el movimiento (duración o tiempo real), así, el francés plantea un “monismo moviente” que se despliega principalmente en dos movimientos contrarios: *vida y materia*. Éstos podrían verse desde el modelo dual (no dualista) que alude al desdoblamiento de las instancias de la sustancia, pero sin dar cabida al paralelismo, debido a que Bergson considera que tales instancias de hecho se mezclan (es el mixto). El método intuitivo distingue por derecho tales componentes, sin que ello implique la disolución del mixto del cual se tiene experiencia. Como se entrevé, el mixto va a remitir al mismo desdoblamiento de lo moviente, que será el “segundo momento” a abordar en el pensamiento de Bergson.

---

(Bergson, “La intuición filosófica”, 1047), dado que la duración del *elán* es lo sustancial mismo, avivando todo lo muerto (todo lo cerrado al cambio) y brindando la *alegría* por la revivificación de uno como por la unión con el otro (ibíd, 1048). En ambos casos, no obstante, parece compartirse la idea de que es por la inmanencia de la sustancia que la relación entre los seres lo es en términos de amor, ya por la alegría acompañada, de fondo, por la idea de Dios, ya por la simpatía con el otro.

<sup>175</sup> Cf. Spinoza, *Ética*, parte I, definición VIII, 6.

Como se ha intentado plasmar<sup>176</sup>, el empirismo buscó “eliminar” el dualismo cartesiano ciñéndose al plano de la experiencia humana, que de hecho, al paso del tiempo con el avance de la ciencia, el terreno de la experiencia sensible se volvió el campo privilegiado para seguir atacando a la metafísica e intentar reducir lo espiritual al orden físico, es decir los fenómenos mentales se pretenderían abordar como fenómenos físicos, ligando aquellos sólo a lo sensible o, mejor, a los procesos físico-químicos corporales (asociacionismo). Bajo esta línea, el positivismo decimonónico extendería el proceder científico al estudio de la mente, como lo social (M. Weber) y lo biológico (H. Spencer); puntualmente, la psicología científica o experimental (J. Gall, W. Wundt, Fechner) buscaría las leyes para conocer la mente sin apelar a una presunta instancia oscura y vaga como el “alma”. Reduccionismo psíquico-físico que Bergson termina rechazando.

Mientras que el monismo racionalista spinoziano era un golpe temprano no sólo al dualismo en mención sino a las bagatelas dogmáticas, morales y políticas del hombre como centro y dueño del mundo, apoyadas en gran medida con la ficción de un Dios a imagen y semejanza suya. La distinción del judío francés, respecto al judío holandés, radica, sin más, en concebir la sustancia como duración temporal y con carácter personal, lo cual lleva a Bergson hacia un explícito ámbito místico que ha de brotar de la *experiencia* misma de la duración. Pese a esto, como bien asienta Martínez Velasco, Bergson reconoce que la hipótesis metafísica del paralelismo “ha venido a satisfacer (...) las aspiraciones y esperanzas de la física moderna”<sup>177</sup>, sobre todo en lo concerniente al estudio objetivo de la mente, piénsese nuevamente en la psicología científica (psicofísica de Fechner, por ejemplo), pero lo que no acepta el filósofo francés es que tal hipótesis metafísica se tome “como un hecho científico”<sup>178</sup>, pues ello termina en una reducción materialista.

Bergson defiende la existencia de la realidad espiritual como la de la materia, por ello el carácter dualista en su pensamiento. Ahora, espíritu y materia, de hecho, se encuentran mezclados. La experiencia lo es siempre de tal mixto; a ello responde, por ejemplo, la solidaridad mente-cuerpo. El método intuitivo divide el mixto erigiendo, por derecho, los componentes del mismo (es decir, lo espiritual como lo material). Pero estos

---

<sup>176</sup> En efecto hubo más intentos de “solución” o “tratamiento” del dualismo cartesiano, remitimos a la obra de Searle para ahondar en ello, cf. Searle, *La mente. Una breve introducción*, caps. 1, 2, 4 y 5.

<sup>177</sup> Jesús Martínez V., “Bergson y el problema mente-cerebro”, *Thémata. Revista de filosofía*, n.º 18 (1997): 211, <https://dialnet.uniroja.es>

<sup>178</sup> *Ibíd.*, 212.

miembros no son vistos como dos sustancias ya que ello imposibilitaría su contacto y, por ello, explicación alguna en torno a su relación. Tales miembros son vistos como componentes o tendencias de la duración real. Por eso Bergson sugiere (re)plantear el dualismo en términos temporales y no espaciales, pues por esta última vía fácilmente se piensan dos elementos distintos, difíciles de conciliar<sup>179</sup>, ya que así, llegados a la distinción del mixto, el “dualismo” se vuelve inoperante (o un falso problema) porque materia y espíritu remiten al inmanente impulso o fuente viva del cual son parte.

Así, 2) el dualismo metodológico que asienta la intuición, una vez efectuado, lleva al “monismo moviente” que se desdobra en dos principales tendencias que se tocan (y que se experimentan como mezcla), el cual Bergson explica como una especie de vaivén de la duración real que va de lo extenso a lo inextenso en un movimiento de *tensión* y *distensión*. Es en este marco que Bergson toma como hecho la solidaridad mente-cuerpo y la justifica por derecho con el método intuitivo. Pero sin caer en un dualismo ni mucho menos en tratar de explicar tal solidaridad en los mismos términos debido a que, sobre todo, la inteligencia, por su misma tendencia “natural” de operar sobre la materia, puede reducir o confundir el extremo espiritual con el material.

Cuando la intuición corrige esta tendencia de la inteligencia no sólo se distinguen los extremos de la realidad, sino que se asienta el desenvolvimiento de la duración real en sus tendencias. La solidaridad de las tendencias se ve en términos metafísicos como el desdoble del movimiento real, y en la experiencia se constata de hecho (v.g. el caso de las afasias). La inteligencia no puede explicarla por su dificultad natural para hacerlo, y cuando se apoya de la intuición se coloca metafísicamente en el movimiento, y no tanto para resolver el “problema” de la unión mente-cuerpo (incluso el dualismo queda un tanto obsoleto) sino para respetar su existencia y progresar material y espiritualmente hablando (trabajo conjunto de la metafísica y la ciencia).

Es *La evolución creadora* la que explicita el doble movimiento de lo real que *Materia y memoria* deja entrever al plantear la solidaridad alma-cuerpo. Respecto a la sucesión de la materia, ya desde el inicio de la obra de 1907 el francés afirma aquello: “Sin embargo, la sucesión es un hecho indiscutible, incluso en el mundo material (...) [y] se desenvuelve poco a poco, como si ocupase una duración análoga a la nuestra”<sup>180</sup>. El

---

<sup>179</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 266.

<sup>180</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 446; cf. *Ibíd.*, 601.

hecho de que el mundo material ocupe una duración afín a la duración psíquica permite asentar no sólo el carácter ontológico de la duración sino una coincidencia de tales sucesiones en términos concretos o *vivos*: la disolución de un cubo de azúcar en agua coincide con parte de mi duración por ser algo vivido, es la *vida* (sobre todo la intuición de ésta) lo que permite tal coincidencia. Así pues, interesa aquí asentar que la *materia* arrastra un grado (mínimo) de sucesión, como la *vida* lleva consigo la libertad misma del impulso (refleja el movimiento creador de la duración).

Ahora bien, la tendencia de la “conciencia” o el *impulso vital* hacia la materia es explicada por una *interrupción, inversión, distracción, relajación o deficiencia* del movimiento o del acto creador de aquel<sup>181</sup>, con esto la materia aparece como la *extensión* posible del espíritu, y la vida como el lugar del acto creador. De tal forma, dice Bergson: “En el fondo de la ‘espiritualidad’ de una parte, de la ‘materialidad’ con la intelectualidad de otra, habría pues dos procesos de dirección opuesta, y se pasaría del primero al segundo por vía de inversión, quizás incluso de simple interrupción”<sup>182</sup>. Así pues, hay un doble despliegue del *impulso* bajo dos sentidos opuestos: ya en la dirección un “progreso en forma de *tensión*, la creación continua, la actividad libre”<sup>183</sup>, ya en la dirección inversa que “llevada hasta el extremo, nos conduciría a la *extensión*, a la determinación recíproca necesaria de unos elementos exteriorizados con relación a otros, en fin, al mecanismo geométrico”<sup>184</sup>.

*Tensión y extensión*, entonces, marcan el vaivén del *impulso*, momentos que delimitan sus ámbitos correspondientes: en aquel, el de lo voluntario o lo vital (propio de la libertad), en éste, el de la necesidad, lo inerte o el automatismo, en donde la matemática y la inteligencia se sienten a gusto<sup>185</sup>. En fin, para Bergson, lo real (el principio vital, el impulso, la conciencia, la *duración actuante*) por inversión pasa de la tensión (libertad) a la extensión (necesidad). Ahora, lo que no debe perderse de vista es que la ‘inversión’ asienta una especie de “relajación” de la acción del impulso. Este “descanso” de lo vital conduce a la conciencia a un “olvidarse” en la materia, es el punto de vista extremo en el cual la conciencia cae en la *repetición* y, por ello, en el automatismo; esto le ejemplificará un tipo de *memoria hábito*. El caso contrario de tal relajación es la afirmación de la acción

---

<sup>181</sup> Cf. *Ibíd*, 611-612, 619, 626, 630-631.

<sup>182</sup> *Ibíd*, 611.

<sup>183</sup> *Ibíd*, 630.

<sup>184</sup> *Ídem*.

<sup>185</sup> Cf. *Ibíd*, 626-628, 631, 638.

creadora, la cual el espiritualismo de Bergson no deja de hacer énfasis debido a que es lo que nutre toda su metafísica intuitiva y, por extensión, su visión ética.

Teniendo en consideración lo dicho, relajación (extensión) y acción (tensión) trazan un tipo de vaivén que sigue lo real, en el cual haciendo énfasis en la relajación, el impulso cae en la *repetición* de la materia, mientras que enfatizando lo vital se tiene, sobre todo, la “imagen de un *gesto creador que se deshace (...) una realidad que se hace a través de la que se deshace*”<sup>186</sup>. En lo vital pues recae lo más valioso para Bergson ya que trae consigo el movimiento creador del impulso: el ‘gesto creador’ no dice otra cosa que lo que hay es la actividad vital, que lo que *es* actúa, lo que hay es la *acción temporal*, que crea apoyándose de la materia y que puede despertar todo lo “adormecido” en ella<sup>187</sup>. Siendo este “despertar” en el sujeto, un *(re)vivir* la propia existencia personal aplastada por hábitos y necesidades (sociales), siendo ello motivo tanto de *gozo*, por la *experiencia concreta*, efectiva, de la movilidad novedosa de la realidad, como de *fortaleza*, por el hecho de *recobrase a sí mismo*, lo cual prepara “para vivir bien”<sup>188</sup>, es decir aquel “despertar” abre a una dimensión práctica (ética) de la existencia propia.

Por último, cabe apuntar que Bergson considera que la vitalidad tomada en sí misma (sin que actúe) se asemeja a una mera *virtualidad* y por su contacto con la materia aquella es equiparada a un *impulso*<sup>189</sup>. Este contacto con la materia es lo que constata el *grado de tensión* y el *progreso libre* de la actividad (psíquica) vital. Además, tal vitalidad no difiere de la vida psicológica del sujeto que se mueve entre el ensueño y la vigilia, es decir, el impulso puede verse desde lo virtual (ensueño) o la acción atenta al presente (vigilia)<sup>190</sup>. Esto se concibe en la duración personal entre la memoria pura (virtualidad) y el recuerdo (actualidad), elementos éstos que son vistos como los mismos *planos de la conciencia*.

---

<sup>186</sup> *Ibíd*, 652.

<sup>187</sup> Cf. Henri Bergson, “Lo posible y lo real”, en *Pensamiento y movimiento*, 1015.

<sup>188</sup> La metafísica intuitiva que piensa Bergson tiene consecuencias prácticas: “Pero nosotros ganaremos también en sentirnos más gozosos y más fuertes... [gozosos, porque] ella nos descubrirá, más allá de la fijeza y de la monotonía que percibían primeramente nuestros sentidos hipnotizados por la constancia de nuestras necesidades (...) la movable originalidad de las cosas... [más fuertes, porque] nuestra facultad de actuar se intensificará al recobrase. Humillados hasta entonces en una actitud de obediencia, esclavos de no sé qué necesidades naturales (...) Puede ser una preparación para vivir bien”, (*ibíd*, 1027).

<sup>189</sup> Cf. Bergson, “La evolución creadora”, 661. En efecto, el “impulso” es una imagen tomada del orden físico que, según Bergson, es la que más se aproxima a la realidad psicológica de la vida, (cf. *Ibíd*, 660).

<sup>190</sup> Cf. *Ibíd*, 659.

iv) Volvemos al asunto de la memoria y sus planos. Como se ha dicho (*supra*, ítem ii), la intuición del grado de tensión de la memoria (la supervivencia del aspecto libre de la conciencia, la cual inicia siendo memoria) sirve para constatar la presencia del espíritu en la *percepción concreta* o *atenta* como en la acción, y erigir *por derecho* una memoria pura que afianza la realidad del espíritu. O sea, en la percepción concreta la imagen percibida se acompaña de un recuerdo personal y, por ello, la acción que prepara la percepción es realizada por la fuerza psíquica, a la manera de una acción libre. Aquí la unión del pasado responde al nivel o tensión de la memoria frente a las singularidades del contorno de lo percibido<sup>191</sup>. Donde hacer caso omiso de toda *contracción* solidaria de pasado con la percepción, mueve a concebir la misma realidad espiritual en su pura conservación<sup>192</sup>.

El pasado se actualiza enriqueciendo la experiencia presente, tanto la percepción como las acciones orientadas a ciertos intereses (el aprender a escribir, el aprendizaje de un idioma, de un oficio, la redacción de un texto, la adquisición de un hábito, etc.). Así, los recuerdos “en todo instante completan la experiencia presente enriqueciéndola con la experiencia adquirida; y como ésta va agrandándose sin cesar, terminará por recubrir y sumergir a la otra”<sup>193</sup>. Con esto, puede verse otra vez que el pasado tanto se actualiza (recuerdo) como se conserva, y así como la percepción pura apuntaba a un desbordamiento de las imágenes respecto de la simple percepción. Esta “experiencia adquirida”, tenida en su pura conservación, va a desbordar igualmente aquella<sup>194</sup>. Pero estos “desbordamientos” lo son por derecho: no se perciben nunca sólo los “momentos reales de las cosas”<sup>195</sup>, ni mucho menos se es siempre y en todo momento absolutamente auténtico (libre), hundido en la pura conservación del propio pasado<sup>196</sup>.

---

<sup>191</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 404.

<sup>192</sup> Cf. *Ibíd.*, 417. Cabe apuntar que en el trato de la *percepción concreta* Bergson se apoya para recapitular los resultados de la operación de su método intuitivo en *Materia y memoria*.

<sup>193</sup> *Ibíd.*, 261.

<sup>194</sup> Con esto, la *experiencia presente* no es más que un mixto percepción-recuerdo, “percibir es recordar”, pero el trabajo intuitivo lo divide hasta colocarse en el doble movimiento de lo real, el cual empero coincide con la realidad misma, (cf. *Ibíd.*, 262).

<sup>195</sup> *Ibíd.*, 265.

<sup>196</sup> No se perciben los *momentos reales de las cosas* (o imágenes) “sino momentos de nuestra conciencia” (Ídem) presentes ya en las percepciones sobre la realidad externa. Esto, empero, no cierra al sujeto en sí mismo (no hay sólo una reducción de la realidad material a una imagen subjetiva), puede concebirse, por derecho, la realidad material de las imágenes si se separa la heterogeneidad cualitativa de la percepción: “sería suficiente *dividir* (...) esta amplitud indivisible del tiempo (...) eliminar toda memoria, en una palabra, para pasar de la percepción a la materia, del sujeto al objeto” (*Ibíd.*, 266, la cursiva es mía), así, la imagen existe sin que se perciba y está presente sin ser representada (cf. *Ibíd.*, 233). Es decir, la imagen *existe* y está *presente* en su materialidad misma, incluso la imagen misma del cuerpo. La división, operada

La *memoria pura* no es más que esta “experiencia adquirida agrandándose sin cesar”, sin que se actualice en la percepción como en la acción, por ello aquella también puede verse como mera *virtualidad*, en tanto *no actúa*<sup>197</sup>. Virtualidad y conservación pura es lo que caracteriza a tal memoria. De la conservación del pasado puede asentarse que la *memoria no se repite*, en tanto la vida de la conciencia lo es de diferencias cualitativas (cada dato psíquico difiere de los otros y de sí mismo), por tanto no cabe equivalencia e igualdad entre datos y, por esto, no se encuentra ceñida a la necesidad: *es libre*. Así, la memoria difiere de la materia<sup>198</sup>.

Empero, de hecho, es innegable que el recuerdo acompaña a la percepción, que el pasado enriquece al presente y que éste jalona aquel para su continua actualización, no dejándolo como algo ineficaz y virtual. Los mecanismos sensorio-motores conscientes o perceptivos dan peso al recuerdo prolongado en el movimiento, le dan fuerza en la sensación presente que la materializa, y su solidaridad dificulta la distinción entre aquellos. Ahora, volviendo a omitir la actualización y la conservación del pasado se tiene, en una dirección, el ámbito de lo extensivo, la repetición y la necesidad (materia) y, en dirección contraria (omitiendo lo extensivo), el ámbito de lo inextensivo, la novedad y la libertad (espíritu). En este sentido, la actualización afirma la solidaridad entre materia y memoria, y con ello la existencia de *grados de tensión*, o la transición de la memoria a la materia, que van, por ejemplo, de lo *extenso* a lo *inextenso*, de lo *cuantitativo* a lo *cualitativo* y de la *necesidad* a la *libertad*<sup>199</sup>, y entre los cuales la memoria personal se mueve y la duración se experimenta.

Ahora, en la actualización está en juego los planos desde los cuales el pasado se lanza para desplegarse en el momento presente, es por ello que el grado pueda ser más o

---

por la intuición, marca ya la diferencia entre percepción y recuerdo, y con esto el universo material no se reduce a una mera construcción de la subjetividad, se salvan las cosas: “la realidad de las cosas no será ya construida o reconstruida [subjetivamente], sino palpada, penetrada, vivida; y el problema pendiente entre el realismo y el idealismo, en lugar de perpetuarse en discusiones metafísicas, deberá ser zanjado por la intuición” (ibíd, 264; cf. Cap. 1, apartado 1.2).

<sup>197</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 419.

<sup>198</sup> Bajo esta línea, el pensador francés busca asentar que el recuerdo no procede de la materia. Por ello el cerebro, sobre todo, no es fuente ni almacén de aquel. Bergson desarrolla esto con el análisis de la *afasia*: la lesión cerebral, en términos generales, representa una interrupción o el impedimento de la reunión/reconocimiento entre la percepción y el recuerdo, no la eliminación de éste (ibíd, 207, 304-309).

<sup>199</sup> Se va de lo extenso a lo inextenso, etc., porque se parte del mixto, y se apoya uno del cuerpo. Por ello *Materia y memoria* parte con la percepción y de ahí se mueve al recuerdo. En dicha obra, cabe apuntar, el método intuitivo erige la triple oposición (extenso/inextenso, cuantitativo/cualitativo, necesidad/libertad) de los componentes entre los que se mueve lo real, y a los que llega por el abordaje de la imagen, acompañado del mecanismo de los sistemas conscientes perceptivos (cf. Ibíd, caps. I, IV), como del trato del recuerdo aunado al problema de la afasia (cf. Ibíd, caps. II-III).

menos tenso. Son estos planos y el desplazamiento de la voluntad en uno u otro de ellos lo relevante para la acción misma, y la antesala para adentrarse al *buen sentido*. Los planos de la conciencia delimitan el acercamiento de ésta en su proximidad, o su distanciamiento, a la materia<sup>200</sup>. ‘Proximidad’ y ‘distanciamiento’ tenidos como un juego de *tensión* y *distensión*: aquel, en tanto la sucesión temporal toca, introduciendo libertad, a su movimiento inverso (materia); este, en tanto mera virtualidad como, por ejemplo, cierta relajación o ensueño.

Es el momento de la tensión que arroja luces sobre el *buen sentido*, empero, cabe apuntar lo siguiente sobre el lapso de la distensión para dar fuerza a aquel. La distensión se asemeja a la mera conservación, semejanza que se refuerza tomando distancia desde su forma opuesta, es decir, la distensión puede verse a la luz de dos formas en que el pasado se conserva. Por esto, Bergson vuelve a dividir (parecido al *Sofista* platónico<sup>201</sup>) parte de lo dividido primeramente: las *dos formas* de preservación del pasado responden a los *dos tipos de memoria* que Bergson plantea.

El pasado se conserva de dos maneras: “*en mecanismos motores; en recuerdos independientes*”<sup>202</sup>. El primer caso responde a una *memoria-hábito*, o sea, aquí el pasado se almacena en mecanismos corporales que de suyo implican estructuras cerradas de movimientos determinados o automáticos, los cuales facilitan su repetición y, a la postre, la formación de un hábito. Así, el cuerpo puede verse como “el último plano de nuestra memoria”<sup>203</sup>, el lugar de la determinación, del automatismo y de la repetición, la imagen que “sacude por entero un impulso inicial”<sup>204</sup> repitiéndolo hasta automatizarlo asignándole un mismo orden y ocupando un mismo tiempo. Por lo demás, el hábito (v.g. de caminar, leer, escribir, etc.) tiende a la acción presente, atendiendo a su vez al futuro, o sea, en su momento el hábito adquirido respondía a un momento presente con *miras hacia* o *de* (v.g. adquirir ciertos hábitos alimenticios en pos de la obtención de una mejor salud). Pero Bergson lleva al extremo este hábito motriz para fincar el automatismo

---

<sup>200</sup> “Acercamiento a la materia” pues de hecho no se percibe sólo y únicamente el “movimiento” de la materia, ya que al percibir se recuerda “(...) y, a decir verdad, toda percepción es ya memoria. *No percibimos, prácticamente, más que el pasado*, siendo el presente puro como el inaprensible progreso del pasado que descarna el porvenir” (ibíd, 342). Frente a esto, a la materia se llega por derecho. Mientras un “alejamiento a la materia” invita a pensar en un estar hundiéndose en las profundidades del propio pasado.

<sup>201</sup> Cf. Ibíd, 219. Deleuze resalta el parecido del método intuitivo con la división platónica, cf. Deleuze, *El bergsonismo*, cap. 1.

<sup>202</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 272.

<sup>203</sup> Ibíd, 424.

<sup>204</sup> Ibíd, 274.

(repetición) del recuerdo<sup>205</sup>: se conserva sólo el efecto útil del pasado, hasta fosilizarse en movimientos, comportamientos, actitudes rígidas y automáticas. Así, la memoria-hábito lo sería de una especie de autómatas consciente que actúa su vida y no la vive propiamente. Bajo esta línea puede delimitarse el *yo superficial*, la vida psíquica inauténtica, en tanto vida superficial que se cierra y se repite en la materialidad, colocando “en nosotros el olvido”<sup>206</sup>, pues no hay memoria personal, sólo el efecto útil de ciertos recuerdos (no el recuerdo como tal) montados en mecanismos motores.

El carácter impersonal de esta vida superficial facilita no sólo la generalización o el nombre común de los datos psíquicos introducidos a la vida social, sino la identificación de hábitos y actitudes, de alguna forma “predeterminadas” o “previstas”, que de igual manera entran a lo social, configurando diversidad de instrumentos sociales útiles para la vida en común (v.g. códigos de conducta y comportamiento, es decir reglas sociales, parámetros de enseñanza, etc.). Aquí lo social, al relacionarse con el extremo material, apoyado en el espacio, se concibe como un medio o ámbito impersonal que instauro lo común, el comportamiento estándar, etc. Para Bergson, los datos psíquicos representados espacialmente y signados comúnmente, como los hábitos y rigideces sociales, son acogidos por el extremo (despersonalizado) respecto de la sucesión temporal de la conciencia, justamente para remarcar la diferencia radical entre tales (entre el dato vivo y el representado); ello no quiere decir que no exista parte o componente extenso alguno que efectivamente facilite la rigidez o la adquisición del hábito, de no serlo se estaría hablando de un orden social de individuos absolutamente libres o bien incorpóreos.

Ahora bien, la otra forma de conservación del pasado lo es en términos de *recuerdos independientes*. Aquí se erige una memoria “espontánea”, “regresiva”, “que ve de nuevo” o recupera (se instala) en el pasado, la cual es para Bergson la *memoria por excelencia*, la *verdadera*<sup>207</sup>. Esta memoria registra “todos los sucesos de nuestra vida cotidiana a medida que se desenvuelven [duran] (...) Sin segunda intención de utilidad o

---

<sup>205</sup> Sin duda, Bergson se limita a tratar la cualidad adquirida o el hábito desde el extremo opuesto al estado distendido de la memoria, en este sentido difiere, por ejemplo, del sentido aristotélico del término, en el cual el hábito consiste en el ejercicio o gradual perfeccionamiento de la virtud ética, es decir aquel es de suma importancia para adquirir la virtud, aunque la naturaleza de alguna forma tiene lugar en dicha adquisición en tanto brinda “capacidades naturales” para ello, cf. Aristóteles. *Ética nicomáquea*, 37 y ss.

<sup>206</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 366.

<sup>207</sup> Cf. *Ibíd.*, 276-279, 293, 342.

de aplicación práctica”<sup>208</sup>. No hay por tanto *actualización* del recuerdo, eso facilita pensar una memoria absolutamente personal orientada únicamente al pasado (memoria regresiva), y al no atender hacia la acción presente de suyo se caracteriza como virtual y sin utilidad. Esta vida psíquica, en contraste con la memoria-hábito, figura un plano de ensueño<sup>209</sup>: retrata a un individuo que placenteramente vive en el pasado sin beneficio alguno respecto del momento presente o las exigencias sociales, salvo el de experimentar su pasado y la pura sucesión de su persona. En este sentido, este plano sugiere ya una pura relajación (*distensión*) de la vida psíquica respecto a toda demanda, necesidad o acción presente.

Pero la memoria virtual, impotente dado su inutilidad, se encuentra aún (es apoyo) en la fosilización del recuerdo efectuada por el hábito motor. Por tal razón, éste resulta ser “*el hábito iluminado por la memoria antes que la memoria misma*”<sup>210</sup>. Esto asienta que toda la vida psíquica pasada condiciona, aunque no en términos de necesidad, el estado presente y, por esto mismo, el carácter va a revelar toda entera dicha vida en las acciones o decisiones, “aunque alguno de los estados pasados no se manifieste en [él] de una manera explícita [pero no por ello, aquellos dejan de tener] una existencia real, aunque inconsciente”<sup>211</sup>.

---

<sup>208</sup> *Ibíd.*, 276.

<sup>209</sup> Asienta Bergson al respecto: “Para evocar el pasado (...) es preciso poder abstraerse de la acción presente, es preciso saber conceder importancia a lo inútil, es preciso querer soñar” (*ibíd.*, 277). Este “querer soñar” requiere de un *esfuerzo de intuición* para colocarse en el plano de la memoria pura o del ensueño. Es claro que en la vida cotidiana resulta imposible colocarse en el plano puro del ensueño, no obstante puede darse el caso de una orientación o tendencia hacia aquel, para Bergson ello representa el tipo del *soñador* (cf. *Ibíd.*, 344) o del *distraído* (cf. Bergson, *La risa*, 96 y *ss.*). En el *Ensayo sobre los datos inmediatos* justamente con el *ensueño*, que modera “el juego de las funciones orgánicas, [modificando] sobre todo la superficie de comunicación entre el *yo* y las cosas exteriores. Ya no medimos entonces la duración, sino que la *sentimos*” (Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 131), nos colocamos en la duración pura.

<sup>210</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 278.

<sup>211</sup> *Ibíd.*, 340. Bergson, cabe decirlo, no desarrolla una teoría como tal de lo inconsciente, esto en parte por su misma concepción de la conciencia ligada a una fuerza viva espiritual, que se manifiesta como *actuante*, como *haciéndose*, donde lo no actuante (lo virtual: memoria pura) se conserva sin dejar de existir (cf. Cap. 1, nota a pie n.º 147); cf. *Ibíd.*, 276-279, 290, 333, 341). Lo ‘no actuante’ tiene pues existencia real (que lo verifica, por derecho, el abordaje de la memoria pura) aunque esté en un estado de virtualidad. Lo actuante sólo manifiesta la tensión temporal en el presente, el resto impotente acompaña y refuerza la acción y la inteligencia, sin que ello implique la posibilidad de que ésta última pueda recuperar con claridad toda entera la vida pasada, pero sí, apoyada en la intuición, de intuir cierto pasado en su puntual duración (el cual contiene en cierto grado todo el pasado). La vida consciente, sin más, se asemeja a un juego elástico de tensión y distensión temporal que siempre es profundamente personal. Esto difiere, sea el caso, del inconsciente freudiano, visto como lo reprimido primordial, o lo psíquico real con carácter *nouménico* (no personal) que, por ello, resulta ser absolutamente incognoscible (aunque a la postre parece que se acepta la posibilidad de conocerse por su relación con el lenguaje), cf. S. Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, v. 5., (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 599-600; cf. S. Freud, “Lo inconsciente”, en *Obras completas*, v. 14, 160-167.

Sin más, es por la presencia del carácter en el hábito y en la acción que puede entenderse el momento de la tensión de la sucesión temporal, y esto a base de un *esfuerzo* de la inteligencia presente ya en el reconocimiento atento. En efecto el esfuerzo de atención, desligándose de la orientación útil en el momento de la actualización, muestra el pasado personal en la acción y permite experimentar concretamente la duración temporal misma. Dice Bergson al respecto:

Pero independientemente de los servicios que pueden prestar [los recuerdos o imágenes pasadas] (...) a una percepción presente, las imágenes almacenadas por la memoria espontánea tienen todavía otro uso. Sin duda, ellas son las imágenes del ensueño (...) [que] aparecen y desaparecen (...) independientemente de nuestra voluntad (...) Pero hay un cierto *esfuerzo sui generis* que nos permite retener la imagen misma, por un tiempo limitado, bajo la mirada de nuestra conciencia; y gracias a esta facultad, no tenemos necesidad de esperar del azar repetición accidental de las mismas situaciones para organizar en hábito los movimientos concomitantes; nos servimos de la imagen fugitiva para construir un mecanismo estable que la reemplaza<sup>212</sup>.

Este “otro uso” del pasado se distancia, de entrada, de su actualización meramente utilitaria, orientándose así a remarcar que la retención momentánea del pasado (cierta tensión de la memoria) implica un esfuerzo inteligente-voluntario que favorece la creación de algo nuevo (servirse del recuerdo ayuda a construir un mecanismo que suplente la mera repetición, la cual por sí sola no montaría algo nuevo)<sup>213</sup>. Con este mismo esfuerzo, como puede adivinarse, puede tomarse cierta distancia de las dos formas de memoria, en el sentido de que aquel remarca que, en cuanto tales, aquellas se tratan de

---

Lo virtual en Bergson también difiere de la mirada freudiana en torno a la vida psíquica concebida desde una especie de “sistema” tripartita que responde a una interacción de fuerzas psíquicas conflictivas (inconsciente, preconscious y consciente), donde el inconsciente resalta por ser el proceso primario psíquico, que resguarda impulsos, deseos, “recuerdos”, que están fuera del plano consciente, aunque influyen en la conducta como tal, pero que son *reprimidos* por su inaceptabilidad o desagrado (social y moral). Este inconsciente poco tiene que ver con una virtualidad siempre espiritual a la manera de Bergson: virtualidad que no es objeto de *represión*, por lo cual, la virtualidad bergsoniana delinea un *ámbito amoral*, limitándose a trazar el mero funcionamiento de la memoria; cf. Freud, “Lo inconsciente”. Para ver a detalle tanto la relación de Bergson con la idea del inconsciente, cf. J. Padilla, “Henri Bergson y la idea del inconsciente”, *Revista de Historia de la Psicología*, n.º 2-3 (2007): 113-119, como el abordaje del inconsciente en el pensamiento de Freud, con: Carmen Elisa Escobar, “El inconsciente freudiano y sus destinos”, *Tempo psicanalítico*, n.º 2 (2010): 410 y ss, <http://pepsic.bvsalud.org/scielo> y Miguel Gallegos, “La noción de inconsciente en Freud: antecedentes históricos y elaboraciones teóricas”, *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, n.º 4 (2012): 891- 907, <https://www.redalyc.org>

<sup>212</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 279-280.

<sup>213</sup> Esta es la misma idea de que la experiencia adquirida se filtra a la experiencia presente, enriqueciéndola pero sin desbordarla por ajustarse a los intereses del quehacer práctico. Este ajuste no elimina la posibilidad de un continuo enriquecimiento de la experiencia presente, por la sola presencia de la memoria, es decir es posible una experiencia *nueva*, a costa de un esfuerzo (intelectual-voluntario). Donde la experiencia nueva apunta el cambio personal que puede nutrir una creación absolutamente novedosa o un acto libre, un nuevo hábito, etc.

“dos memorias teóricamente independientes”<sup>214</sup>, que sólo por derecho son postuladas, pero que de hecho nunca se alcanzan: ni un continuo estado de ensueño independiente de toda voluntad que lo lleve a actualizarse (nunca se es siempre un soñador), ni una repetición automática de la cual nada nuevo brotaría (como si se fuese siempre un autómatas consciente). Así, el esfuerzo sigue el progreso dinámico del pasado propio en su actualización: “retiene” o *ve* la imagen pasada sucediendo y a su vez la parte propia que se actualiza para crear algo nuevo.

La retención de la imagen ayuda pues a ir creando, o asentando, un nuevo hábito, a darle cuerpo a una idea, una obra, etc. Bajo esta línea, así como la percepción y el hábito debilitan el pasado, en su propio aspecto personal, cuando lo actualizan, ello no niega el hecho de que en su momento, tanto la acción naciente derivada de aquella como la formación del hábito, fueron la constitución de algo nuevo, pero que con el tiempo pasó a tenerse como algo *ya hecho*, sin que por ello se eliminase la posibilidad de cambiar aquellos o instituir algo nuevo. Ya que de no ser así se caería en el extremo de lo repetitivo, haciendo de la diferencia continua un círculo siempre el mismo, cerrando las puertas así al cambio, que de suyo implica novedad y libertad creadora.

El esfuerzo de la inteligencia es un esfuerzo intuitivo. Es decir, se trata de la inteligencia volteando al movimiento temporal vivo y libre del espíritu, que reconoce el grado de tensión de éste en el momento presente. Por esto mismo, el esfuerzo puede verse como cierta *atención voluntaria*: ‘atención’ en cuanto se despega de la natural orientación utilitaria, reconociendo la continuidad temporal en el presente; donde la presencia de éste responde a su grado de tensión y, consecuentemente, el enriquecimiento (o no tanto) del presente mismo<sup>215</sup>. O sea, el esfuerzo remarca la presencia, tensa o no tanto, de duración libre de la voluntad, al margen de la condición común u ordinaria de actualización del pasado, sin que por esto se suprima la actualización misma: el esfuerzo no deja a un lado

---

<sup>214</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 276. Quizá más que “un tomar distancia”, sería un retorno, una vuelta, luego de que la intuición divide y erige las formas puras, de la inteligencia intuitiva (o esfuerzo intelectual) hacia las partes del mixto imagen-recuerdo sin confundirlos. El esfuerzo ya distingue entre la duración-cualidad y la duración-cantidad (la representada espacialmente), e incluso entre las formas en que se conserva (memoria espontánea / memoria hábito), y su vuelta es el margen mismo para experimentar la duración en esta realidad, y no en otra, desde el cuerpo y el orden material en general (cf. Bergson, “Ensayo sobre los datos inmediatos”, 131).

<sup>215</sup> Cf. Bergson, “Materia y memoria”, 294-296, 307. “En el esfuerzo de atención —dice Bergson— el espíritu se entrega siempre todo entero, pero se simplifica o se complica según el nivel que escoge para cumplir sus evoluciones. Ordinariamente es la percepción presente la que determina la orientación de nuestro espíritu; pero según el grado de tensión que nuestro espíritu adopta (...) así desarrolla esta percepción en nosotros un mayor o menor número de recuerdos-imágenes” (ibíd, 300).

la percepción (sí su orientación útil), antes afianza su enriquecimiento por la presencia del recuerdo desplegada en aquella. Bajo esta línea, el esfuerzo (o la atención) nuevamente apunta la solidaridad del espíritu (memoria) con la materia (cuerpo / centros nerviosos), a partir de cierto grado de tensión o libertad experimentado concretamente: “Nuestro sentimiento de la duración, quiero decir, la coincidencia de nuestro *yo* consigo mismo, admite grados... [por ello, de hecho] nosotros no caemos nunca en esta pasividad absoluta, como tampoco podemos llegar a ser absolutamente libres”<sup>216</sup>. Es decir, nos esforzamos para sentir la propia persona actuar. Como se entrevé, ya el esfuerzo coloca a la duración en el orden práctico.

En suma, es por el esfuerzo que se experimenta la tensión voluntaria en la acción frente al momento presente. Aquí, las dos formas de la memoria en realidad “son como un prelude de la atención voluntaria. Señalan el límite entre la voluntad [espíritu] y el automatismo [materia]”<sup>217</sup>; ‘límite’ donde se solidarizan y en el cual están en juego tanto la libertad como la vida propia y en común, nuestra acción y toda nuestra persona en ella:

Es lo que cada uno de nosotros puede experimentar en sí mismo. Nuestra libertad, en los movimientos mismos por los que ella se afirma, crea los hábitos nacientes que la ahogarían *si no se renovase por un esfuerzo constante*: el automatismo lo acecha. El pensamiento más vivo se congelará en la fórmula que expresa. La palabra se vuelve contra la idea. La letra mata al espíritu. Y nuestro más ardiente entusiasmo, cuando se exterioriza en acción, queda a veces tan naturalmente convertido en frío cálculo de interés o vanidad, el uno adopta tan fácilmente la forma de la otra, que podríamos confundirlos, dudar de nuestra propia sinceridad, negar la bondad y el amor, *si no supiéramos que la muerte guarda todavía por algún tiempo los rasgos del ser vivo*<sup>218</sup>.

Entre la autenticidad y lo impersonal, o entre la *vida* y la *muerte*, nos movemos. El esfuerzo reencuentra la vida aún latente en las rigideces que van cubriéndonos, la renueva (renovándonos) por la acción libre, devolviendo o reafirmando el “ardiente entusiasmo”, el “ardiente amor al prójimo”, que en el orden práctico se caracteriza por cierto matiz del carácter personal (la sinceridad, la cortesía) o por sentimientos profundos (la bondad o el amor). Es pues en ese límite donde la voluntad afirma no sólo su libertad sino la vida, en donde *mi acción* y *mi presente* se abren al orden práctico.

---

<sup>216</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 611.

<sup>217</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 310.

<sup>218</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 548, las cursivas son mías.

v) Finalmente para movernos al orden práctico (ya con el *buen sentido*) resta decir lo siguiente. El último momento de la actualización del pasado es el de la acción. Ésta da margen a concebir (y experimentar) el recuerdo “despierto y actuante”. Tal momento manifiesta los diferentes planos de conciencia de lo virtual, en su tensión o distensión, de entre los cuales alguno de aquellos termina por actualizarse frente a la exigencia presente. Parece ser que aquí la *contracción personal* (la actualización en su misma sucesión: el recuerdo personal) es sello característico de la acción libre, pues ni la *contracción extrema* donde el pasado ha sido fosilizado, encadenado a la repetición, en hábitos motrices, que deja margen casi nulo a que dure (hay más respuesta automática que acción libre), ni la *contracción común* donde el pasado se actualiza sólo bajo una orientación útil (importa de él su efecto práctico más que su carácter personal), dan pie a tener en cuenta la *acción propia o mi acción*<sup>219</sup>.

Cuando la contracción personal es sentida o experimentada mayor que las demás, pues la experiencia de la voluntad no suprime de hecho partes del pasado fosilizado o tenido sólo en su aspecto práctico, justamente puede hablarse de un cierto grado de libertad en la acción. El esfuerzo inteligente aprehende (de golpe) el progreso del pasado que lo lleva a abrirse “en [nueva] imagen presente”<sup>220</sup>, experimentándose, en el marco de *Materia y memoria*, por ejemplo, en *mi cuerpo*. En efecto, la memoria personal se apoya del cuerpo, materializándose así la propia existencia: la imagen privilegiada que recibe y devuelve movimiento no es un cuerpo más entre otros cuerpos, en tanto la memoria personal se mezcla en él, puede decirse que es *mi cuerpo*, *mi presente vivo*, lo que está haciéndose (o mejor, lo que estoy haciéndome personalmente), que provoca y permite de hecho la acción, la efectuación de las decisiones; decisión y acción aquí no son más que la manifestación de la voluntad expresando, a su vez, el propio carácter. Pero no debe olvidarse que aquí *mi presente* como *mi acción* responde a una tensión de *mi* voluntad personal: *mi acción* presente no implica una respuesta sólo habitual o siempre necesaria, revela un esfuerzo voluntario que expresa una *acción libre*.

Sin más, el esfuerzo lo es de una inteligencia intuitiva o atenta<sup>221</sup>: la intuición tuerce la orientación natural de la inteligencia para captar la contracción libre de la

---

<sup>219</sup> Aquí las “contracciones” sugieren no otra cosa que ciertos planos de conciencia.

<sup>220</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 328.

<sup>221</sup> Bergson considera que la inteligencia *atenta* se mueve entre los planos, los capta: “La inteligencia, moviéndose en todo momento a lo largo del intervalo que los separa [refiriéndose a los planos] (...): su vida consiste en este movimiento mismo” (Bergson, “Materia y memoria”, 423). Por esto, la inteligencia

voluntad o la tensión de la memoria, que en la acción asienta la posibilidad del *cambio concreto*, del acontecimiento de algo nuevo que dispondrá del porvenir, que *abre* a lo nuevo y ríe del círculo repetitivo y de la ilusión de *lo mismo*.

Como se entrevé ya, es a la luz de la metafísica que el carácter ético del pensamiento de Bergson se deriva: el espíritu se apoya de la materia, introduciendo en ésta su libertad<sup>222</sup>; la memoria se encarna en la imagen corporal contrayendo la duración sin cerrarla a los hábitos útiles, que en su momento ayudó a establecer, y que ahora pueden hacer ver aquella como siempre idéntica a sí misma, bajo un círculo ya hecho. Distante de esto, por un esfuerzo, la tensión temporal responde a la acción de una voluntad libre que atiende la vida, de frente a las situaciones presentes. Todo esto es lo que se ha intentado asentar desde el presente abordaje de *Materia y memoria*, enfatizando la presencia de la duración en el ámbito práctico; asunto éste que, sostenemos, el texto de 1896 prepara. En síntesis, percepción y memoria pura apuntan al doble movimiento de lo real: materia y espíritu. Y, sobre todo, aquellos delinean los planos extremos de los niveles de conciencia entre los cuales nos movemos, pero sin tocar de hecho los límites extremos:

No hay, en el hombre al menos, estado puramente sensorio-motor, como no hay en él vida imaginativa sin un sustrato de actividad vaga [voluntaria]. Nuestra vida psicológica normal oscila (...) entre estos dos extremos. De un lado el estado sensorio-motor (...) orienta la memoria (...) y por otra parte esta misma memoria, con la totalidad de nuestro pasado, desarrolla un impulso hacia adelante para insertar en la acción presente la mayor parte posible de sí misma<sup>223</sup>.

Y es esta oscilación el trabajo del espíritu frente a la situación actual que refleja el grado de *nuestra atención a la vida*, el cual para Bergson representa un verdadero *sentido práctico*, el cual abre a las connotaciones éticas o morales de la duración temporal misma.

---

atenta favorece la captación de la misma conservación del pasado en el presente sin caer en el extremo automatismo o en lo meramente utilitario. El esfuerzo intelectual voluntario dice que uno, al mismo tiempo, que se coloca mentalmente en la libertad de la acción (en su duración), la experimenta en términos concretos. Cf. *Ibíd*, 373-374. Véase Cap. 1, apartado 1.2.

<sup>222</sup> Las conclusiones metafísicas de *Materia y memoria* se emparentan a lo dicho, sobre todo la que anota que: “El espíritu toma de la materia las percepciones de las que obtiene su alimento, y las devuelve en forma de movimiento, en el que ha impreso su libertad” (Bergson, “Materia y memoria”, 429).

<sup>223</sup> *Ibíd*, 358.

## 2.2. El buen sentido

En un singular pasaje de *Materia y memoria* Bergson condensa las implicaciones prácticas de la sucesión temporal en lo que él denomina *el buen sentido*. Ahí asienta sobre todo que la solidaridad de las dos memorias caracteriza al *hombre de acción*. Las ideas que sostienen esto son: 1) la acción llama al pasado, actuando éste, como recuerdo. El pasado personal es punto de apoyo y enriquece a la acción presente. 2) La acción responde a cierta situación, la cual, a su vez, representa o bien una barrera para la actualización de todo el pasado como de cierto recuerdo que responda *personalmente*. Esto pasa si aquella solo demanda una respuesta habitual, o bien una exigencia vital en la cual está en juego la persona; en este caso tampoco se actualiza todo el pasado, pero lo actualizado exige un esfuerzo personal que va más allá de lo habitual, lo convencional, etc., para responder a tal situación o exigencia.

Así, la acción propia surge frente al momento/situación que interpela a la persona y no que demanda sólo “automatismos convencionales”. En este marco, la actualización del pasado al darse sin responder a su mero efecto útil (que lo vuelve susceptible de caer en la repetición del hábito: memoria motriz), da pie a captar y sentir el recuerdo fundiéndose en un presente que, de fondo, instaura una *nueva experiencia* (temporal), de frente a una exigencia de la vida. De tal forma, la acción personal puede verse como “equilibrada” ante la situación presente, o sea, aquella toma distancia de los dos extremos: ya en la mera conservación personal sin provecho alguno ante el presente (memoria pura), ya en una sola respuesta automática (memoria hábito); aunque su tomar distancia no niega el hecho de que ambas memorias se apoyen, que tengan lugar en el mismo “equilibrio”<sup>224</sup>.

3) Bergson asimila los extremos bajo dos maneras de proceder, a saber: por un lado, en la repetición del pasado, lo que hay es un *puro presente* que alberga toda la gama de hábitos ya hechos (el dato psíquico solidificado inserto en aquellos), que ante demandas o, mejor dicho, excitaciones externas reaccionan inmediatamente. Es por esta inmediatez que Bergson asimila el proceder como propio de un *impulsivo*. Es decir, la memoria hábito delinea un movimiento cerrado de estímulo-respuesta, del cual no se

---

<sup>224</sup> Las dos memorias se apoyan, aunque la que arrastra consigo la virtualidad del pasado de buenas a primeras no deja reducirse al puro hábito, es decir se resiste a ella, siendo tal resistencia lo que permite contestar las exigencias y novedades que la duración de lo real plantan al sujeto.

espera más que la respuesta inmediata ya hecha ante aquel<sup>225</sup>. Por otro lado, y caso contrario al impulsivo, quien vive en la pura conservación de su vida, lo que recuerda tiende a ser indiferente ante la situación presente: es un *soñador*<sup>226</sup>. Así pues, entre el impulsivo y el soñador se encuentra el *hombre de acción*, quien refleja una memoria que atiende la exigencia presente, resistiendo a sólo caer en la repetición (lo ya hecho) o en el ensueño (la pura indiferencia).

Y, 4) dicho equilibrio, el “hombre de acción”, es reflejo del *buen sentido* o *sentido práctico*, es decir, la acción es tanto personal como moral. El carácter práctico de la actualización del pasado (o de la experiencia de la duración) la desarrolla Bergson con el *buen sentido*. Sin más, se trae a colación el aludido pasaje de *Materia y memoria*:

¿No es en la solidez de este acuerdo, en la precisión con que estas dos memorias complementarias se insertan la una en la otra, donde reconocemos los espíritus “bien equilibrados”, es decir, en el fondo, los hombres perfectamente adaptados a la vida? Lo que caracteriza al hombre de acción es la prontitud con la que llama en apoyo de una situación dada todos los recuerdos que a ella se refieren; pero ésta es también la barrera infranqueable que encuentran en él (...) los recuerdos inútiles e indiferentes. Vivir en el puro presente, responder a una excitación por medio de una reacción inmediata que la prolonga, es lo propio de un animal inferior: el hombre que procede así es un *impulsivo*. Pero apenas está mejor adaptado a la acción quien vive en el pasado por el placer de vivirlo, este hombre (...) no se trata ya de un impulsivo, sino de un *soñador*. Entre estos dos extremos se encuentra la feliz disposición de una memoria bastante dócil para seguir con precisión los contornos de la situación presente, pero bastante enérgica para resistir a cualquier llamada. El buen sentido, o sentido práctico, no es verosímilmente otra cosa<sup>227</sup>.

No es por demás apuntar que *Materia y memoria* hace únicamente alusión al “buen sentido” en el pasaje citado previamente. Empero, como puede apreciarse, tal sentido práctico se apoya en la connotación metafísica de Bergson en torno a la duración temporal desde el asunto de la memoria; el apartado precedente, y en general el capítulo previo,

---

<sup>225</sup> Bergson piensa aquí un escenario extremo (en donde todo es susceptible de repetición y de absoluta determinación) en el cual tienen lugar mecanismos cerrados que responden rápidamente, de una sola manera, ante cierta incitación/estímulo. Esto, Bergson lo asimila al instinto animal, toda vez que éste se encuentra perfectamente montado (especializado) y responde con inmediatez ante las situaciones que le atañen: “Vivir en el puro presente —dice Bergson— (...) es lo propio de un animal inferior: el hombre que procede así es un *impulsivo*” (Bergson, “Materia y memoria”, 344). Alguien pues que parece ser accionado, como si se tratase de un autómatas, antes de que obrase libremente (cf. Bergson, “La evolución creadora”, 201).

<sup>226</sup> V.g. el caso simple donde al pintar un cuadro se comienza a recordar (incluso hablar o narrar) los momentos en los cuales se aprendió dicha acción o, incluso, detalles puntuales en torno al aprendizaje y experiencias con ciertas técnicas, colores, etc., que de alguna manera van deteniendo el acto de pintar por el mero placer, quizá, del recuerdo que cada vez se mezcla al todo del pasado.

<sup>227</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 344.

han intentado asentar lo dicho. Ahora, *Materia y memoria* no alude al buen sentido como si se tratase de cierta improvisación o alguna idea al aire, sino que lo hace condensando, y remitiendo implícitamente, al desarrollo de dicha idea en un texto que vio a la luz un año antes (1895) de su respectiva publicación en el año de 1896. Por la innegable cercanía del desarrollo de las ideas en torno a la memoria como al sentido práctico, sostenemos que el texto del 1895 hace un eco profundo en la segunda obra de Bergson, sobre todo si ésta quiere verse bajo una impronta práctica, la cual se complementa con la misma exposición del *Ensayo sobre los datos inmediatos*<sup>228</sup>. Es pues necesario, por el marcado interés del presente trabajo, analizar el *buen sentido*.

*El buen sentido y los estudios clásicos*, en términos generales, se trata de un discurso que Bergson da en 1895 en el anfiteatro de la Sorbona. Con este discurso puede condensarse (1) el carácter práctico (moral) que arrastra la duración temporal, el cual ya es manifiesto en el buen sentido. Asimismo (2) ello da cabida para subrayar el papel de la educación que el pensador francés deja entrever en tanto un medio de apoyo para encauzar el sentido práctico; puntualmente, el énfasis en la educación responde sin lugar a dudas al mismo contexto del pensador. Y, (3) finalmente, el buen sentido va a representar una especie de trampolín para instalarse en el planteamiento social y moral de *Las dos fuentes de la moral y la religión*<sup>229</sup>. En otras palabras, el orden de exposición siguiente es: 1) el delineamiento del matiz práctico de la duración y el buen sentido. Los cuales resultan ser el eje o apoyo para, 2) la educación que Bergson concibe y que, de fondo, piensa o propone como una vía para “fermentar” el sentido práctico de la duración. 3) Se asientan conclusiones que nos instalan al siguiente capítulo.

1) La duración, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos*, asienta que lo primordial de la vida de la conciencia es su sucesión temporal, la cual, a su vez, asienta que sus datos psíquicos son absolutamente personales o fundamentales de/para la propia existencia.

---

<sup>228</sup> Cf. Cap. 1, apartado 1.3.

<sup>229</sup> En efecto, *La evolución creadora* (1907) puede reconocerse como el paso, o mejor dicho, la obra que fundamenta la moral, con el principio vivo espiritual que en esencia propone el texto, marcando así la prolongación de tal principio al ámbito moral, esto ya en *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), cf. M. Suances, *Los fundamentos de la moral en Bergson*, cap. I. Ahora bien, en este trabajo, en el primer capítulo, se ha hecho referencia a la obra de 1907 para asentar la mirada en torno a la metafísica, la cuestión de la libertad, la connotación de la vida (el movimiento creador de la vida) y el papel de la inteligencia en la filosofía de Bergson, esto con el único objetivo de tener y dar apoyo a la delineación del carácter práctico de la duración. Ya el *buen sentido* nuevamente va a remarcar esto, por ello que aquí se tome a dicho discurso como palanca al posterior capítulo; sin pasar por alto que ya se tienen condensadas ideas de la misma obra de 1907. Sin más, con el *buen sentido* se busca asentar las connotaciones prácticas concretas de la duración, las cuales pueden encuadrarse en el orden de la sociedad y moral abiertas; cf. Cap. 3, apartados 3.4 y 3.5.

Tales datos en su estado puro (vistos sólo en su carácter cualitativo), rechazan toda especie de magnitud y, por ello, causalidad física. Así, la *duración pura* rechaza que en la vida personal tenga cabida la ley de causalidad o toda forma de determinación necesaria, tal como el asociacionismo o la psicofísica consideran.

No obstante, si bien Bergson apuesta por una especie de “concepción dinámica de causalidad”<sup>230</sup>, de fondo ésta remite al carácter libre de la propia fuerza psíquica de la conciencia. Por ello que la libertad sea vista como la misma relación de la persona con su acto: el acto libre tiene como fuente la persona entera. Además, como el dato es diferente de otro, y de sí mismo (es pura *alteración*), difícilmente podría pensarse un “antecedente” y un “efecto” necesariamente ligados: el “antecedente” íntimamente propio es su mismo “efecto”, el cual, experimentado una vez, no vuelve jamás. Con esto, entre un dato y otro, o en el fluir mismo de cada uno, no hay determinación necesaria, de tal forma, nuevamente, se termina fundamentando la libertad de la realidad espiritual en, y de, la persona.

Pero esta libertad de la conciencia no termina en un declarado psicologismo. *Materia y memoria* adelanta ya lo que *La evolución creadora* afirma: el carácter ontológico de la duración (desplegado en dos principales tendencias: vida y materia) que, a su vez, manifiesta la presencia de un *impulso* o una fuerza viva espiritual que sucede temporalmente en términos de creación, de novedad y de libertad. Una fuerza que se asemeja a una especie de *voluntad* libre y creadora. La libertad, entonces, no se reduce a un asunto concerniente únicamente a la conciencia humana, sino que se amplía al principio vital mismo. He aquí pues, en términos generales, delineadas las líneas ontológicas y metafísica de la duración de tal impulso, de las cuales la realidad humana es tanto “resultado”, expresión y partícipe. Ahora bien, la línea moral de la duración por obvias razones va a desprenderse de, o atravesar por, lo humano.

Bajo esta línea, la fuerza espiritual de la conciencia además de libre puede verse en términos de creación: el propio espíritu se crea, está modificándose, cambiando libremente: siempre puede sacar de sí más de lo que tiene, agregar algo nuevo<sup>231</sup>. Así, la libertad, en tanto la relación íntima de la persona con su acción, puede verse como la

---

<sup>230</sup> Cf. Cap. 1, apartado 1.3.

<sup>231</sup> Bergson, *Historia de la idea del tiempo*, 258.

(re)creación de uno mismo. Esto le permite a Bergson confiar en la posibilidad de cambiar el propio carácter personal.

Empero, la modificación concreta de uno (la actualización del pasado personal) se experimenta y efectiviza en función de las exigencias de la vida presente. El grado de libertad de la acción (o la tensión de la voluntad) no se cierra a un sólo *esfuerzo* personal<sup>232</sup> para constatar y *sentir* la propia duración en la vida de todos los días, sino que necesariamente abre al orden práctico: es decir, la acción libre nutrida e impulsada por la duración, asienta ya el primordial carácter ético de la misma. En este sentido, podría decirse que, por una parte, la acción libre primordialmente lo es de la voluntad de una persona que dura. Quien, por otra parte, debido al hecho de vivir con otras personas y actuar en un medio social, deviene en sujeto moral o un “hombre de acción” con un peculiar *sentido práctico*, el cual le permite responder u orientarse frente a la vida social.

Bergson ofrece dos puntos de vista sobre el *buen sentido*, en el texto de 1895 intitulado con el mismo nombre, a saber: i) como cierta disposición activa de la inteligencia y, ii) como un instrumento de progreso social. Tales puntos no representan sentidos opuestos, antes bien, pese a que cada uno de ellos resalta ya sea el elemento que soporta aquel sentido (“inteligencia activa”), ya sea las implicaciones colectivas (instrumento de progreso social), ello no elimina el hecho de que estar ligados.

i) El buen sentido vuelve a tocar el punto de la inteligencia que, al ser reforzada por la intuición, puede no sólo seguir el movimiento real, sino que refleja una disposición activa de la misma. Esto es, el buen sentido abraza el “recelo de la inteligencia hacia sí misma” y refleja una “actitud intelectual” frente a la vida<sup>233</sup>. Tal “recelo” recae sobre la orientación natural de la inteligencia que intelectualiza la duración real, a costa de quitarle su propio movimiento (es decir, la divide, la solidifica, etc.). La inteligencia, empero, representa una tendencia en la que se desdobra tal duración. Hay otra tendencia que lleva consigo la voluntad o fuerza viva del impulso, que despierta el germen intuitivo que dormita en la inteligencia, torciendo su tendencia natural hacia el movimiento real, para *crear* conceptos a la medida de aquello que aborda. En este sentido, el “recelo” remite a la interacción de dos fuerzas, donde una (voluntad) se esfuerza por renovar el mismo trabajo intelectual de cara a las exigencias que planta la realidad cambiante; y asienta, de

---

<sup>232</sup> Entiéndase: un esfuerzo intelectual y voluntario; cf. *Supra*, sub apartado 2.1.1, ítems iv-v.

<sup>233</sup> Cf. Bergson, “El buen sentido”, 46.

fondo, que la inteligencia bebe y se despliega, en gran medida, por la fuerza de voluntad.

Dice Bergson al respecto:

La inteligencia es una de las fuerzas que actúan en la vida real (...) pero no es la única (...). ¿No será que la inteligencia actúa gracias a no sé qué potencia oculta, de cuyo esfuerzo la inteligencia vendría a ser el símbolo, y que donde esta fuerza está en falta, el espíritu no tiene ni suficiente impulso como para ir muy lejos, ni suficiente peso como para penetrar profundamente en aquello que toca? (...) facultades intelectuales inesperadas pueden surgir bajo la presión de una fuerza moral intensa<sup>234</sup>.

Sin duda, la interacción de las fuerzas asienta el mismo *esfuerzo intelectual voluntario* el cual también da pie a concebir la capacidad de querer y sentir, y no sólo quedarse en el plano del trabajo intelectual. Aquí tiene parte la “actitud intelectual” de la que habla Bergson y con la cual se va a llegar al carácter moral de la fuerza de la voluntad; donde su “intensidad” es la imagen del mismo grado de tensión o libertad de aquella.

Antes de pasar a la “actitud intelectual” podemos asentar ya el siguiente carácter primordial del buen sentido. Si tomamos al esfuerzo como un mixto vemos que *acción* y *pensamiento* provienen de aquel, si se divide la mezcla se trazan las tendencias o fuerzas presentes en el esfuerzo: inteligencia pura y voluntad pura. Pero tenidas como dos sentidos diferentes del movimiento real, que desde su inicial contacto configuran el mismo mixto. El buen sentido puede verse como este mixto, puntualmente como una capacidad o “facultad primitiva u original de orientación” que hace razonable a la acción y al pensamiento práctico. En síntesis: el buen sentido como *la fuente del pensamiento y la acción*.

Pero (...) la acción y el pensamiento tienen una fuente común, que no es ni la pura voluntad, ni la pura inteligencia, sino el buen sentido (...) [que] en cuestiones especulativas (...) apela a la voluntad, y en cuestiones prácticas, recurre a la razón. Por eso podríamos vernos tentados a detectar en él (...) un acuerdo íntimo entre las exigencias del pensamiento y las exigencias de la acción. De hecho, esa es la manera más clara de formularlo; pero yo me inclinaría (...) a enfocar las cosas (...) del modo opuesto (...) el buen sentido es la disposición original, y que los hábitos del pensamiento y las leyes de la voluntad son dos emanaciones (...) de esta facultad primitiva de orientación<sup>235</sup>.

La orientación del buen sentido es “primitiva” u “originaria” por estar presente desde el inicio en el mixto. Con esto puede afirmarse ya que el mismo mixto (configurador) de la

---

<sup>234</sup> *Ibíd.*, 64.

<sup>235</sup> *Ibíd.*, 54-55.

experiencia trae consigo un carácter práctico: la experiencia de la duración tiene un matiz ético, que en este caso el buen sentido condensa. Bergson enfatiza las implicaciones sociales y morales de esta capacidad de orientación intelectual-práctica. Para dar con tales implicaciones, retomamos la “*actitud* intelectual” o “*disposición activa* de la inteligencia” que el buen sentido abraza.

Cabe apuntar que la idea de una “actitud intelectual” vuelve a aparecer en *Materia y memoria* en el marco del reconocimiento atento, es decir, en el momento en que el pasado se actualiza personalmente<sup>236</sup>. De tal modo, tal actitud sugiere ante todo la presencia del pasado (la acción del recuerdo) en el reconocimiento: la disposición activa de la inteligencia lo es por la misma *actividad del espíritu*. Bajo esta línea, el buen sentido “exige una actividad siempre despabilada, una adaptación que nunca deja de renovarse ante situaciones siempre nuevas”<sup>237</sup>. Es decir, la orientación práctica exige un estar despierto, una actividad viva, que no caiga en el enseño o el automatismo, antes bien que se adapte continuamente a una realidad cambiante (debido a la presencia en ella de la duración real creadora) que termina por interpelar al sujeto. En suma, tal orientación “exige que sacrifiquemos, lo que a veces resulta penoso, opiniones que ya habíamos hecho y soluciones que ya teníamos preparadas”<sup>238</sup>: exige que cambiemos de cara a una realidad de suyo mudable.

Sin duda, la actividad del espíritu no se limita a un mundo meramente material (no se reduce a servirse de los objetos materiales, y a la postre intentar conocerlos), sino que también tiene lugar en un mundo social. De tal forma: *el buen sentido preside nuestras relaciones con las personas*<sup>239</sup>. Es aquí donde la acción tiene consecuencias que ponen en juego a la persona como a la sociedad. Por ello, obviamente, la necesidad de la *elección* y de la *decisión* entre aquello que posibilita “la mayor suma de bien (...) factible”<sup>240</sup>. He aquí la *función* del buen sentido para Bergson: elegir y decidir aquello que siempre brinde el mayor bien para uno y el otro (u otros).

Pero, ¿en qué se basa la elección y decisión? Tanto en un *querer* aspirar a lo mejor, ligado esto al juicio respecto del grado de libertad del orden social humano, como en el *sentimiento* de la intensidad moral de la fuerza de la voluntad en tanto justicia; enseguida

---

<sup>236</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 295.

<sup>237</sup> Bergson, “El buen sentido”, 48-49.

<sup>238</sup> *Ibíd.*, 49.

<sup>239</sup> *Ibíd.*, 47.

<sup>240</sup> *Ídem.*

desarrollamos lo dicho. Es en el marco de esto que el buen sentido comienza a verse como “instrumento” de progreso social.

ii) La acción, en la vida social, responsabiliza al sujeto por sus propios actos: la consecuencia del hacer asienta que “así como la acción dependía antes de nosotros, ahora nosotros dependemos de ella”<sup>241</sup>. Es pues lo social que exige la acción y el responder de la misma. Pero aquí la responsabilidad se tiene simplemente como el compromiso propio (comprometerse con lo hecho, con lo que se hace), más que el cumplimiento de *x* o *y* obligación. Para Bergson, en el comprometerse, sin duda, tiene parte la atención y elasticidad personal de cara al orden social (teniendo cabida aquí el buen sentido). Mientras que en el mero cumplimiento de la obligación hay algo de rígido que se impone y que poco importa aquella elasticidad. Ambos casos adelantan ya cierta característica del orden social al que se alinean o dibujan<sup>242</sup>; como se entrevé, lo social se vuelve objeto del mismo análisis intuitivo<sup>243</sup>. En este caso, veremos que *tensión* y *elasticidad* alumbran un rasgo distintivo del orden social correspondiente.

Para Bergson, lo social demanda el buen sentido, es decir: “la vida cotidiana le exige a cada cual soluciones claras y decisiones rápidas”<sup>244</sup>. Por ello, la orientación práctica se asemeja al instinto, debido a la rapidez en la decisión pero sin que ésta sea mero automatismo, dado que refleja el cambio y flexibilidad personal (esto diferencia del instinto), como a la ciencia, dada su preocupación por mantener contacto con los hechos pero sin ir a la búsqueda de lo universal sino de lo particular, buscando, y eligiendo entre hechos y razones, “tener razón de cero en cada caso”, siendo esto lo que diferencia de la ciencia<sup>245</sup>. Así pues, el buen sentido “es más que el instinto y menos que la ciencia”<sup>246</sup>, por ser la atención personal (no instintiva automática) orientada al momento presente. El buen sentido, pues, se limita a dar cierta razón *a la medida*, lo más posible, en cada nuevo caso, por ello que aquél no deduce los principios a todos los hechos de experiencia.

Nuevamente, el buen sentido, en tanto atención a la situación presente, remarca su oposición a toda rigidez o ensueño en el marco de lo social. Es decir, a los hábitos

---

<sup>241</sup> *Ibíd*, 48.

<sup>242</sup> *Las dos fuentes de la moral y la religión* sólo vienen a remarcar estas características tanto en la sociedad cerrada como en la sociedad abierta; cf. Bergson, *Las dos fuentes*, cap. I.

<sup>243</sup> Cf. Cap. 3, apartado 3.1.

<sup>244</sup> Bergson, “El buen sentido”, 48.

<sup>245</sup> Cf. *Ibíd*, 49-50.

<sup>246</sup> *Ibíd*, 48.

rutinarios (memoria hábito) que de tarde en tarde ayudan a configurar las rigideces sociales (v.g. códigos de conducta, etc.), y a la *distracción* del espíritu que, “enamorado de sí mismo”, no sólo goza de sus memorias e imaginaciones sino que se espera en quimeras que supuestamente van a transformar el orden concreto<sup>247</sup>. En ambos casos la voluntad o, mejor, la acción efectiva de cara a la realidad, se encuentra casi anulada. Por esto, el buen sentido (el espíritu activo) se caracteriza *siempre* como una actitud despierta que trabaja frente a las exigencias de la vida social, debido al propio movimiento/cambio de ésta: actitud y trabajo que lo emparentan al “espíritu del progreso”, el cual remite a “una aspiración enérgica a lo mejor y una exacta apreciación del grado de elasticidad de lo humano”<sup>248</sup>. En este marco es como puede verse al buen sentido en tanto “herramienta de progreso social”.

Lo que mueve a tal herramienta sin duda es el esfuerzo voluntario intelectual que no sólo es la experiencia del grado de libertad en la acción sino la inteligencia razonando y decidiendo frente a las “situaciones siempre nuevas” de la realidad, adaptándose pues a ésta; marcando esta “adaptación” que la decisión inteligente no lo es en términos únicamente abstractos (pues sería sacrificar el esfuerzo ante una exigencia nueva por las soluciones ya hechas, que se tiene incluso como “leyes” o “imperativos”<sup>249</sup>) sino en “constante contacto con la tensa energía de la voluntad”<sup>250</sup>. Herramienta, empero, que en el medio social se nutre del “principio de la misma vida social, el espíritu de justicia”<sup>251</sup>. Es decir, el *espíritu activo*, que es ya también uno de *progreso*, impulsa aún más su ‘querer lo mejor’ en tanto *espíritu de justicia*. Es claro que los tres “espíritus” remiten a la misma persona o, mejor, a su orientación/sentido práctico: aunque los dos primeros hacen énfasis en el esfuerzo de la voluntad para mantener una inteligencia atenta, el tercero por otra parte va a enfatizar la *capacidad de sentir* la fuerza moral que arrastra consigo la vida en el ámbito social; por lo demás, la acción no se encontrará divorciada de tal sentimiento.

Antes de pasar a la cuestión de la justicia, con lo ya dicho hasta aquí puede asentarse el orden social al cual se alinea el buen sentido. De hecho, trazarlo ahora

---

<sup>247</sup> Cf. *Ibíd*, 50-51; cf. Bergson, *La risa*, 131.

<sup>248</sup> Bergson, “El buen sentido”, 51.

<sup>249</sup> Cf. Cap. 3, apartado 3.2.

<sup>250</sup> Bergson, “El buen sentido”, 56.

<sup>251</sup> *Ibíd*, 52.

ayudará a entender la idea de Bergson respecto al asunto de la justicia. Se da pues paso a ello.

La sociedad que exige el buen sentido, lo demanda porque se reconoce en ella la presencia del movimiento y el cambio, y por esta movilidad suya se puede asemejar a un “ser viviente” o, de fondo, concebir la presencia de la fuerza viva que la atraviesa (impulso vital en el plano social). De tal manera la vida social de suyo es cambiante, instaurando por esto mismo nuevas situaciones que demandan el buen sentido. Sin embargo, lo social también cuenta con todo aquello que ella construye y que le permite estar organizada y mantenerse unida; v.g. sus códigos de convivencia, sus marcos de comportamiento, sus ceremonias establecidas (recuerdos solidificados), etc. Es claro que ambos puntos de vista, su movilidad y todo lo ya hecho, confluyen en lo social; como se adivina, lo social también puede verse como un mixto, mismo que será objeto de análisis de *Las dos fuentes de la moral y la religión*. En el caso del buen sentido, lo social es visto desde el *movimiento* de la vida que lo atraviesa. Así:

Lo que la vida y la sociedad exigen de cada uno de nosotros es una atención constantemente despierta que discierna los contornos de la situación presente, y también cierta elasticidad del cuerpo y del espíritu que nos mantenga dispuestos a adaptarnos a dicha situación. *Tensión y elasticidad*, dos fuerzas complementarias una de otra, puestas en juego por la vida<sup>252</sup>.

‘Atención’ que remite al buen sentido (y de fondo, en tanto ‘tensión’ al grado de libertad en la acción) y ‘elasticidad’ que alude tanto al reconocimiento motriz como al reconocimiento atento. Sin la atención (tensión) y el reconocimiento prácticamente, piensa Bergson, la vida en común se dificulta, esto porque: sin el buen sentido no sólo hay inadaptación a la vida social en los cambios y novedades que en ella se suscitan sino además automatismo consciente por el hecho de moverse por meros hábitos rígidos; sin el reconocimiento motriz, el cuerpo es más susceptible de sufrir accidentes, enfermedades y daños; sin el reconocimiento atento, una débil y dispersa vida psíquica. Al respecto, dice Bergson:

*Tensión y elasticidad* (...) si faltan en el cuerpo, surgen los accidentes de toda clase, los achaques, la enfermedad. Y si es en el espíritu (...) se originan todos los grados de pobreza psicológica (...) y si (...) es en el carácter (...) surgen las profundas inadaptaciones a la vida social (...) Una vez descartadas esas inferioridades que afectan el aspecto serio de la existencia (...) la persona puede

---

<sup>252</sup> Bergson, *La risa*, 22.

vivir, y vivir en común con otras personas. Pero la sociedad (...) no le basta con vivir; le interesa vivir bien<sup>253</sup>.

Como se puede ver: tensión y elasticidad responden a una *tendencia* que ve en lo social (por el movimiento vivo que la atraviesa) la posibilidad de “vivir bien”, es decir delimitan la tendencia (la *aspiración*) que lleva a lo social a mejorar desde su cambio continuo<sup>254</sup>. Por ello se “descartan” las “inferioridades” de las que habla Bergson, pero sin que ello implique la negación o el rechazo de que efectivamente existan en lo social. Es decir, no se niega el hecho de que la sociedad abrace dichas “inferioridades”, ni mucho menos que no detente todas las rigideces que la soportan, la tensión y elasticidad apuntan a una tendencia que, así lo cree Bergson, puede llevar aquella a un continuo progreso, que apoye el “vivir bien”<sup>255</sup>. Vemos aquí pues la “aspiración enérgica a lo mejor”, la “apreciación del grado de elasticidad de lo humano” que el buen sentido implica, y que lo hace ver como “instrumento de progreso social”.

Bajo la misma línea, la sociedad que exige su instrumento de progreso rechaza toda vida (sea en lo individual como en lo social) movida por el “automatismo fácil de los hábitos adquiridos (...) No le basta un acuerdo ya concertado entre las personas; quisiera un esfuerzo constante de adaptación recíproca”<sup>256</sup>, es decir un contacto con el otro mediante la cortesía, esto es la “adaptación recíproca” como una unión por la bondad o el amor<sup>257</sup>. Frente a esto, no se niega la existencia de lo social con sus normas sociales y morales, cuadros de comportamiento, etc., que aseguran la común convivencia, la supervivencia, realización, protección y comodidad de los miembros. Reflejo esto del

---

<sup>253</sup> Ídem.

<sup>254</sup> En el marco de *Las dos fuentes*, esta tendencia al “vivir bien” va a ser la misma *aspiración* que marca la sociedad abierta, o sea, la tendencia hacia la humanidad unida en el amor; cf. Bergson, *Las dos fuentes*, capítulo 3.

<sup>255</sup> Puede efectuarse el mismo trato a las “inferioridades” en vías de una “mejor vida”: claro, los parámetros para esta “mejoría” tienen que asentarse o crearse por un esfuerzo que atienda las exigencias de cada uno de los casos, y que revise “lo ya hecho” o “lo por hacer” en pos de la mejoría del conjunto. En el espiritualismo siempre va a resaltar una visión optimista y de progreso: se puede destruir lo ya hecho pero siempre para mejorar; el esfuerzo intelectual frente a lo ya hecho o lo por hacer pierde relevancia si no da pie a cambio alguno.

<sup>256</sup> Bergson, *La risa*, 22-23.

<sup>257</sup> Cf. Cap. 3, apartados 3.3 y 3.4. Curiosamente cuando el automatismo o la rigidez impera, es decir cuando la vida personal y social carecen de movimiento o de cambio, Bergson resalta la función social correctiva de la risa, es decir, el pensador francés cree que la risa puede reconducir o poner al sujeto como a la sociedad en la tendencia que marca la atención a la vida y al contacto recíproco. En este sentido, la risa traza cierto vínculo con el buen sentido, toda vez que la risa denuncia el *automatismo* inserto en la vida o la *distracción* en la que cae la misma (concepto de comicidad), a nivel psíquico, biológico y moral, y por ello la corrección que exige (*atención*) frente a aquel se emparenta a la misma orientación práctica del buen sentido; cf. Bergson, *La risa*, 34, 129, 136-137.

“lento progreso de la humanidad hacia una vida social cada vez”<sup>258</sup> mejor, el cual no obstante sigue *abierto* a su mejora, al *cambio*, a los acontecimientos. Despegarse de lo rígido que gravita en lo social, coloca a uno en la línea donde se perfilan los cambios en la realidad social, desencadenados por la *tensión* de la vida que la atraviesa. Y al ser la misma vida la que atraviesa al sujeto, éste puede *sentir* tal tensión como una fuerza moral que lanza lo social al cambio.

El sujeto *siente* el principio de la vida social: la justicia. Pero, para Bergson, esta justicia nada tiene que ver con un concepto abstracto, sino de la “justicia encarnada en el hombre justo, de la justicia que vive y actúa, atenta a insertarse en los acontecimientos, pero no sin antes pesar en su balanza el acto y la consecuencia, siempre temerosa (...) de alcanzar el bien a costa de un mal mayor”<sup>259</sup>. Esta ‘justicia encarnada’ se puede ver como un ‘*hacer el bien*’ con ‘rectitud del juicio’. Tal rectitud se apoya de la inteligencia volcada al contacto con los hechos y con los demás, no es pues un mero razonamiento abstracto, es la actitud inteligente en la cual, además, se da el *sentimiento* del “bien que debe hacerse”<sup>260</sup>. Es decir, la justicia se manifiesta en el obrar de tal sujeto como si se tratase de “un sentido delicado [o de] un tacto de la verdad práctica”<sup>261</sup>. Para Bergson lo primordial aquí será esta capacidad de sentir pues va a permitir la misma acción directa sobre la voluntad: el sentimiento pues va a mover a la acción, a la creación de ideas y pensamientos, a la invención<sup>262</sup>. Así, en el esfuerzo inteligente respecto al presente, dice Bergson, se suscita también el “destello intelectual de un ardor moral intenso, el tino de las ideas basadas en el sentimiento de la justicia”<sup>263</sup>.

Es de la sensibilidad, entonces, que se ejerce la acción directa sobre el querer, pero no se trata de una sensibilidad superficial que se agita por meras excitaciones físicas y que recurre a las representaciones, los nombres comunes y generales, ya hechos, para traducir lo sentido, sino de una *sensibilidad profunda* en la cual el sentimiento o la emoción sacude la inteligencia y la voluntad para crear, para actuar. Este sentimiento, como ya se plasmará en *Las dos fuentes de la moral*, lo será del mismo impulso creador bajo la emoción fundamental del amor en el cual deviene en el orden moral-religioso;

---

<sup>258</sup> *Ibíd.*, 113.

<sup>259</sup> Bergson, “El buen sentido”, 53.

<sup>260</sup> *Ídem.*

<sup>261</sup> *Ídem.*

<sup>262</sup> Cf. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 74, 77.

<sup>263</sup> Bergson, “El buen sentido”, 54.

asunto este que introduce el aspecto místico en el pensamiento de Bergson. En el caso del buen sentido, el sentimiento de la justicia no será otra cosa que la fuerza del impulso en el orden moral que busca el bien y el progreso de lo social mismo; es claro, un progreso en términos espirituales que acompañe el de carácter material: es la sociedad existente abriéndose a su mejora.

No es aventurado ver aquí que el “bien” será caracterizado por la marcha *hacia adelante*, por el cambio efectivo que abre a órdenes nuevos. Un cambio que requiere un esfuerzo por pensarlo, lo más posible, en las exigencias nuevas que suscita, es decir que exige no reducirlo a los cuadros y conceptos ya hechos, pues sería aniquilarlo (dogmáticamente) por adelantado (cerrando el orden social mismo), de fondo, el “bien” se va a ceñir intelectual y comprometidamente a la realidad cambiante, y sin duda va a implicar una sacudida a “lo ya hecho”, abriendo toda una gama de fricciones o tensiones entre la tendencia a cerrarse y la que se inclina a abrirse, el esfuerzo de por medio que se requiere aquí alumbra la misma orientación práctica intelectual y comprometida hacia la vida.

Claro, esta búsqueda del bien y el progreso encuentran su impulso en el sentimiento de la *fuerza moral intensa* que busca siempre lo bueno en la relación con los otros. Esto no reduce al buen sentido (ni al orden moral) a un mero “irracionalismo”, antes bien: hay una “armonía entre el sentido de lo real [el esfuerzo intelectual voluntario] y la facultad de conmoverse profundamente por el bien”<sup>264</sup>. De tal forma, el *sentimiento* impulsa a crear o renovar los cuadros ya hechos, con la tendencia siempre de llevarlos hacia adelante (garantizando la mejora de la vida en común), da fuerza para mantenerse en contacto con los otros, persiguiendo el bien común. El impulso creador se da en el sentimiento, sin que con ello se desprecie o trate de eliminar el trabajo de la inteligencia, antes, lleva a ésta a atender las exigencias sociales que ofrecen la posibilidad de una mejora a costa, en este caso, de un *buen sentido*.

En suma, la cuestión del sentimiento nos introduce al seno mismo del espiritualismo bergsoniano, que en el buen sentido se afianza como su elemento constitutivo: “la pasión de la justicia es lo que constituye su alma”<sup>265</sup>. Con esto se puede decir ya que la orientación práctica del buen sentido enfatiza el esfuerzo de atención (de

---

<sup>264</sup> *Ibíd*, 65.

<sup>265</sup> *Ibíd*, 66.

la inteligencia y de la voluntad) de cara a la vida en común, que es pues la acción personal, la memoria encarnada, moviéndose en el mundo social. Pero además, el buen sentido responde a una característica de dicho mundo: su realidad cambiante. Así, la orientación práctica de la duración delinea un orden social cambiante y de progreso, al cual ella misma encamina a base de esfuerzos. La atención a la vida, por parte del buen sentido, marca pues una inclinación (que hace efectiva) a llevar el orden social, por lo general, cerrado y utilitario al gradual progreso espiritual y material. La palanca para ello va recaer en el sentimiento de la inmanente fuerza espiritual en tanto justicia o amor. El buen sentido, entonces, nos empuja a tratar el carácter moral del impulso creador.

Resta decir que Bergson proponía la enseñanza como un elemento de apoyo para el buen sentido, es decir, tenía a la educación como vía posible para estimular el esfuerzo intelectual voluntario.

2) Bergson tiene a la educación como vía de apoyo para el buen sentido. En este sentido, puede pensarse que “el hombre que se espera formar” será uno que sepa y pueda (re)novarse a sí mismo frente a las exigencias de la vida social. Visto así, la educación deviene en una vía que posibilita reinventar lo humano, individual y colectivamente hablando, tomando siempre distancia o recelando de la repetición y toda cerrazón al cambio, en suma, separándose de caer en “lo viejo”. Ahora bien, tal asunto responde, sin duda alguna, histórica y culturalmente, como bien traza Antonio Dopazo Gallego, al naciente resplandor de la Tercera República (1870-1940), la cual, parafraseando aquel, se recuperaba moralmente luego de la derrota por parte de Bismarck (1870) y que veía a Francia como la destinada a aportar “consistencia moral a Occidente con su ideal equilibrado de progreso social, racionalidad científica y belleza artística”<sup>266</sup>.

Es en este contexto “nacional”, que parte de la formación y actividad docente, como el desarrollo puntual de la filosofía de Bergson, tiene lugar. Por este motivo, gran parte de sus preocupaciones en torno de la pedagogía apuntan, de fondo, al fortalecimiento mismo de Francia, a la unidad cívica y moral<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> Antonio Dopazo, G., *Bergson. El inaferrable fantasma de la vida*, (Barcelona: Batiscafo, 2015), 30.

<sup>267</sup> Cf. Bergson, “El buen sentido”, 65-66; cf. Bergson, “La cortesía”, 89-101. Contexto en el cual, dicho sea de paso, llamativamente tiene parte un marcado énfasis por lo *nuevo*, reflejo de aquel ideal de progreso social, intelectual y artístico. En este sentido, la novedad misma era Bergson: “Era costumbre, entre las nuevas corrientes artísticas del principio del siglo XX, presentarse en sociedad con un texto explosivo, cargado de agresividad y desprecio hacia lo «viejo» (...) En este caso, Bergson [con su *Introducción a la metafísica*] resume su crítica a la filosofía tradicional, anquilosada en los valores de lo estático y lo eterno

Lo que enseguida se asienta tiene que ver únicamente con la forma en cómo Bergson plantea el apoyo de la enseñanza respecto al buen sentido. Al igual que Platón o Aristóteles, por ejemplo, el francés tiene en mente la importancia de la educación de la juventud para adquirir la virtud (piénsese en *la cortesía*), las buenas costumbres, o el buen sentido que concibe Bergson, claro con sus respectivos matices en cada uno de ellos<sup>268</sup>. No obstante, la educación sólo estimula, en este caso, el buen sentido, éste pues no depende absolutamente de aquella, pero al parecer el francés no plantea otra manera tan explícita de estimularlo. Pasamos a ver, en términos generales, en qué consiste este asunto.

El tema de la *educación* se vuelve recurrente en estos primeros años docentes de Bergson, sobre todo en los discursos de entrega de premios de los liceos. La “pedagogía bergsoniana” hace énfasis en el requerido *esfuerzo* para formar espíritus fuertes, flexibles y capaces para responder a las exigencias de la vida y, a su vez, muestra ciertas consideraciones respecto a lo moral, o sea, trae consigo ya ciertas resonancias prácticas<sup>269</sup>. El tema de la educación en Bergson gira prácticamente en torno a lo que él denomina *conocimientos generales*, es decir: matemáticas, ciencias naturales, físicas y estudios literarios (filosofía, historia, poesía, literatura). Dichos conocimientos, empero, no se reducen a una mera cuestión de formación escolar o a una requerida adquisición de saberes por parte de ciertas instituciones o consideraciones socio-morales. Antes bien, responden a una educación para la vida, el cual enfatiza en todo momento la necesidad de un esfuerzo para pensar más allá de lo “ya hecho”, para que el pensamiento sea dueño de sí mismo como para orientar la vida práctica<sup>270</sup>. Así tales conocimientos tienen un

---

[con tal texto, el pensador francés instauraba una “moda intelectual”], Dopazo, *Bergson. El inaferrable fantasma de la vida*, 36.

<sup>268</sup> A grandes líneas, en el caso de Platón, por ejemplo en *La república*, la *paideía* puede leerse como orientada a la forja de naturalezas excepcionales que orientasen la misma *polis*, los gobernantes (los mejores) que representan la racionalidad (parte más elevada del alma), son los que poseen la virtud o la excelencia (*areté*), se sobreentiende el papel toral de la educación para aquellos (filósofos) que alcanzan el conocimiento de la virtud, y que han de gobernar (*aristocracia del conocimiento o saber*). Cf. Platón, *La república*, (Madrid: Gredos, 2011), 83 y *ss*; cf. Antonio Alegre Gorri, “Platón, el creador de las ideas”, en *Diálogos de Platón*, (Madrid: Gredos, 2010), LVI-LVII, LXXXIV-LXXXVI.

Por otra parte, Aristóteles asienta: “Así, el adquirir un modo de ser [virtud] de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total”, para llevar una vida moderada que aspire a la felicidad, la cual no obstante resulta desagradable para el vulgo, sobre todo para los jóvenes; cf. Aristóteles. *Ética nicomáquea*, 38, 140, 222. Es pertinente asentar que Bergson impartió más de 15 años cursos de filosofía a adolescentes, por ello sus discursos como *La especialización* (1882), *La cortesía* (1885), *El buen sentido* (1895) o *La inteligencia* (1902) tengan como destinatario, de primer momento, a un público joven, al cual hace énfasis la importancia de la educación (estudios generales) y, a su vez, comparte aspectos importantes de su pensamiento que verán la luz en sus principales obras.

<sup>269</sup> Cf. Michel Barlow, “Bergson y la reforma de la enseñanza”, *El pensamiento de Bergson*, 103 y *ss*.

<sup>270</sup> Cf. Bergson, “El buen sentido”, 48, 54, 57, 63.

doble efecto: por un lado, a nivel de conocimiento, se ligan a la consideración del progreso de la ciencia y las letras y, por otro lado, a nivel práctico, conllevan a una orientación práctica.

Los conocimientos generales instauran un desarrollo integral entre ciencias y letras. En este sentido, buscan evitar devenir “especialista”, o sea, evitar por ejemplo la descomposición de la vida de la ciencia en pos de sólo “perfeccionar” (no hacer progresar) el trabajo de aquella<sup>271</sup>. Para Bergson ir contra la especialización es ir contra la ilusión que equipara el trabajo manual al trabajo intelectual. Es decir, aquel que se revoluciona por la división del trabajo mecanizado y termina erigiendo la máquina como modelo, en mayor o menor grado, en el hacer manual. Modelo y forma de proceder que se pretenden aplicar al ámbito intelectual: *el especialista como una máquina productora de textos o una máquina que perfecciona otra máquina*, en ningún caso hay creación y progreso (impulsados ambos por la relación y diálogo entre ciencias y letras)<sup>272</sup>.

De cara a la especialización, los conocimientos generales ayudan al desarrollo de la inteligencia (claro, como entiende a ésta Bergson<sup>273</sup>), es decir apoyan al conocimiento “profundo” de la realidad, y por ello tanto al progreso de las ciencias como a la mayor comprensión de lo humano. Puntualmente, las ciencias (sobre todo las matemáticas) no sólo ofrecen el conocimiento de sus principios sino que ejercitan el espíritu a la *precisión* y la *claridad*<sup>274</sup>. Mientras que las letras (sobre todo la filosofía<sup>275</sup>) ayudan a conocer el hombre que “piensa, siente o actúa”<sup>276</sup>, e incluso aplicar las facultades de análisis al mismo “conocimiento de la humanidad [De tal forma, dice Bergson] La enseñanza de las

---

<sup>271</sup> Henri Bergson, “La especialización”, en *La inteligencia*, 19.

<sup>272</sup> Bergson adelanta aquí ideas que desarrollará en *La evolución creadora*: el trabajo especializado monta sistemas y hábitos que saben hacer sólo una cosa o responder de determinada forma al medio: la especialización propia del animal. Si bien éste tiene cierto grado rudimentario de inteligencia, empero se vuelca, o se cierra, a lo especializado. Así, para Bergson, “toda la inferioridad del animal reside [en que] es un especialista” (Bergson, “La especialización”, 21). El especialista se encuentra como en un estado de inferioridad animal. Evitar caer en la especialización, entonces, implica no sólo no reducir el trabajo intelectual al trabajo manual sino, sobre todo, esforzarse por afirmarse “humano” que puede y tiene la fuerza de afrontar la vida, de abrirse al cambio y el progreso (ibíd, 22). Posible esto por la formación general.

<sup>273</sup> Cf. Cap. 1, sub apartado 1.2.3.

<sup>274</sup> Cf. Bergson, “Fantasmas de vivos e investigación psíquica”, 824-826; cf. Bergson, *Historia de la idea del tiempo*, 106-107; cf. Bergson, “La cortesía”, 36.

<sup>275</sup> Específicamente Bergson piensa en el carácter crítico de la filosofía la cual exige un esfuerzo para el pensamiento: esfuerzo que estimula al buen sentido. Dice el francés al respecto: “quiere [la filosofía] que cada uno de nosotros reconquiste la verdad a través de la reflexión, se la gane a través del esfuerzo (...) el buen sentido tal vez pueda prescindir de ella; pero si este reside en el esfuerzo (...) no veo cómo podría recibir mejor estímulo” (Bergson, “El buen sentido”, 60).

<sup>276</sup> Bergson, “La cortesía”, 37.

letras es (...) la enseñanza práctica por excelencia; no hay otra mejor para prepararnos a conocer a quienes nos rodean, a juzgar su valía, a discernir si se amerita hacerse amar por ellos y cómo lograrlo”<sup>277</sup>, o sea, éstas posibilitan al espíritu ahondar en la cuestión humana y apoyar el desarrollo de su orientación práctica, de su conducción con los otros. Pero sólo serán eso, un punto de apoyo, una preparación, para que “algún día” el esfuerzo se acompañe o, mejor, se desencadene del sentimiento profundo de la fuerza creadora.

Por último, interesa resaltar aquí que la orientación práctica a la que orientan los estudios generales terminaría tanto por acomodarse al mismo proyecto educativo que Bergson, como Parte del Consejo de Instrucción Pública francés, pretendía implantar, como por hacer énfasis en el fortalecimiento y exaltación de la Tercera República<sup>278</sup>. Es decir, en los discursos ofrecidos por Bergson en la entrega de premios de los liceos donde fue profesor, suele brillar por momentos la alusión a la unión y el desarrollo espiritual de Francia. Ejemplo de lo último puede leerse al final de *El buen sentido y los estudios clásicos*<sup>279</sup>. Mientras que las menciones a la unión y fortalecimiento de la nación pueden encontrarse, sea el caso, en *La cortesía* (1885); puntualizamos algunas cosas de este texto, que ejemplifican la apelación a dicha unión pero que también sirven para asentar algunas ideas del próximo capítulo.

*La cortesía*, justo como pasa también con *La especialización*, ya asienta que la educación forma a “los mejores” (idea parecida a la aristocracia como producto de la educación platónica) no para gobernar sino para esforzar a los demás a orientarse cortésmente o con buen sentido. Ahora bien, en *Las dos fuentes de la moral* esta idea de “los mejores” muta a la concepción de “las grandes personalidades” o “el ejemplo” a seguir, ello en el marco del desarrollado espiritualismo de Bergson, cosa que aún no sucede en este texto de 1885.

Por otra parte, respecto a la unión de la nación, hay una forma de la cortesía (*de la convicción*) que permite “la unión de los ciudadanos y la grandeza de la patria”<sup>280</sup>;

---

<sup>277</sup> Ídem.

<sup>278</sup> Esta relación concreta histórica a la cual se emparentaba o intentaban responder *la cortesía* o *el buen sentido*, no resta valor alguno a la orientación práctica de la duración vista de manera distante del mismo proyecto delineado por Bergson, justo como se ha intentado hacer en este sub apartado. Es más, curiosamente el mismo *buen sentido* termina rechazando la búsqueda únicamente de la “fortaleza” (cerrazón) de lo social o la nación. *Las dos fuentes de la moral y la religión* asientan lo dicho con el modelo de sociedad cerrada.

<sup>279</sup> Bergson, “El buen sentido”, 65-66.

<sup>280</sup> Bergson, “La cortesía”, 41.

aunque con dicha forma de la cortesía no se plantea tal cual proyecto ético-político explícito. Ahora bien, en la segunda revisión de *La cortesía* (1892), llama la atención la “república ideal” que el francés plantea desde la conjunción de las tres formas de la cortesía. Aquí hay una referencia clara a la idea platónica de una república ideal, sin el isomorfismo Alma-Estado, por tanto sin sus elementos correspondientes<sup>281</sup>, aunque sí enfatizando en el carácter tripartita: “Parece (...) que la cortesía en todas sus formas (...) nos introduce en una república ideal, verdadera ciudad del espíritu, donde la libertad sería la liberación de las inteligencias; la igualdad, un reparto equitativo de la consideración; y la fraternidad, una delicada empatía por los sufrimientos de la sensibilidad”<sup>282</sup>.

Vemos pues la *ciudad ideal* ligada a los valores franceses: libertad, igualdad y fraternidad. Donde, a grandes rasgos, la liberación de la inteligencia será posible por la intuición; la igualdad se va a ligar a la justicia conforme el mérito; y la fraternidad ha de evitar toda posible fragmentación, la caridad unirá dicha ciudad desde la empatía por los sufrimientos. En este contexto pues, la cortesía será la encargada de llevar “la justicia y la caridad más allá del mundo tangible”<sup>283</sup>, o sea, de introducir este mundo a uno ideal.

Tenemos a un Bergson idealista que concibe una ciudad de la misma índole, aunque tiene como “sombra” el mismo lema de la Revolución, que la Tercera República tomaba como lema oficial (1880), luego de estar censurado por el Segundo Imperio (1852-1870)<sup>284</sup>. Sin embargo, esta “república ideal” dejará de tener lugar en las posteriores obras del pensador francés, de hecho, como ya veremos en el siguiente capítulo, sólo se mantendrá el énfasis sobre la idea del amor como vínculo moral entre los hombres en el marco de una concepción inmanente sobre lo divino, el cual además soporta la consideración de que la mejora y progreso del orden social y moral no tienen que ver con ir “más allá” (a un mundo absolutamente mejor), sino con un esfuerzo laborioso por permanecer en contacto con la realidad cambiante, es decir: la justicia y el

---

<sup>281</sup> O sea, las tres partes del alma: razón, voluntad y apetito, a los que corresponden los gobernantes (filósofos), guardianes y “trabajadores” o productores, respectivamente, y las virtudes concernientes a cada parte del Estado (se entiende: también del alma) serán la sabiduría, moderación y valentía. Platón considera la justicia (que consiste, en términos generales, en hacer o desarrollar lo que le corresponde a cada uno, y de modo adecuado) como la idónea para evitar la interferencia entre las tres partes del alma, pues el no hacerlo equivaldría a no disponer bien de tales. De esto que la justicia implique, además, moderación y armonía entre las partes (autogobierno). Cf. Platón. *La república*, 128 y ss.

<sup>282</sup> Bergson, “La cortesía-1892”, en *La inteligencia*, 97.

<sup>283</sup> Ídem; cf. *Ibíd*, 100-101.

<sup>284</sup> Sin más la Tercera República se ligaba a la consideración de un “renacimiento de la filosofía en Francia”, puntualmente la “época de oro de la filosofía universitaria”, cf. Vincent Peillon, “La renovación de los estudios filosóficos en Francia”, en *Annales Bergsoniennes V. Bergson et la Politique: de jaurès à aujourd'hui*, (París: PUF, 2012), 24.

amor se experimentan y efectivizan siempre en la profundidad cambiante y creadora del “más acá”. Asimismo, la apelación a la unión y fortaleza de la nación a la postre va a quedar relegada a segundo término y vinculada a un tipo de *sociedad y moral cerradas*.

Finalmente, el proyecto educativo que Bergson proponía respondía tanto a lo que Barlow llama “la crisis del francés”, es decir, al desconocimiento del mundo cultural de la lengua francesa, como a la reforma educativa de 1902 que reducía los estudios clásicos<sup>285</sup>; por esto último, se hace más comprensible la insistencia de Bergson en el tema de los estudios generales. Para 1919 Bergson comienza a ser miembro del Consejo Superior de Instrucción Pública. Y es aquí, como miembro del Consejo, que Bergson participa (en parte por la amistad que mantenía con el ministro León Bérard) en el proyecto que tenía por objeto la reforma de la enseñanza a nivel secundaria (1923). En tal proyecto, siguiendo a Barlow, el filósofo francés rechazaba la distinción, o formación separada, entre letras y ciencias, proponiendo una sola línea de formación conformada por “los estudios generales”.

Así, con dicho proyecto de reforma Bergson proponía la formación de “los mejores” para el pensamiento y la acción, y la enseñanza con tintes de especialización o profesionalización estaría fuera de los liceos. No obstante, el plan de reforma no vio realización alguna debido a su derogación por parte del nuevo ministro de Instrucción Pública (François Albert) pues notaba, entre otras cosas, que el programa, por su exigencia, sería demasiado para los jóvenes. Con esto, Bergson veía truncada la realización de su ciudad ideal<sup>286</sup>.

De todo lo dicho aquí, resta decir que pese al truncamiento del proyecto de reforma Bergson no dejaría de hacer énfasis en la educación como punto de apoyo, o cierta influencia, para el esfuerzo intelectual voluntario, o mejor dicho: para el *buen sentido*. Aún en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, es decir casi diez años después de la eliminación del proyecto de reforma, la cuestión de la enseñanza resalta todavía en ella:

---

<sup>285</sup> Cf. Bergson, *Historia de la idea del tiempo*, 106-109; cf. Michel Barlow, “Bergson y la reforma de la enseñanza”, en *El pensamiento de Bergson*, 103-105.

<sup>286</sup> Cf. Jorge Martín, “La Educación Moral según Henri Bergson”, *Signos Universitarios*, n.º 49 (2013): 15-24, <https://dialnet.uniroja.es> También pueden verse las cartas de Bergson a Ferdinand Buisson (político republicano que tiene parte en el asunto de la reforma de la enseñanza, además de ejercer cierta influencia para la selección de Bergson en el Colegio de Francia), en el marco de la búsqueda de la República para una “nueva política de educación”, cf. “Cartas de Bergson a Ferdinand Buisson”, en *Annales Bergsoniennes V*, 37-47. Y para ahondar en la “pedagogía bergsoniana”, véase Rosse Marie Mosse Bastide, *Bergson educador*, (Paris: PUF, 1955).

Pero si para dar seguridad y delicadeza al sentido moral [o al buen sentido: que concierne a nuestras relaciones con las personas] es indispensable una enseñanza que se dirija a la inteligencia; si ésta nos hace plenamente capaces de realizar nuestra intención cuando nuestra intención es buena, es necesario en primer lugar que haya intención, y la intención acusa una dirección de la voluntad tanto o más que de la inteligencia. ¿Cómo se influirá sobre la voluntad? [Por un método con inclinación al misticismo]<sup>287</sup>.

El filósofo francés, entonces, proponía a la educación (claro la que él concebía de cara a su tiempo) como un apoyo al desarrollo de la orientación práctica de la duración. No se ha profundizado en el tema como tal debido a que aquí únicamente se ha buscado enfatizar la vía propuesta de Bergson (educación) para ir haciendo efectivo el buen sentido. No obstante, y pese a ello, sin duda alguna tal propuesta permite dar el salto o abrir la cuestión misma de la educación de la filosofía hoy. Asunto que curiosamente encuentra antecedentes en la misma Comisión Internacional de Cooperación Intelectual de la Liga de las Naciones (1922), que presidiría Bergson en el mismo año de fundación y de la cual se sentiría orgulloso<sup>288</sup>; la cual sería precedente institucional para la posterior Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (1945). Es decir, el tema del progreso intelectual (claramente la filosofía considerada en ello) luego de la primera gran guerra se volvía agenda institucional, sin embargo con la UNESCO se hace un mayor énfasis en la relevancia de la filosofía como elemento fundamental para la “formación del ciudadano”.

Las acciones por parte de la UNESCO respecto a la enseñanza de la filosofía han sido diversos, síntesis de ello puede constatarse en *La carta de París* (1995) que, a grandes líneas, reafirma la importancia de la filosofía en la formación de “espíritus libres y reflexivos”, que “contribuye a la paz”, y a la preparación ética de los individuos de cara a los desafíos contemporáneos. Asimismo enfatiza en la obligación de su enseñanza, de manera autónoma y vinculada a los demás campos de saber. Finalmente, el mismo organismo internacional publicó un estudio (a varias ocasiones de carácter más informativo) sobre la situación contemporánea de la enseñanza de la filosofía en los países miembros<sup>289</sup>. Así, en el marco de tales esfuerzos por mantener viva a la filosofía se traza

---

<sup>287</sup> Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 121; cf. *Ibíd*, 128.

<sup>288</sup> Cf. *Ibíd*, 227.

<sup>289</sup> Cf. UNESCO, *La filosofía una escuela de la libertad*, (Paris: UNESCO, 2007). Para ver a detalle los antecedentes de la UNESCO y el tema de la educación, como la respectiva Carta de París, véase Fernando Valderrama, *La UNESCO y la educación: antecedentes y desarrollo*, s/a, 4-27; UNESCO. *Declaración de París a favor de la filosofía*. 1995, [www.unesco.org](http://www.unesco.org)

la necesidad de revisar el estado actual de la filosofía en Latinoamérica y, puntualmente, en México. Asunto este que, lamentablemente, sale fuera del marco de este trabajo<sup>290</sup>.

En suma, podemos asentar de este apartado que el buen sentido, por una parte, responde al contexto sociocultural y político de Bergson, el cual veía en la educación una herramienta importante para la unión y progreso de la nación. El no poder realizarse el proyecto de reforma educativo que (se creía) iba a permitir tal unión y progreso, no resta valor alguno a la misma propuesta de la enseñanza como punto de apoyo a la formación ética del sujeto. Esto sin duda abre el panorama a cuestionarse el mismo papel de la filosofía, en otras palabras, el buen sentido y los estudios generales conducen en primer instancia a la necesidad de (re)pensar la filosofía hoy (asunto tiene abre otra otro tema de investigación que sobrepasa a los intereses del presente). Y, por otra parte, el apoyo de la enseñanza al *buen sentido* da pie a situarnos en el planteamiento explícito del espiritualismo de Bergson con relación al orden moral.

3) Para concluir. Puede asentarse, de manera sucinta, por lo abordado en este capítulo que la actualización de la memoria marca el rumbo que toma la duración en el ámbito práctico, es decir, el análisis de la memoria que Bergson efectúa en *Materia y memoria* delinean ya el carácter ético que de suyo implica la actualización del recuerdo en la acción: la atención al nuevo presente. El *buen sentido* no hace otra cosa que desarrollar la misma orientación práctica de la duración personal: atención o esfuerzo intelectual y voluntario es lo que exige dicha orientación.

De tal forma, podría asentarse que el matiz ético de la duración responde a, o se caracteriza por, este mismo esfuerzo de atención. Ahora, el esfuerzo, a su vez, da pie a esbozar una característica primordial del orden social desde el cual, se supone, aquel esfuerzo responde: una vida social o común caracterizada por el *cambio* o la *novedad* que demandan ser atendidas.

---

<sup>290</sup> Remitimos a un artículo que introduce y diagnostica la situación latinoamericana de la filosofía, y ofrece bibliografía para ahondar más en el tema, cf. Mario Magallón A, “Filosofía y pensamiento crítico latinoamericano de la actualidad”, *De Raíz Diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos*, n.º 1 (2014): 41-65, <http://bibliotecas.clacso.edu.ar> Cabe decir, sin más, que en México, este año por primera vez se reformó el art. 3 constitucional para la introducción de la filosofía en los planes y programas públicos de estudio, es decir a nivel político institucional van a comenzar a trazarse las líneas de acción pública gubernamental para mantener viva la filosofía a nivel nacional, cf. DOF. *Decreto que reforma, adiciona y deroga diversas disposiciones del art. 3, 31 y 73 de la Constitución*. 15/05/2019, [dof.gob.mx](http://dof.gob.mx)

Así pues, el buen sentido se liga al mismo movimiento real que atraviesa el orden social. Éste, como ya veremos, responde a una *tendencia* que lleva a una sociedad y moral abiertas. O sea, el buen sentido nos introduce al planteamiento moral de Bergson que efectúa en el marco donde el *impulso vital salta* (constituyendo) el ámbito moral. Por lo demás, no es menor subrayar el asunto al cual interpela el buen sentido en su vinculación con la propuesta de la enseñanza que Bergson considera: *pensar la filosofía hoy*. Cuestión que, sin duda, demanda esfuerzos tanto intelectuales como voluntarios, y que lastimosamente no pueden tener continuidad aquí debido al interés del presente trabajo.

### Capítulo 3. La moral. La aspiración y la cerrazón

*Pero seremos sobre todo más fuertes, porque nos sentiremos partícipes de la gran obra que está en el origen y que se prosigue a nuestros ojos, como si fuésemos creadores de nosotros mismos. Nuestra facultad de actuar se intensificará al recobrase. Humillados hasta entonces en una actitud de obediencia, esclavos de no sé qué necesidades naturales (...).*

H. Bergson, *Lo posible y lo real*, 1930.

*(...) antes de filosofar hay que vivir; las disposiciones y convicciones originales han debido salir de una necesidad vital.*

H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 1932.

El *buen sentido* da pie a pensar el carácter moral de la duración. Es decir, la orientación práctica de la duración mueve a revisar la manera en cómo Bergson reflexiona en torno a la moral: no buscando principios puramente racionales para la acción, o sea, no siguiendo una moral estrictamente racional con sus máximas u obligaciones del mismo carácter, sino colocándose en sus *fuentes* desde el marco de su vitalismo espiritualista. Cabe señalar que en la revisión del asunto de la moral en Bergson ya se tendrá oportunidad de ver cómo el *buen sentido*, y la moral misma, delinean el ideal de vida buena que el filósofo de la duración concibe, ideal al cual el carácter ético de la duración se ciñe. Se pasa, entonces, a adentrarse en el asunto de la moral con el filósofo francés.

En *Las dos fuentes de la moral y la religión* puede encontrarse explícitamente la reflexión de Bergson en torno al asunto de la moral. No es de extrañarse que aquel emplee su método intuitivo a dicho asunto: la moral será vista como un mixto de “dos fuentes”; a esto remite el dualismo sugerido en el mismo título de la obra de 1932. Más allá de este detalle, asentamos las siguientes consideraciones en torno a *Las dos fuentes de la moral y la religión* y los asuntos a recuperar de dicha obra para el presente apartado.

1) *Las dos fuentes* plasman, por una parte, a un Bergson adentrado en el estudio de las religiones y, sobre todo, inclinado al cristianismo, motivo por el cual el *impulso de vida* terminará declaradamente de asemejarse a Dios, en tanto una peculiar *emoción creadora* (amor)<sup>1</sup>; así, el espiritualismo del filósofo francés marcadamente adquiere un

---

<sup>1</sup> Cf. *Infra*, apartado 3.

carácter religioso<sup>2</sup>. Por otra parte, tal obra de 1932 refleja la preocupación del filósofo en torno al ámbito político de su tiempo (sobre todo bélico: de por medio está el recuerdo de la Primera Guerra Mundial [1914-1918] y el “presentimiento” del desencadenamiento de la Segunda Guerra [1939-1945]): el “instinto de guerra”, propio de sociedades cerradas, la posibilidad del progreso espiritual o la apertura de lo social y moral, como la reflexión optimista en torno a la técnica de cara al futuro de lo humano, resaltan en el último capítulo de *Las dos fuentes*<sup>3</sup>; estos asuntos más adelante son abordados<sup>4</sup>.

2) *Las dos fuentes* marcan la oposición de Bergson frente a las ciencias humanas, puntualmente a la sociología (Durkheim) y antropología (Lévy-Bruhl) positivas, las cuales, según el pensador francés, tratan a lo humano y lo social de manera estática, o sea sin tener en consideración las tendencias que tienen lugar en la realidad humana (la cual, como ya veremos, aún se tenga como “civilizada”, en ella tiene lugar una franja del instinto “primitivo” que de tarde en tarde lleva a lo humano a cometer los más atroces acontecimientos), y en lo social mismo (y sobre todo una tendencia que, igualmente como ya tendremos ocasión de apuntar, marca su cambio y progreso).

Por este abordaje estático de lo humano y lo social: una ciencia (antropología positiva) establece que hay una “mentalidad primitiva” (y por ende una “civilizada”) que se infiere de la observación/investigación de comunidades “no civilizadas”, y con ello, aquella termina marcando una supuesta “diferencia civilizatoria” (fuente, por lo demás, de todo tipo de racismos), misma que Bergson rechaza en la medida que considera que hay una tendencia primitiva (instinto) que en cualquier momento, por una exigencia social, puede llevar al más supuesto “civilizado” a actos considerados como “primitivos” (v.g. creer en cierta forma de superstición), y viceversa. En última instancia, sin más, “civilizado” y “primitivo” son meros rótulos que dificultan ver las tendencias (instinto e inteligencia) que siempre han tenido y tienen lugar, a juicio de Bergson, en la especie humana. La otra ciencia (sociología positiva), al pretender inmovilizar lo social, como si de una cosa inerte se tratara, se vuelca a intentar descubrir sus “leyes”, misma que, según Bergson, no explican ni siguen las tendencias que lleva a lo social ya hacia su

---

<sup>2</sup> Como bien apunta Barlow, a pesar de que en su testamento el pensador francés asentara su inclinación al catolicismo, Bergson a final de cuentas se mantuvo solidario con el pueblo judío, en la medida que ello representaba una especie de compromiso político (sobre todo por el tenso periodo de entreguerras), cf. Barlow, *El pensamiento de Bergson*, 94 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Worms, “Presentación”, en *Annales bergsoniennes*, 29-34.

<sup>4</sup> *Infra*, apartados 3.4 y 3.5.

estancamiento, ya hacia su progreso<sup>5</sup>. Más allá de todo esto, resalta el hecho de que Bergson va a emprender una reflexión sobre lo social y lo humano a partir de las dos directrices desprendidas de su vitalismo espiritualista ya delineado en *La evolución creadora*; la reflexión sobre la moral, emprendida en *Las dos fuentes*, se encuadra en el mismo vitalismo.

3) Bergson va a abordar la moral desde su método intuitivo y situándola en el marco de la “biología espiritualista” que delinea ya desde *La evolución creadora*, y confirma en su conferencia al asumir la presidencia de la Sociedad de Investigación Psicológica de Londres en 1913: *Fantasmas de vivos e Investigación psíquica*<sup>6</sup>. Por esto, se resalta que: i) *La evolución creadora* deja entrever que el *impulso vital* ha de fundamentar el orden moral, desde sus dos principales tendencias en que se desenvuelve la vida, teniendo como representantes sus más acabadas especies en la línea de los vertebrados: instinto (insectos) e inteligencia (humanos). Por tal motivo, ii) Bergson se coloca en las dos fuentes de la moral al seguir dichas tendencias, y para ello echa mano de su método: la moral pues va a ser considerada como un mixto.

iii) *La evolución creadora* anuncia lo que, veinticinco años después, *Las dos fuentes* confirma: el *impulso de vida*, en el ámbito moral y religioso, deviene en un *aliento creador de vida*. Esto último vislumbra, en efecto, el carácter religioso o místico del pensamiento bergsoniano. Empero, más allá de esto, particularmente será una tendencia que, al inclinarse hacia dicho impulso, permitirá a Bergson delinear una especie de ideal de vida buena que busque superar la condición humana misma; de aquí también se desprende todo su optimismo y esperanza en la mejora de la especie humana. Pero, ¿el solo impulso o aliento vital basta para ello? No sin duda, Bergson va a proponer, como ya veremos, dos “métodos” o vías para ello.

En suma, la reflexión sobre la moral va a desarrollarse desde (primero) la distinción y (segundo) coexistencia de las tendencias del instinto y la inteligencia en el

---

<sup>5</sup> Cabe recordar que *El ensayo sobre los datos inmediatos* y *Materia y memoria* también son una declarada oposición a la psicología científica o experimental, como *La evolución creadora* lo es de una biología positiva (del evolucionismo de Spencer sobre todo), cf. David Amalric, “«Abrir lo cerrado»: Política bergsoniana y sentido práctico desde *Las dos fuentes*”, en *Annales bergsoniennes*, 271. Para ahondar sobre la crítica que Bergson realiza a Durkheim y Lévy-Bruhl véase: Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 125 y ss; y Luis Canting Placa, “La religión estática (o la religión social)”, en *El problema de Dios en Henri Bergson*, (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2017), 231-242, <http://www.eprints.ucm.es>

<sup>6</sup> Cf. Cap. 1, nota a pie n.º 125.

marco de un vitalismo espiritualista. Es decir, primero, por la distinción o división de las tendencias, se asienta una moral cerrada y otra abierta (con sociedades del mismo carácter respectivamente) y, segundo, por la claridad de su coexistencia, Bergson emprende, realizando una lectura de su mismo tiempo, una reflexión sobre la moral y sociedad concretas.

De los tres puntos preliminares asentamos el orden de exposición a seguir. Primero, se abordan los antecedentes que *La evolución creadora* ofrece en torno al asunto moral. Luego, se da paso a tratar las formas puras de la moral y lo social, es decir, las formas colectivas y morales que terminan por desplegarse de los antecedentes de la obra de 1907. Es importante asentar de una vez que debido a los intereses del presente trabajo, la cuestión sobre la religión no se abordará a profundidad, sólo se tocarán a grandes líneas los aspectos que remarcan el ideal divino, debido al apoyo que brindan a una forma de la moral. En este abordaje de las formas de la moral, se irá detallando el mismo carácter moral del *buen sentido* como va a perfilarse el ideal de vida buena que Bergson sugiere.

Después, se sigue la reflexión del pensador francés sobre la moral, una vez aclaradas sus respectivas formas. Aquí volvemos a la cuestión del ideal de la vida buena, ahora de forma más explícita, y atendemos los “métodos” que plantea el filósofo francés para lograr tal ideal. Esto, inevitablemente, nos lleva a trazar, apenas muy superficialmente, la lectura que hace el filósofo de su tiempo. Y, finalmente, se cierra con conclusiones.

### **3.1. Del impulso vivo hacia la moral**

*La evolución creadora* asienta que la tendencia de la vida llega a una ruta en donde el *principio vital* puede pasar libremente o sobrepasar la oposición que le hace frente la materia, así, de entre las líneas evolutivas de la vida, en la vida animal, dos direcciones (en los vertebrados) representarían, debido al mayor progreso del sistema sensorio-motor, el libramiento a tal oposición: los insectos y la especie humana. Bergson se va a apoyar de estos dos puntos evolutivos para reflexionar sobre el *instinto* (desde los insectos) y la

*inteligencia* (desde el humano) en tanto tendencias características de la vida no sólo animal sino, sobre todo, social y moral<sup>7</sup>.

En efecto, el impulso de vida termina participando de las dos líneas evolutivas, aunque no sufre la misma suerte en cada una de ellas. Como ya se ha tenido ocasión de apuntar<sup>8</sup>, el instinto, por una parte, dada su especialización orgánica frente a estímulos o necesidades impuestas por el medio, como por los procesos y funciones orgánicas vitales del organismo, sugiere un sistema perfecto aunque *cerrado* (o al menos Bergson emplea la metáfora de *lo cerrado*): el instinto monta sistemas orgánicos, refuerza funciones vitales, que cumplen necesariamente (sin tambalear, sin dar pie a indecisión alguna) con lo que el ser vivo requiere para su sobrevivencia.

La inteligencia, por otra parte, manipula apenas una parte de la materia con la destreza suficiente para crear/inventar o fabricar artefactos (imperfectos aunque, por su misma capacidad intelectual, susceptibles de perfeccionarse) que le permitan a la especie humana no sólo sobrevivir ante el medio sino valerse de este mismo para satisfacer sus necesidades en aumento como, en general, su progreso mismo. La inteligencia pues por su capacidad “fabricadora” e inventiva va a *abrir* paso al impulso vital en términos de creación y progreso, en este caso, en el orden moral y social; aunque esto, puntualmente, será posible por un esfuerzo reflexivo<sup>9</sup>. Así, la inteligencia marcará una tendencia hacia *lo abierto*: en el instinto, el impulso vital “no llega a inventar instrumentos (...) No toma por completo posesión de sí (...) más que en el hombre, y este triunfo se afirma por la insuficiencia misma de los medios naturales de que el hombre dispone para defenderse contra sus enemigos, contra el frío y el hambre”<sup>10</sup>. La capacidad inventiva, ya tendremos oportunidad de ver, va a erigir el mismo tema de la relación entre la *mecánica* y la *mística*<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. Bergson, “La evolución creadora”, 525, 540-554, 669-671.

<sup>8</sup> Cf. Cap. 1, sub apartado 1.2.3.

<sup>9</sup> *Infra*, apartado 3.3.

<sup>10</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 561.

<sup>11</sup> Esta idea sobre la capacidad inventiva aparece más esbozada a lo largo del tercer capítulo de *La evolución creadora*: la capacidad inventiva del hombre se plantea como un instrumento no sólo de fabricación limitado a la satisfacción de necesidades naturales sino, más allá de esto, como un medio de concreción efectiva de la libertad o, si se quiere ver así, de liberación y continuación del mismo impulso que arrastra a la especie humana a superar su condición natural: “Se trataba de crear con la materia, que es la necesidad misma, un instrumento de libertad, de fabricar una mecánica que triunfase del mecanicismo, y de emplear el determinismo de la naturaleza para pasar a través de las mallas que él había tendido. Pero en todas partes, a excepción del hombre, la conciencia se ha dejado prender en las mallas que quería atravesar” (ibíd., 665-666).

‘Lo cerrado’ y ‘lo abierto’ sin duda responden a las tendencias (instinto e inteligencia respectivamente) que Bergson analiza cada una en sí misma, buscando con ello asentar que el *impulso vital* se *cierra*, pese a que se especializa (el sistema montado no crea nada nuevo), en el instinto, mientras que aquel tiende a *abrirse*, con una inteligencia “fabricadora”, sin abandonar su carácter primordial: la creación. Empero, tal análisis no elimina el hecho de que ambas tendencias, a pesar de divergir cada vez más en su desarrollo, se complementan, coexisten y que cada una lleva una “débil franja” o un “germen dormitando” de la tendencia opuesta. Esto quiere decir que el instinto se acompaña de cierto grado de inteligencia, y ésta se vale del instinto tanto para defenderse de aquello que pone en peligro la misma existencia, como del “instinto desinteresado” (intuición) para captar el movimiento real mismo<sup>12</sup>. En el marco de *Las dos fuentes de la moral y la religión* la inteligencia, apoyada del instinto, va a remitir tanto a una moral cerrada como a la función fabuladora que fundamenta una religión cerrada. En términos generales, esta situación de la inteligencia “instintiva”, como ya veremos, será el obstáculo por librar para inclinarse a la moral abierta. Mientras que la inteligencia intuitiva, igualmente en *Las dos fuentes*, va a responder a la figura del místico o a las “grandes personalidades” que vuelven a colocarse en el movimiento del impulso creador.

Por otra parte, las dos tendencias afirman que la inclinación hacia lo social o la forma social, se encuentra ya latente en el fondo de lo vital mismo. Dice Bergson al respecto:

(...) sólo una, la que pasa por los vertebrados y llega hasta el hombre, ha sido lo bastante larga para dejar que se continuase libremente el gran soplo de vida. Tenemos esa impresión cuando comparamos las *sociedades de abejas o de hormigas*, por ejemplo, a las *sociedades humanas*. Las primeras están admirablemente disciplinadas y unidas, pero como congeladas; las otras están abiertas a todos los progresos, pero divididas y en lucha incesante con ellas mismas. El ideal sería una sociedad siempre en marcha y siempre en equilibrio, pero este ideal no es quizá realizable<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *La evolución creadora* se da desde la coexistencia, principalmente, de dos tendencias: “De ahí que la inteligencia y el instinto, que divergen cada vez más al desarrollarse, pero que jamás se separan por completo. (...) el instinto más perfecto del insecto se acompaña de algunas luces de inteligencia, aunque no sea más que la elección del lugar, del momento, de los materiales de la construcción (...) la inteligencia necesita todavía más del instinto que el instinto de la inteligencia, porque para dar forma a la materia bruta supone ya en el animal un grado superior de organización, al que no ha podido elevarse más que con las alas del instinto” (Bergson, “La evolución creadora”, 561).

<sup>13</sup> *Ibíd.*, 525, las cursivas son mías.

‘Sociedades de abejas’ y ‘sociedades humanas’ no sólo afirman su carácter principal: la cerrazón y la apertura, respectivamente, sino que asientan que la vida presenta una propensión hacia la sociabilidad. Aquí la idea de lo social o “la propensión a la forma social”<sup>14</sup>, es vista como una tendencia latente en el mundo orgánico, concebida en términos funcionales organicistas, en tanto asociación o agregados de los diversos elementos de las mismas estructuras orgánicas. Es decir, para Bergson, en el orden de la vida ya los mismos complejos orgánicos como la unión o conjunto de seres vivos sugieren la tendencia hacia la “sociabilidad” o un *instinto social*, el cual se manifiesta con fuerza en las asociaciones consolidadas o las “sociedades acabadas” que representan tanto el de las abejas como la de los humanos. Así pues: “lo social está en el fondo de lo vital”<sup>15</sup>. Por ello, la reflexión de Bergson sobre lo social se plantea desde la evolución de la vida en dos de sus tendencias: aquella que soporta la sociedad de abejas (*instinto*) y aquella en la que se apoya la sociedad de humanos (*inteligencia*).

La sociedad, entonces, será objeto de análisis, de división (es decir, se verá como un mixto), motivo por el cual va a llegar a ser comparada con una de tipo *cerrada* e instintiva, o de orden “natural” (por ello que para Bergson la sociedad humana se encuentre en lucha o, como ya veremos, arrastre consigo un *instinto de guerra*), y proyectada hacia una *sociedad abierta*, la cual abraza el misticismo que Bergson concibe. Es por demás claro que el abordaje de la moral se encuadra o atañe propiamente a la sociedad humana, por lo cual aquella también será abordada desde las mismas tendencias que atraviesan lo social. En *Las dos fuentes*, Bergson se encarga de asentar, primero, el tipo de moral y religión que acompaña a cada una de las directrices y, luego de distinguir aquellas, sugiere la posibilidad de esforzarse para inclinarse hacia una forma moral que lleve a lo social mismo a un camino de progreso en pos de lo humano<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 137.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 127. Lo social pues “no tiene un origen accidental ni contractual” (*ídem*). Es decir, el proceder de Bergson sobre lo social, como lo moral, se ciñe a su mismo vitalismo espiritualista, en pos de dar con lo que él considera sus *fuentes*. Traemos a colación una cita referida a la tendencia hacia la forma social: “Para comenzar por la sociabilidad, la encontramos bajo su forma acabada en los dos puntos culminantes de la evolución, en los insectos (...) y en el hombre. En el estado simple de tendencia, se encuentra dondequiera en la naturaleza. Se ha podido decir que el individuo por sí solo es ya una sociedad (...) los organismos más diferenciados tendrían su origen en la asociación de organismos apenas diferenciados y elementales. Hay en esto una exageración evidente (...) Pero no es menos ciertos que las cosas suceden en un organismo superior *como si* las células se hubiesen asociado para dividirse entre ellas el trabajo. La propensión a la forma social (...) se revela, pues, hasta en la estructura de los individuos” (*ibíd.*, 137).

<sup>16</sup> *Infra*, apartado 3.4.

En suma, *La evolución creadora* abona el camino para pensar el *empuje vital* en su faceta moral dentro del ámbito propiamente humano: el *impulso* es pues fundamento del orden moral. “El conjunto del mundo organizado —dice Bergson— se convierte en el humus en el cual debía crecer o el hombre mismo o un ser que, moralmente, se le semejase”<sup>17</sup>. Asimismo, cabe mencionar, la obra de 1907 delinea tímidamente el humanismo que el filósofo francés va a plasmar en *Las dos fuentes*. Una “humanidad” articulada por la inteligencia y la intuición, es decir tanto por una facultad que opera sobre la materia e intenta conocerla, como por otra facultad que coloca de golpe en el movimiento del impulso vivo: “Una humanidad completa y perfecta sería aquella en la que estas dos formas de la actividad consciente alcancen su pleno desarrollo (...) [no obstante] De hecho, en la humanidad de que formamos parte, la intuición está poco menos que sacrificada a la inteligencia”<sup>18</sup>.

Esto último se debe, en el marco de *La evolución creadora*, a que la conquista de la materia tuvo que hacerse primordialmente por la inteligencia, sin que ello elimine el hecho de que la intuición se mantenga “como una lámpara casi extinta, que sólo se reanima (...) cuando un interés vital está en juego”<sup>19</sup>. Ahora bien, tal conquista de la materia, en *Las dos fuentes*, resultará estar más inclinada a la forma social cerrada por el instinto: la inteligencia va a fabricar, y perfeccionar lo fabricado, bajo el interés de la conservación y defensa de lo social, esto hará que la lucha entre sociedades sea, por ejemplo, más sangrienta. Esta situación sin duda, pondrá en juego el “interés vital” como la existencia misma, lo cual para Bergson marcará la necesidad del esfuerzo para “reabsorber la inteligencia en la intuición”<sup>20</sup>, pues ello encaminaría hacia el ideal de la “humanidad completa” que abraza lo que él va a entender como moral (y sociedad) abierta.

Resta decir para entrar al siguiente apartado lo siguiente. Primero no hay que olvidar que el impulso vital participa de las dos tendencias (instinto e inteligencia). Ahora, la dirección alineada a la inteligencia (donde se distingue la especie humana) justamente permite plantear el asunto moral, pero como ambas tendencias coexisten, la moral va a verse en las mismas dos direcciones. Por esto se van a perfilar tanto una *moral cerrada* (muy emparentada al instinto) como una *moral abierta*, en la cual entrará el carácter

---

<sup>17</sup> Bergson, “La evolución creadora”, 667-668.

<sup>18</sup> *Ibíd*, 668.

<sup>19</sup> *Ídem*.

<sup>20</sup> *Ibíd*, 671.

místico del pensamiento de Bergson, y se propondrá un “humanismo” e incluso una “democracia” anclada en el amor. Por último, ya teniendo en cuenta tales morales, Bergson concebirá dos vías para llevar la condición humana hacia la moral abierta, resaltándose en ello la mirada optimista del filósofo respecto a su tiempo.

### 3.2. Lo cerrado

*Las dos fuentes de la moral y la religión* abordan la moral y lo social desde el instinto y la inteligencia. Es decir, aquellas son objeto de análisis del método intuitivo: la moral y lo social, de hecho, tienen presencia de las dos tendencias. Bergson va a colocarse en el extremo de cada una de las directrices y, con ello, formular dos morales más con un carácter teórico, sin que ello elimine del todo su presencia en la moral concreta<sup>21</sup>.

Digamos de entrada que *Las dos fuentes* vuelve a asentar la idea de que lo social es inmanente a las tendencias en que se despliega lo vivo: “la vida social es inmanente (...) tanto al instinto como a la inteligencia”<sup>22</sup>. En este caso, el análisis de la sociedad y moral humana se efectúan con énfasis en su carácter natural, o sea, aquellas se suponen en su estado “elemental”, o como son al salir de las “manos de la naturaleza”<sup>23</sup>. Esto permite justamente comparar las sociedades ancladas al instinto (insectos) y la inteligencia (especie humana) y, con ello, asentar las características de la “sociedad humana elemental”.

La sociedad de los insectos (v.g. una colmena) emplea “instrumentos naturales”, montados por el instinto mismo (v.g. las funciones de los órganos de las abejas, etc.), que se supone realizan siempre y necesariamente el mismo trabajo. Por esto, de alguna manera, su funcionamiento es perfecto. Además, dicha sociedad, en cuanto tal, implica ya una organización (apoyada en la subordinación de unos miembros a otros) la cual, en este caso, representa una fijación relativamente invariable de cada elemento en pos del bien de la estructura. Finalmente, por la misma organización del conjunto se puede concebir, o al menos suponer en este caso, la existencia de ciertas “reglas” *impuestas* por la misma naturaleza (o sea: necesarias, imperiosas) que consolidan aún más la estructura

---

<sup>21</sup> Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 95.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 64.

<sup>23</sup> *Ídem.*

social<sup>24</sup>. Esto último, en efecto, puede dar pie a figurarse la posible existencia de una “moral” en los animales; supuesto a fin de cuentas que, al menos, tiene como primer y primordial obstáculo la propia mirada antropocéntrica y antropológica humana, no obstante parece que Bergson deja abierta tal posibilidad, evidentemente sin responderla<sup>25</sup>. Más allá de esto, tenemos a la sociedad de los insectos caracterizada por su funcionamiento perfecto e invariable (cerrado) y su cohesión naturalmente necesaria (o cerrada).

Algo distinto sucede con la sociedad “elemental” humana. Ésta, por la “facultad inventiva” que es la inteligencia, fabrica (y emplea) diversos e imprevistos instrumentos con los cuales satisface ciertas necesidades y va asegurando su propia existencia. Herramientas que son susceptibles de perfeccionamiento (especialización) o que vienen a complementar (hacer más efectivo) el funcionamiento de aquellas de cara a los fines determinados a lograr. Esto delinea ya que, por un lado, la inteligencia apoya la misma especialización de sus instrumentos que, dicho sea de paso, se reflejan en la “división del trabajo” que acompañará al progreso material y espiritual del orden social mismo. Y, por otro lado, esta sociedad “elemental” se encuentra inclinada o *abierta* a todo progreso.

De tal forma, su organización variará de acuerdo al grado de complejidad o progreso en el que se oriente, es decir, sus miembros varían conforme a las funciones (a la postre: oficios, profesiones, cargos, etc.) requeridas por su misma organización; las cuales finalmente ayudarán a ir consolidándose los “hábitos y disposiciones morales”<sup>26</sup>. Esto, además, permite concebir la presencia y necesidad de reglas o leyes que favorezcan la sociabilidad y, de fondo, eviten la desintegración del todo social pese a sus progresos y variaciones. En este sentido, al parecer la única cosa natural (necesaria e ineludible) que aparece en esta sociedad es “la necesidad de una regla”<sup>27</sup> que ayude a mantener su

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibíd.*, 63-65.

<sup>25</sup> Cf. Bergson, “La evolución creadora”, 549, 667-668.

<sup>26</sup> Bergson, “La cortesía”, 28. Cabe decir que esta idea de la “división del trabajo”, como el ‘trabajo’ mismo, no se concibe en función de determinado modelo de producción económico como sucede por ejemplo en Marx, quien además, desde su visión materialista termina criticando los mismos contenidos o disposiciones morales derivadas del mismo modelo productivo, cf. Karl Marx, *El capital. Crítica de la económica política*, (México: Siglo XXI, 2017), 409-430. Véase también Karl Marx, “La crítica como fundamento”, en *Textos de filosofía, política y economía*, (Madrid: Gredos, 2012), 77-81. Aquella idea bergsoniana de la “división del trabajo” se concibe desde una mirada evolutiva social de corte espiritual, que busca resaltar más que nada que la complejidad en la organización social va dando pie a hábitos y contenidos morales que, de tarde en tarde, cierto *principio espiritual* se vale de ellos para marcar un nuevo progreso. De esto, resalta más el optimismo que la crítica material a las disposiciones morales mismas; cf. Bergson, “La cortesía”, 28-29; cf. Bergson, “El buen sentido”, 51, 62-63; cf. Bergson, *La risa*, 124-125.

<sup>27</sup> Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 64.

cohesión. De tal forma, tenemos a la sociedad “elemental” humana caracterizada por su *apertura* o inclinación a su continua mejora aunque con la necesidad de un *elemento* que le garantice su unión. Esto último nos ayuda a introducir la crítica de Bergson respecto a la concepción de la moral o, en su caso, de la *obligación* moral sólo en términos racionales; nos movemos así a la reflexión del filósofo francés sobre la moral.

En efecto, al seguir las tendencias de lo social hemos visto que en el caso del instinto salta a la vista la necesidad imperiosa (que soporta ‘lo cerrado’), mientras que del lado de la inteligencia, la *obligación* aparece como algo necesario e instintivo (por su carácter imperioso): es decir, por cuidar de evitar toda posible fragmentación del medio social instintivamente se apela a la obligación. Ahora, el emparentar la obligación al instinto no debe llevar a confundir las mismas tendencias: la obligación no es de naturaleza instintiva, lo sería si la sociedad humana se fundase en el instinto (no en la inteligencia) y, por ello, no variase y estuviese perfectamente cerrada. Empero, por la presencia “débil” y silenciosa de cada tendencia en la otra (*supra*, apartado 3.1), el instinto asimilado a la obligación “es virtual”<sup>28</sup>. La existencia de este instinto virtual en el deber, permite trazar lo que Bergson entiende por *moral cerrada*<sup>29</sup>.

La obligación es virtualmente instintiva. La actividad inteligente al no obtener, como el instinto, resultados necesariamente regulares, dado el carácter imprevisible presente en su acción libre e inventiva, busca no obstante cierta regularidad en sus empresas y desenvolvimiento en el medio social con el *hábito*. La interiorización de los diversos hábitos instauran regularidades que permiten concebir una especie de imitación del instinto por parte de la inteligencia (vía: hábito). Ahora bien, para Bergson el conjunto de los diversos hábitos o “el hábito de contraer estos hábitos [que] tendrá una fuerza comparable a la del instinto”<sup>30</sup>, no es más que la *forma* de la *obligación* o “el todo de la obligación” en tanto el hábito más poderoso y que mejor emula al instinto. Si recordamos que la sociedad instintiva necesariamente cuida de procurar el “bien” de la estructura, tenemos entonces que: el deber es necesario porque garantiza el “bien” de los otros<sup>31</sup>. Obligación que puede ser justificada por *x* o *y* razones, o concebirse como cierto

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 65.

<sup>29</sup> El acercamiento de la obligación al instinto permite a Bergson trazar una serie de comparaciones entre lo instintivo y lo inteligente en pos de asentar las mismas fuentes de la moral: “hay que pensar en esta sociedad instintiva como en algo que corresponde a la sociedad inteligente, si no se quiere entrar sin hilo conductor a investigar los fundamentos de la moral” (*ídem*).

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 63-64.

<sup>31</sup> *Supra*, apartado 3.1.

imperativo, debido a que logra el “bien” del conjunto; sin que esto elimine la virtualidad del instinto en ella. Además, si tal “bien” remite primordialmente a mantener la unidad social, la obligación moral termina respondiendo de fondo a una *exigencia social* más que a una “exigencia de la razón”<sup>32</sup>. Será esta ‘exigencia social’ la que nos ayudará a asentar lo social y lo moral *cerrados*.

Para Bergson esta exigencia social lo es, primordialmente, de una sociedad cerrada que busca su cohesión, como su defensa y ataque, en momentos en que vea en peligro su unidad:

(...) cuando decimos que el deber de respetar la vida y la propiedad de otro es una exigencia fundamental de la vida social ¿de qué sociedad hablamos? Para responder, basta considerar lo que ocurre en tiempo de guerra. El homicidio y el pillaje, así como la perfidia, el fraude y la mentira, llegan a ser no ya lícitos, sino meritorios<sup>33</sup>.

En efecto, para Bergson esa exigencia social puede suponerse (y hasta justificarse con ciertas razones “civilizadas”) como propio de una “sociedad humana”, pero lo que le da su fuerza, en última instancia, es su parentesco con el instinto, lo que le ayuda, según Bergson, a fortalecer la cohesión social misma. En “tiempo de guerra”, considera nuestro filósofo, es más explícito el instinto virtual de la obligación. De hecho, cabe decirlo, lo bélico es algo característico de la cerrazón social. Y no es porque la naturaleza *quiera* la guerra, sino porque ésta se debe a la misma estructura de la especie humana<sup>34</sup>, en este sentido, para Bergson “la guerra es natural”<sup>35</sup>, misma que es suscita por la *propiedad*:

---

<sup>32</sup> Bergson, *Las dos fuentes*, 62; cf. *Ibíd*, 110.

<sup>33</sup> *Ibíd*, 67.

<sup>34</sup> Es recurrente la idea de Bergson, en *Las dos fuentes*, de que la *naturaleza ha querido* como si por ello pudiese asimilarse una especie de voluntad en aquella. Empero, este “ha querido” es sólo una metáfora, en realidad el sentido de la frase responde al proceso “creador” de la naturaleza que da a cierta especie órganos o, en general, estructuras que permiten ciertas funciones (cf. *Ibíd*, 89, 132, 275). Sin embargo, el tercer capítulo de *Las dos fuentes* (“La religión dinámica”: *ibíd*, 216 y *ss*) parece equiparar la naturaleza al impulso espiritual creador, así a primera vista parece que lo divino y lo natural se confunden, y de hecho, Maritain critica a Bergson el no haber distinguido aquellos elementos, cf. Maritain, *De Bergson a Sto. Tomás*. No obstante, la naturaleza de fondo abraza o, mejor, es atravesada por las tendencias primordiales en que se desdobra el impulso (materia y vida), por ello Bergson reconoce cierta potencia creadora de la naturaleza, la cual en última instancia remite a la corriente espiritual del impulso: la religión dinámica, entonces, va a abordar al movimiento de lo real sin apelar a sus dos tendencias, sí, esto es una especie de spinozismo invertido tal como Bergson lo sugiere: “podría decirse que nos separamos de la ‘natura’ para volver a la ‘natura naturans’” (Bergson, *Las dos fuentes*, 89), con la distinción de que el Dios bergsoniano es personal. Finalmente, lo divino no quiere “la guerra por la guerra” sino, ante todo, busca sobrepasar el conflicto natural desde la emoción fundamental que puede arrastrar a los hombres, según Bergson, a la solidaridad mutua: el *amor*.

<sup>35</sup> Bergson, *Las dos fuentes*, 275.

[La naturaleza] ha dotado al hombre de una inteligencia fabricadora. En lugar de proporcionarle instrumentos (...) prefirió que él los construyese para sí mismo. Pero el hombre tiene necesariamente la propiedad de sus instrumentos (...) y como están separados de él, se los pueden arrebatar; tomarlos hechos es más fácil que hacerlos (...). El grupo primitivo ha fijado sus miradas en un bosque, un lago, un río; y a su vez otro grupo puede juzgar más cómodo instalarse en este lugar que buscar otro. Desde este momento habrá que combatir. Hablamos de un bosque donde se caza, de un lago donde se pesca, pero (...) también (...) de tierras que cultivar, de mujeres que raptar, de esclavos que capturar. También se justificará por razones variadas lo que se haya hecho (...) el origen de la guerra es la propiedad, individual o colectiva, y como la humanidad, por su estructura, está predestinada a la propiedad, la guerra es natural. El instinto guerrero es tan fuerte, que es el primero que aparece cuando se escarba en la civilización para encontrar la naturaleza<sup>36</sup>.

Vemos pues a un Bergson alineado a la idea sociopolítica moderna del carácter “natural” de la propiedad<sup>37</sup> y, asimismo, emparentado de alguna manera al supuesto “estado natural de guerra” hobbsiano. Aunque Bergson con el “instinto de guerra” no supone una hipotética “condición natural” de guerra previa o fuera del Estado civil, en el cual, dicho

---

<sup>36</sup> Ídem.

<sup>37</sup> Bergson, lamentablemente, no desarrolla tal cual una lectura política de este carácter “natural” de la propiedad, en este sentido, al menos puede distinguirse, que “lo natural” no responde a un hipotético “estado natural” como lo formulase en su tiempo el iusnaturalismo. Aunque, como el mismo filósofo francés acepta (cf. *Ibíd.*, 87-89), su análisis de la sociedad cerrada *supone* una sociedad como “salida de las manos de la naturaleza”, así el carácter “natural” de la propiedad también se trata de un supuesto “biológico o evolutivo”, al cual, repetimos nuevamente, no es abordado políticamente. No obstante, puede figurarse (sin que esto pase más de un mero presupuesto) algún vínculo con la idea rousseauiana de que el origen de la sociedad civil se ancla en la idea de propiedad, misma que marca la desigualdad entre los hombres, y de fondo, dominación, servidumbre y, en general, cierta miseria “civilizatoria”, cf. Jean-Jaques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, (Madrid: Gredos, 2010), 171, 173-174, 178. Bergson considera la existencia de la desigualdad entre los hombres en lo social (incluso apoyado por la misma división del trabajo, como también Rousseau parece plantear [cf. Rousseau, *Discurso sobre el origen*, 172]) tanto de carácter “primitivo” como “civilizado”, y una desigualdad agresivamente marcada entre sociedades o grupos, es decir, en la forma cerrada de lo social lo desigual no es borrado. No obstante, Bergson ve que el derecho, la ley, representa cierta garantía (o estar en vías de) alcanzar la igualdad o la *justicia absoluta* (cf. Bergson, *Las dos fuentes*, 102): ¿no vemos pues operar aquí, en términos generales, cierta lógica iusnaturalista: la desigualdad de la sociedad cerrada se supera con la instauración del poder común condensado y constituido por la *norma* misma? Sí de alguna manera, aunque más con un énfasis sólo espiritualista en la medida que Bergson ve en la configuración del derecho (sobre todo: en los Derechos del Hombre) el ideal cristiano del amor, propio de una *religión abierta*, que le permite plantear una humanidad de “prójimos”, rasgo característico de la sociedad abierta. En este sentido, se ve la norma sólo desde el ideal del amor que la ha instaurado y la impulsa a alcanzar la humanidad; no la alcanza de golpe (e incluso quizá no la alcance) debido a que “lo abierto” representa sólo una forma pura tanto de lo social como de lo moral. En este sentido, la ley pues no erradica de tajo la desigualdad, sólo va abriendo los márgenes para “legislar para la humanidad” (Bergson, *Las dos fuentes*, 105); aquella es movida, sin más, por un ideal de corte meramente espiritual. Todo lo legislado para Bergson ha de leerse como creaciones continuas que tienden a lograr la humanidad. En efecto, aquí encuentra cierto eco la propuesta kantiana de que es por la “legislación jurídica” que el *reino de la paz y la justicia* es posible para todos los hombres de la Tierra: “reino” que Bergson lo concibe en términos exclusivamente de amor, siendo los místicos los directamente “privilegiados” de tener una experiencia de aquel y sólo de tarde en tarde los demás quizá puedan ser arrastrados por tales personalidades singulares; líneas abajo volvemos a tocar este asunto.

sea de paso, no exista derecho y por ello ni “propiedad ni dominio”<sup>38</sup>, sino la presencia latente o virtual de una tendencia que, aún constituido poder político alguno, busca la defensa y combate en pos de la conservación de lo social, frente a determinados conflictos y exigencias sociales (es más que probable que Bergson piense en la brutal Primera Gran Guerra que exhibía tal instinto entre las sociedades “civilizadas” y sus “soberanos” en disputa). Pese a esto, Bergson no traza explícitamente proyecto político alguno frente a la desigualdad implícita y la guerra latente que arrastra la idea de propiedad a la cual está “predestinada” la humanidad por su estructura “natural”; empero, como ya veremos el filósofo francés insinuará algunas ideas en torno a lo político y planteará dos rutas o vías de progreso<sup>39</sup>.

No hay que perder de vista que este “instinto guerrero” responde, en el análisis de Bergson, a la necesidad de mantener fuerte y unida una sociedad cerrada. Esto es más claro, según el pensador francés, si se concibe (o al menos se supone) el proceder de las sociedades “elementales” o “primitivas” humanas. Supuesto que, en este caso, no busca asentar una diferencia y exclusión entre una sociedad (e incluso una mentalidad) “primitiva” y una sociedad (mentalidad) “civilizada”: en tanto tendencia, el instinto de guerra persiste en la especie humana, se suponga “civilizada” o “primitiva”<sup>40</sup>.

El instinto de guerra, pues, se encuentra latente en lo humano. Dicho instinto, sin más, responde a la exigencia social propia de una sociedad cerrada que procura su conservación, haciendo por esto más explícito la apelación instintiva de la obligación. Finalmente, cabría apuntar que las demás obligaciones, que expresan las costumbres e instituciones que van formándose en el medio social<sup>41</sup>, ayudan a la cohesión general misma, al ejercer su respectiva *presión social* y *disciplinamiento* sobre los individuos: *cohesión* y *disciplina* apuntan, de fondo, al virtual instinto que late en la obligación; dice Bergson al respecto:

Nuestros deberes sociales tienden a la cohesión social (...) el hombre a que la sociedad apela para disciplinarlo, puede haberse enriquecido con todo lo que ella ha adquirido durante siglos de civilización, pero la sociedad tiene necesidad de

---

<sup>38</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, (México: FCE, 2018), parte I, cap. XIII, 112.

<sup>39</sup> *Infra*, apartado 3.5.

<sup>40</sup> Cf. Bergson, *Las dos fuentes*, 96, 165, 185.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid*, 211. Al respecto, detalla Bergson: “Donde realmente se depositan las adquisiciones morales es en las costumbres, en las instituciones, en el propio lenguaje; tales adquisiciones se comunican luego por una educación de todos los instantes, y así pasan de generación a generación hábitos que se acaba por creer hereditarios” (*ibíd*, 265).

este instinto primitivo, que reviste de tan espeso barniz. En una palabra, el instinto social que hemos encontrado en el fondo de la obligación social, tiende siempre (...) a una sociedad cerrada, por vasta que sea<sup>42</sup>.

Puede verse que el instinto virtual de la obligación garantiza, sobre todo, la cohesión social. En este sentido, y con lo dicho hasta ahora, tal obligación termina asentando las características de una tendencia de la moral. *La presión* (a todos los individuos) es lo peculiar de la moral cerrada para mantener la “forma del todo”<sup>43</sup>. Así pues, la *moral de la presión* conlleva, de entrada, a 1) la representación de una sociedad empeñada en lograr y mantener su conservación. Posible esto por la fuerza (coercitiva e impersonal) de la obligación en tanto más imita y se aproxima al instinto. Además, 2) el efecto por mantener el orden se traduce en el sentimiento de bienestar individual como colectivo (*debe* hacerse *x* cosa por “mi bien” y por “el bien de todos”), donde el individuo como lo social están vueltos hacia sí (están cerrados)<sup>44</sup>. Y, finalmente, 3) la precaución por mantener la cohesión y sus pertenencias instaura una “hostilidad virtual”<sup>45</sup> entre las sociedades cerradas.

En suma, *conservación, instinto de guerra y sentimiento de bienestar* (individual y colectivo) giran en torno a la sociedad y moral cerradas. Tales elementos, además, ayudan a formar una especie de “amor colectivo” que responde a una exaltación de la superioridad (“real o aparente”) de la sociedad y moral cerrada, frente a otras, dado su grado de “bienestar”, su cohesión y fuerza de cara a las hostilidades; “amor colectivo” al

---

<sup>42</sup> Ibíd, 68. Bergson no ahonda, ni critica ni extensivamente, en esta idea del “disciplinamiento social” de lo humano debido a que se limita a emparentar tal idea con la forma cerrada de lo social y lo moral dentro de su análisis intuitivo en *Las dos fuentes*. En este sentido, el disciplinamiento, por tan “civilizado” que se pretenda o suponga, siempre ha de remitir a una sociedad preocupada por su cohesión, orden y seguridad: “Nuestros deberes (...) nos imponen una actitud, que es la disciplina ante el enemigo” (ibíd, 68). Así, la *disciplina* va a terminar remitiendo, de fondo, al “espíritu de guerra” (ibíd, 275).

<sup>43</sup> Ibíd, 87.

<sup>44</sup> Aquí en efecto resalta el caso en que no sea compatible o coincida el interés individual del interés colectivo. Que el individuo busque su propio bienestar no conlleva necesariamente que busque el bienestar de los otros (concepción ésta de una moral utilitarista), no obstante por la franja instintiva latente en la actividad inteligente, lo individual y lo social al preocuparse por sí mismos, manifiestan que el interés de uno y el interés de todos suelen confundirse (se cree que la satisfacción del interés de uno siempre termina abonando a la satisfacción de todos, aunque ello no siempre se cumpla). Así, Bergson alinea el aspecto utilitario a la moral cerrada: “naturalmente” se encuentra el individuo y lo social cerrados, y por ello, inclinados a buscar su propio interés. “Si la moral utilitaria (...) se obstina en reaparecer (...) es señal de que no es insostenible [en una moral cerrada], y si puede sostenerse es justamente porque bajo la actividad inteligente (que [...] tendría que optar entre el interés personal y el interés del otro) hay un substrato de actividad instintiva primitivamente establecida por la naturaleza, donde lo individual y lo social están muy cerca de confundirse (...) [así, la sociedad cerrada instaura] la actitud (...) de un individuo y una sociedad inclinados sobre sí mismos. Individual y social a la vez, *el alma gira aquí en un círculo. Está cerrada*” (ibíd, 72-73, las cursivas son mías).

<sup>45</sup> Ibíd, 89.

cual, por un sentimiento de orgullo, el individuo acaba por adherirse. No es de extrañarse que Bergson vea en este “amor colectivo” justamente el germen del “nacionalismo” hostil de su tiempo y, por ello mismo, conciba lo cerrado como la sociedad y moral de la “nación”<sup>46</sup>.

Nos resta apuntar aquí una idea en torno a la persona vista desde este orden cerrado; consideración que ayuda a remarcar el contraste primordial de lo cerrado respecto a lo abierto; asunto que líneas abajo se aborda<sup>47</sup>. En la sociedad y la moral de la presión la persona está cerrada, es pues un “alma cerrada”<sup>48</sup>. Aquí “lo cerrado” remite, de entrada, a la persona vista como una especie de autómatas consciente (con una memoria hábito), es decir, olvidándose, superficial respecto de sí misma, debido a la repetición en que la ciñen los hábitos, mismos que cierran el margen a la posibilidad de experimentar su duración propia. Hábitos que, además, permiten su “formación” social e introducen los respectivos miedos (apoyando los futuros castigos) al no cumplir con la exigencia que arrastran aquellos. Tenemos pues, en términos generales, a un individuo obediente y temeroso por la presión social y exigencias morales.

Además, esta personalidad superficial se caracteriza moralmente por el amor propio y las formas inferiores o “enfermedades” de dicho amor: los celos, el “engreimiento repugnante”, el deseo de posesión, la vanidad y el egoísmo<sup>49</sup>. Bergson hace énfasis en la vanidad pues ella refleja para él a dicha “alma cerrada”, distraída sobre sí, que es peculiar de la moral cerrada.

“La vanidad —asevera Bergson— brota de la vida social”, la cual se funda en “la admiración de sí mismo (...) [o] en la admiración que uno cree inspirar a los demás”<sup>50</sup>. Asimismo, aquella, al igual que el egoísmo, es natural al hombre: “No creo, en efecto, que jamás nacióramos modestos”<sup>51</sup>. Así, tenemos de entrada, a un individuo exaltándose a sí mismo, que se cree una “extraordinaria persona” para los otros. Naturalmente se es vanidoso en lo social: la exaltación de uno responde a la búsqueda de determinados intereses (que le garanticen placer, sentimiento de bienestar, etc.) frente a, o a costa de, los demás. Curiosamente, Bergson no ve a la vanidad como un vicio, o sí pero

---

<sup>46</sup> Cf. *Ibíd*, 96-97 y ss.

<sup>47</sup> *Infra*, apartados 3.3 y 3.4.

<sup>48</sup> Bergson, *Las dos fuentes*, 94.

<sup>49</sup> Cf. Bergson, “La especialización”, 12; cf. Bergson, “La cortesía”, 34-35; cf. Bergson, *La risa*, 121-122.

<sup>50</sup> Bergson, *La risa*, 122.

<sup>51</sup> *Ídem*.

mínimamente y quizá en parte porque aquella es como un imán para todos los vicios: “En sí misma casi no es un vicio, y sin embargo todos los vicios gravitan a su alrededor y tienden, refinándose, a no ser más que medios para satisfacerla”<sup>52</sup>. Es por la atracción de los vicios que Bergson tenga a la vanidad más como un *defecto*, un *extravío* o una *distracción* en uno mismo. El *extravío* en uno mismo remite pues a la metáfora de lo cerrado en el alma<sup>53</sup>.

Ahora, si partimos de que el vicio es moralmente visto como malo o causa del “sufrimiento moral”<sup>54</sup>, acaso no cabría preguntarse si: ¿aquel *defecto* que “casi no es un vicio” permite suponer un hombre “naturalmente” malo? Si vemos al comportamiento moral como un mixto y, por ello, si se presupone al amor propio, o la siempre y única inclinación hacia uno, como una *tendencia* de aquel, entonces cabe afirmar la pregunta, aunque tal “hombre malo” no sería aquí más que un mero postulado abstracto. Empero, la otra *tendencia* abrazaría a un “hombre bueno”, o siempre abierto a los demás, propio de una sociedad y moral abiertas.

Si se vuelve al mixto (comportamiento moral), distinguidos ya los dos postulados abstractos, puede concebirse que el “mal” y el “bien” tienen parte en el proceder humano. Así, podría asentarse que el individuo tiende al “mal” cuando busca sólo cerrarse o tenerse siempre a él mismo, y que el individuo tiende al “bien” cuando busca abrirse a los otros. Tenemos pues al “bien” y al “mal” alineados a lo abierto y lo cerrado respectivamente. Y, si asimilamos lo cerrado al amor propio, lo abierto remitirá al *amor divino* en que deviene el *impulso vivo* en el plano moral.

Pero, pese a lo dicho, ¿el hombre es “malo” o “bueno”? Al respecto dice Bergson: “la naturaleza (...) [ha] dejado en los mejores de los hombres un pequeño fondo de maldad, o al menos de malicia. Quizá sea preferible que no profundicemos demasiado en ese punto. No hallaríamos nada halagador para nosotros”<sup>55</sup>. En efecto, un “pequeño fondo de maldad”, dejado por la naturaleza, es suficiente para concebir al hombre como malvado. No obstante, se apresura a acotar Bergson: “Como en todas partes, la naturaleza ha utilizado aquí el mal con vistas al bien”<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Ídem.

<sup>53</sup> Cf. *Ibíd*, 122-123.

<sup>54</sup> Bergson, “La cortesía”, 35.

<sup>55</sup> Bergson, *La risa*, 138.

<sup>56</sup> Ídem.

Sin duda, nos encontramos aquí rozando el problema del mal. Cuestión esta que zanja Bergson alineándose a la mirada tradicional cristiana, por ejemplo la agustiniana, que ve el mal como “una privación del bien”<sup>57</sup>, o como una voluntad pervertida “que quiere mal las cosas que son buenas”<sup>58</sup>. Es decir, debido a que el *impulso vital* es todo bondad y, como veremos enseguida, todo amor, lo creado arrastra consigo al menos un “germen” de bondad o participa del amor: *lo abierto* va a reflejar explícitamente este carácter amoroso y bondadoso o bueno del *impulso*. Así, no hay naturaleza mala y, con esto, en el plano religioso, cabría pensar la misma negación o rechazo de un “pecado original”.

Pero, el que la naturaleza (de fondo: el *ímpetu vital*) haya dejado algo de maldad, acaso no contradice su carácter de completo amor y bondad. No, sin duda, pues el mal se equipara a un *defecto* que lleva, en este caso, a la voluntad a desviarse de la tendencia que lleva a la bondad y el amor. Sin embargo, este mismo extravío (piénsese en el amor propio) ayuda a reconducirse al bien: será sobre la meditación de la vanidad, del “espectáculo del sufrimiento moral”<sup>59</sup>, que el hombre ha de ser conducido a la vida modesta, a la benevolencia o a la piedad<sup>60</sup>, o como dice Bergson: en todas partes la naturaleza emplea el mal con miras al bien<sup>61</sup>.

Tenemos aquí delineado el optimismo de Bergson: el hombre pese a que sus defectos o, al menos, por su *gran defecto*: amor propio, lo lleva a verse privado o, en este caso, cerrado a la bondad y al amor, pero por ser él partícipe de estos, puede superar su

---

<sup>57</sup> Cf. Agustín, *Ciudad de Dios*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), XI, 22; cf. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 765-768.

<sup>58</sup> Salvador Antuñano, “San Agustín, arquitecto del pensamiento cristiano”, en *Confesiones*, (Madrid: Gredos, 2012), LXVI.

<sup>59</sup> Bergson, “La cortesía”, 35.

<sup>60</sup> Sin duda, aquí puede entreverse la influencia de la idea rousseauiana del hombre (o “Emilio”) en potencia bueno y con una fuerza que lo mueve al bien (amor de sí) aunado al sentimiento de piedad o compasión por los otros, es decir la noción de un hombre bueno, con propensión natural al bien y a la piedad; cf. Rousseau, *Discurso sobre el origen*, 129-133. Empero, Bergson no explicita tal cual un proyecto político para dicho hombre, justo como sí sucede con Rousseau. El filósofo de la duración busca hacer énfasis en el *llamado* al *sentimiento* para colocarse en las profundidades del espíritu e, incluso, de lo divino, (justo como lo apelaba Rousseau en su tiempo), debido a que Bergson ve en tal *llamado* lo primordial de la moral abierta, cf. Bergson, *Las dos fuentes*, 273 y Bréhier, *Historia de la filosofía*, 147-149. Por último, cabe apuntar, que al parecer entre los dos pensadores hay cierta afinidad al hacer énfasis en la educación (claro con sus respectivas diferencias) como vía para apoyar el desarrollo de la fuerza que lleve al individuo a no encerrarse o rectificar la inclinación hacia el amor propio. Cf. Cap. 2, apartado 2.2 y Jean-Jaques Rousseau, *Emilio o la educación*, (Madrid: Gredos, 2010).

<sup>61</sup> Para entrar a profundidad y con mayor detalle en esta cuestión del problema del mal y su inevitable vínculo a la misma noción de lo divino en Bergson, remitimos a Luis Canting Placa, *El problema de Dios en Henri Bergson*. Asimismo invitamos a leer el tercer capítulo de *Las dos fuentes de la moral y la religión* donde Bergson desarrolla el asunto en cuestión; véase puntualmente las páginas 255-258.

condición. Así, el “mal” que hemos alineado en lo cerrado, simplemente pasa a ser un *defecto* que de tarde en tarde, confía Bergson, ha de ser superado. Al grado de que, con dicha superación, el individuo llegue “a ser de nuevo pura energía creadora”<sup>62</sup>. De esto que el “alma cerrada” sea el obstáculo por superar.

Finalmente, retomamos el mixto del comportamiento moral para delinear las vías de superación de lo cerrado. Esto, sin más, va a ayudarnos a asentar el aspecto moral que acompaña al *buen sentido* como adelantar ciertas ideas en torno a lo abierto.

### 3.3. El carácter moral del *buen sentido*

Si no pasamos por alto que las tendencias del comportamiento moral que hemos trazado, de hecho, no se alcanzan completamente, el proceder humano buscaría (según confía Bergson) la mayor suma de bien posible, a pesar del acecho de su natural amor propio; claro, esto en el caso donde la tendencia a lo abierto tenga peso. Lo contrario, instauraría una forma de vida cerrada adornada de los mayores vicios posibles. Como puede verse, aquí el asunto radica en que, de entrada, parece tener peso lo cerrado por su condición natural, por esto lo abierto va a marcar un esfuerzo por adquirir todo aquello que permita superar tal condición; esfuerzo que, en última instancia, va a llegar a adquirir un carácter místico. Y justamente por esta distinción que se zanja entre lo “natural” y lo “místico” (o lo cerrado y lo abierto), Bergson considera que se pasa de uno a otro no por “grados”, sino por un *salto*.

Ante esto, se perfilan al menos dos cuestiones: 1) ¿cómo es posible el salto (si es que puede hacerse)?; y, 2) ¿de qué manera puede lo abierto tener peso en la orientación moral? Lo primero, por *vía mística*; lo segundo, por *reflexión*. Parece que lo primero (el salto) posibilita lo segundo (orientación moral abierta): si no hay salto de qué manera puede tener parte en la moral; en *Las dos fuentes* se asienta esta ligazón de 1 a 2. Pero, previo a esta obra de 1932, la misma reflexión ofrece la posibilidad de esforzarse por superar la “condición humana” la cual, además de verse limitada para inclinarse hacia la duración real, ahora puede añadirse su natural inclinación a cerrarse social y

---

<sup>62</sup> Bergson, “Materia y memoria”, 215.

moralmente<sup>63</sup>. Este esfuerzo reflexivo, que es propio del *buen sentido*, parece delinear ya la misma posibilidad de la apertura de dicha condición cerrada, pero sin caer del todo en un declarado misticismo.

El esfuerzo reflexivo, como hemos visto en el segundo capítulo, ayuda a desenvolver una acción cada vez más personal y a preparar una inteligencia que se oriente a seguir la duración real; la educación o los *estudios generales* ayudan a tal orientación tanto práctica como intelectual. En este sentido, la reflexión asienta la necesidad de esforzarse para actuar y pensar en términos de duración. Si “algún día” tal esfuerzo se coloca de golpe en lo abierto, ello remite a la concepción mística de Bergson en *Las dos fuentes*, si ello no pasa se mantiene el esfuerzo como latente vía para abrir la condición natural cerrada. Pero, más allá de este supuesto, para el filósofo francés el salto se ha dado, asentando con ello ya la posibilidad de que el esfuerzo reflexivo devenga en un misticismo. Aunque esto último sólo algunos lo logran: “almas privilegiadas” experimentan, *sienten*, el impulso vital en su carácter divino, *tocan* la tendencia a la que se dirigen aquellos que se esfuerzan. En suma, la primera cuestión remite a la mística “bergsoniana” y la segunda nos lleva al *buen sentido* que tiende a lo abierto, sin que por ello los que se esfuerzan lleguen a ser místicos; por esta pequeña diferencia, nos limitamos a no desarrollar en su totalidad la concepción religiosa o mística en Bergson: nos interesa el carácter práctico y moral que se desprende del esfuerzo que tienden hacia lo abierto.

El salto a lo *abierto* es posible por una *intuición* de corte mística, es decir por la *experiencia inmediata* de lo divino. Tal movimiento hacia lo abierto lo han dado, según Bergson, “almas privilegiadas”, “ejemplares personalidades” o “místicos”. No obstante, este salto, pese a colocarse de golpe en lo abierto, no implica una transformación completa de lo cerrado, *v.g.* como si cierta sociedad radical e inmediatamente cambiase material y, sobre todo, cualitativamente por el hecho de que uno de sus miembros lograra tal intuición. Así, la experiencia mística termina afirmando la *tendencia hacia lo abierto*, que en su completa, aunque supuesta, afirmación implicaría la realización del amor divino en la tierra. Sin duda, vemos esbozado aquí el espiritualismo místico “bergsoniano”<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Cf. Cap. 1, apartado. 1.2. En este apartado se traza la vida común propia de la sociedad y moral cerradas: una vida práctica marcada por el interés personal. Y, de hecho, se entrevé la exigencia o la necesidad del esfuerzo para llevar aquella a una vida desenvuelta en términos de duración, podemos decir, orientada hacia la moral abierta.

<sup>64</sup> *Infra*, apartado 3.4.

Ahora bien, no perdamos de vista que la reflexión busca tender hacia lo abierto (si aquella llega por devenir en una experiencia mística, eso aquí está demás). Esto lo encontramos, por ejemplo, en el *buen sentido*: "...la mayoría de nuestras acciones tienen asimismo sus consecuencias (...) buenas o malas (...) para nosotros (...) y para la sociedad (...). Prever esas consecuencias (...) elegir entre las diversas opciones posibles la que dará la mayor suma de bien no solo imaginable, sino factible: esa es (...) la función del buen sentido"<sup>65</sup>. Es decir, la orientación práctica se inclina al bien no sólo de la propia persona sino de los otros (no se busca el mero interés personal): el buen sentido siempre "quiere lo mejor" para todos, y este "querer" en el orden social y moral Bergson lo ve reflejado en la *justicia*<sup>66</sup>.

Asimismo, este esfuerzo reflexivo también se encuentra de cara a la vanidad. El pensador francés asevera que "sólo mediante la reflexión acabamos con la vanidad"<sup>67</sup>. Entonces, meditar sobre el excesivo amor propio saca del extravío en uno mismo (la cerrazón de uno) y con ello se encamina, al menos cabe suponer, hacia una orientación moral *modesta* o *compasiva*; el carácter de estas últimas, sin duda, remarcan más en la tendencia hacia lo abierto su latente carácter religioso. La reflexión sobre la vanidad conlleva, para Bergson, a la *modestia*. Esta humildad o sencillez, al nacer "del espectáculo de las ilusiones de los demás y del temor de extraviarse a uno mismo"<sup>68</sup>, va a hacer frente a la proliferación de "necesidades" que buscan más el bienestar y placer que la *alegría*. Es decir, la modestia tiende moralmente hacia lo abierto, en este caso, permitiendo experimentar un sentimiento de alegría, un entusiasmo profundo por abrirse al otro y, en general, al progreso social y moral<sup>69</sup>. Resta decir que, en tanto la vanidad es natural, la modestia resulta ser "una virtud adquirida"<sup>70</sup>.

Por otra parte, cabe recordar que la *cortesía* asienta un comportamiento moral de empatía y solidaridad con los otros; la cual en su "forma más excelsa se funda en el *amor al prójimo*"<sup>71</sup>. La cortesía, entonces, va más allá del mero amor propio: "lo propio de este hombre tan cortés —afirma Bergson— es amar a todos sus amigos por igual, y a cada

---

<sup>65</sup> Bergson, "El buen sentido", 47.

<sup>66</sup> *Infra*, apartado 3.4.

<sup>67</sup> Bergson, *La risa*, 122.

<sup>68</sup> Ídem.

<sup>69</sup> *Infra*, apartado 3.5.

<sup>70</sup> Bergson, *La risa*, 122.

<sup>71</sup> Cf. Cap. 2, apartado 2.2; cf. Bergson, "La cortesía", 34-35.

uno más que al resto”<sup>72</sup>. Es este amor al prójimo el que se perfila como el sentimiento fundamental de lo abierto. Así pues, la cortesía abre la persona de su natural amor propio hacia una benevolencia y compasión hacia el otro. En este sentido, la *cortesía*, como la *modestia*, implica ya una virtud: “la cortesía del corazón, la que yo llamaba una virtud (...) es la caridad ejercida en la región de los amores propios, donde resulta aún más difícil conocer la enfermedad que querer curarla”<sup>73</sup>. Ahora bien, la cortesía, pese a que nace de la reflexión del “sufrimiento moral”, enfatiza a todas luces el eminente carácter religioso que terminará por abrazar lo abierto: “Pero solo la experiencia de la vida, el espectáculo del sufrimiento moral, pueden conducirnos poco a poco a la amabilidad, a la benevolencia, a la *piEDAD*”<sup>74</sup>.

Finalmente, por lo visto hasta ahora puede decirse que el *buen sentido* cultiva virtudes como la modestia y la cortesía. Esto equivale a asentar que la orientación práctica de la duración conlleva a un desenvolvimiento moral en términos de humildad, empatía y solidaridad, a partir del cual traza una vida en los mismos términos: una vida modesta, bondadosa y compasiva. Quizá este carácter moral del buen sentido prepare el camino para que, “algún día”, se dé un salto místico.

A continuación se da paso a ‘lo abierto’. Esto nos va a orillar a asentar ideas puntuales sobre la religión y el misticismo que tienen parte en la sociedad y moral abiertas; pero sin ahondar en dichas ideas debido a que ello rebasa los intereses de este trabajo.

### 3.4. Lo abierto

No hay que olvidar que Bergson, en *Las dos fuentes*, aborda la moral como si fuese un mixto de dos tendencias que confluyen en ella, por tal motivo el filósofo francés *divide* tal mixto con la intención de distinguir sus fuentes (sus límites extremos o “puros”) y, posteriormente, asentar sus consideraciones en torno al mismo mixto, es decir a la moral

---

<sup>72</sup> Bergson, “La cortesía”, 30.

<sup>73</sup> *Ibíd*, 34.

<sup>74</sup> *Ibíd*, 35, la cursiva es mía.

concreta<sup>75</sup>. Hemos visto todo lo que implica *lo cerrado*: una *moral de la presión* distinguida por la búsqueda del *sentimiento de bienestar* como el mero interés individual y colectivo, la cual impone la obligación por el instinto virtual de conservación o de guerra que late en ella. Una moral que, además de perfilar una sociedad cerrada, se acompaña de un “alma cerrada”, es decir inclinada hacia sí misma. Ahora veremos qué conlleva aquello que Bergson entiende por “lo abierto” o por la *moral de la aspiración*.

La *moral de la aspiración* se caracteriza, de entrada, por dos cosas: 1) por su “triumfo” sobre la naturaleza, y 2) que se alcanza por un esfuerzo de la inteligencia que rompe lo cerrado. Sin duda los dos puntos están ligados, en tanto el “triumfo” sobre lo natural abre al misticismo y el esfuerzo que rompe lo naturalmente cerrado es propio de “hombres ejemplares” o místicos. Una lleva, pues, a la otra, aunque el primer punto asienta la moral y la sociedad que le son propias, mientras el segundo punto dice la manera en *cómo* colocarse en lo abierto. Iniciamos con esto último.

La moral de la aspiración, según Bergson, se “encarna” en hombres excepcionales que se abren a los demás como un “ejemplo” a seguir o como un “llamamiento” a la tendencia que han alcanzado y, de alguna forma, viven. En este sentido dicha moral implica un *llamado*, pero ¿acaso este énfasis en el “individuo excepcional” no conlleva a una especie de culto de la personalidad a la cual se le otorga o reconoce la autoridad necesaria para someter a los demás o imponer su modelo? No, debido a que Bergson tiene al individuo ejemplar ya como un sabio, un santo o un profeta, que no tiene necesidad de ejercer fuerza o poder sobre los otros, sino que hace un *llamado* a la persona de cada uno a esforzarse para abrirse y quizá, algún día, también poder ser “ejemplo”. Estos hombres excepcionales pues “No tienen necesidad de exhortar; les basta existir; su existencia es una exhortación (...) un llamamiento”<sup>76</sup>. No hay que perder de vista que “el llamado” sugiere la posibilidad de que uno pueda ser (o al menos *tienda* o se *esfuerce* a ser) “ejemplo”. Esto, en efecto, nos coloca a detallar el *cómo* se va de lo cerrado a lo abierto.

La *moral de la aspiración* abraza el elemento primordial que *abre* el amor propio y la “moral social” imperiosa e impersonal, y que incluso dinamiza el mismo esfuerzo intelectual y voluntario: el *sentimiento* o la *emoción*. Considera Bergson que: la “gran

---

<sup>75</sup> Las dos morales responden a un “interés teórico” (Bergson, *Las dos fuentes*, 83), sirven pues a Bergson para distinguir con claridad las tendencias y con ello, sobre todo, reconocer su presencia misma en el hecho de la moral; trabaja aquí pues su método intuitivo.

<sup>76</sup> Bergson, *Las dos fuentes*, 70.

personalidad moral (...) ha podido ser inclusive (...) sacada del fondo del alma (...), una personalidad que nacía en esos momentos en nosotros, que *sentíamos* capaz de llenarnos enteramente más tarde, y a la cual queríamos ligarnos por el momento”<sup>77</sup>. Puede verse que la “personalidad ejemplar” no es más que la ligazón de uno mismo: se ciñe el “yo superficial” al “yo profundo” por el sentimiento. En otras palabras, se sujeta el amor propio a un sentimiento profundamente personal, el cual sin más para Bergson será el amor cristiano: se absorbe el “amor natural” a un sentimiento sobrenatural, a una “emoción religiosa”<sup>78</sup>. Por ello que la “persona ejemplar”, si es que pronunciase algún deber, sugeriría el “renunciamento (...) [la] caridad”<sup>79</sup>: el mandato, si puede llamársele así, es *jama!*

Ahora bien, esta vuelta a sí no cierra más al individuo “ejemplar” dado que el sentimiento profundo es un amor al otro, un amor divino o “místico a la humanidad”<sup>80</sup>. Un sentimiento pues que al ir más allá del amor propio mueve a uno a la caridad y compasión de ver por los demás. Con esto podemos asentar que la moral abierta, encarnada en las personalidades ejemplares, proyecta una “humanidad” anclada al *amor al prójimo* cristiano. Cabe decir que esta “humanidad”, para Bergson, no implicará una religión *estática* o “revelada” que impongan sus supuestas “verdades”, sino que hará énfasis en un misticismo que no dejará de seguir y prolongar el carácter creador del *impulso vital* que es *amor*. Dicha “humanidad” pues se ligará a la *religión dinámica* que Bergson plantea en el tercer capítulo de *Las dos fuentes*<sup>81</sup>. Más allá de todo esto, no hay que perder de vista que en la moral abierta tenemos, por un lado, la relevancia del sentimiento (que instala en el tema del amor) y, por otro lado, un “alma abierta” que simpatiza con los otros. Líneas abajo volvemos al asunto del “alma abierta”, ahora nos centramos sobre el sentimiento, ya que él responde al *cómo* se pasa a la moral de la aspiración.

Como hemos visto ya, la moral cerrada, por el instinto y el hábito, ejerce presión sobre la acción personal, ahora la moral abierta va a impulsar la acción mediante el sentimiento: “No tenemos elección. Fuera del instinto y el hábito, no hay otra acción

---

<sup>77</sup> Ídem, la cursiva es mía.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, 76.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, 71.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, 233.

<sup>81</sup> Para profundizar en el asunto de la “religión dinámica” remitimos tanto la lectura del tercer capítulo de *Las dos fuentes de la moral y la religión* como al análisis de Luis Canting Placa, *El problema de Dios en Henri Bergson*.

directa sobre el querer que la de la sensibilidad”<sup>82</sup>. En este sentido, el sentimiento mueve a la acción, suscita pues “cierta exigencia de acción (...) que impone algo”<sup>83</sup>. Bergson diferencia aquí entre lo meramente pasional y el sentimiento, en tanto: aquel es irracional y, por ello, altera o falsea el deber que florece del sentimiento: “La gran perfidia de la pasión (...) consiste justamente en falsear el deber. Y no es necesario llegar a la pasión”<sup>84</sup>. Si consideramos que, desde el misticismo bergsoniano, el sentimiento lo es del amor al prójimo, el “deber que impondría” sería el de ser caritativos con el otro. Frente a esto, podría pensarse que un amor que raya en lo pasional, es decir que a la vez que somete la voluntad perturba la inteligencia, podría terminar en acciones que perjudican al otro <sup>85</sup>.

En el caso del sentimiento o *emoción profunda*, Bergson le reconoce a este una especie de potencia creadora que mueve tanto a la inteligencia como la voluntad, es decir, el sentimiento profundo implica ya una “sacudida afectiva del alma” que acompaña al esfuerzo intelectual y voluntario:

(...) una emoción nueva puede ser origen de grandes creaciones del arte, de la ciencia y de la civilización en general. No solamente porque la emoción es un estimulante que incita a la inteligencia a emprender y a la voluntad a perseverar. Hay que ir mucho más lejos. Hay emociones generadoras de pensamiento; y la invención, aunque de orden intelectual, puede tener por substancia la sensibilidad<sup>86</sup>.

Tenemos pues que el sentimiento (la emoción profunda) significa creación y, por su impulso al orden intelectual, permite concebir un carácter inventivo de la inteligencia. Pese a esto, interesa asentar que aquí el sentimiento al que alude Bergson no se trata de una representación intelectual, el sentimiento no es consecutivo de “una imagen representada”<sup>87</sup>, como si cierta agitación sensible termina ceñida a una representación ya hecha que la clasifica como, sea el caso, “dolor”, sino que remite a un sentimiento no determinado por representación alguna y que, sin embargo, en su desenvolvimiento se va formando *su* representación misma. Esto es, la *emoción nueva* arrastra consigo su propia

---

<sup>82</sup> Bergson, *Las dos fuentes*, 74.

<sup>83</sup> Ídem.

<sup>84</sup> Ídem.

<sup>85</sup> v.g. Un amor “intenso” de ayudar a las personas que padecen hambre, lleva a sólo proveerles de alimentos y no otras vías que puedan ayudar, de alguna manera, a erradicar aquella privación: los que sufren el padecimiento pueden llegar a un grado de dependencia respecto de quien sólo provee; aquellos, confiados de quien apasionadamente busca ayudarlos, pueden llegar a relajarse incluso para buscar o querer no sufrir más tal padecimiento; siendo aquí su relajación efecto de aquel amor “intenso”.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, 77.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 79.

imagen, que la inteligencia, impulsada por la misma emoción, ha de esforzarse para dar cuenta, sin reducirla a una representación ya hecha.

Lo dicho, en efecto, asienta el “problema (...) [de] una representación doblada de la emoción”<sup>88</sup>, del cual Bergson le interesa enfatizar no la formación de la “representación doblada” sino el esfuerzo intelectual que va tras la emoción y representación única, y que de tarde en tarde nutre la invención misma<sup>89</sup>, como el impulso de la voluntad, disparada por tal emoción, que mueve a la acción<sup>90</sup>. La novedad creadora que implica dicha emoción se manifiesta, según nuestro filósofo, en el arte o la invención en general; por ello no es de extrañarse que aquel recurra en la mayoría, si no en todos sus escritos, a ejemplos literarios, musicales, etc. Mientras que la inteligencia al tratar de expresarla se ve, provisionalmente, a forzar el sentido de los términos en que se llega a apoyar debido a que, de primer momento, no se “comprende bien lo nuevo más que cuando es la continuación de lo antiguo”<sup>91</sup>, y sólo en la misma maduración, por ejemplo, de cierta idea, ha de llegar a florecer su novedad misma<sup>92</sup>.

Más allá de esto, Bergson reconoce que la emoción tiene parte en la moral, sin que por ello se afirme una “moral del sentimiento”<sup>93</sup>, debido a que aquella puede concretarse “en representaciones e inclusive en doctrinas”<sup>94</sup>. La emoción al desplegarse en ideas, puede explicar por éstas la acción que suscita o a la cual inclina: la moral abierta no se estanca en un puro aspecto irracional, del cual es prisionero. Ahora, no hay que perder de vista que es por la emoción que se obra, se acepta y practica la moral (emoción plegada en ideas) que se desprende de ella. Y es por esto que el filósofo francés termina rechazando toda doctrina que se pretenda meramente intelectual, ya que no crea la

---

<sup>88</sup> Ídem.

<sup>89</sup> Cf. Cap. 1, sub apartado 1.2.3.

<sup>90</sup> Cf. Cap. 2, apartado 2.2.

<sup>91</sup> Bergson, *Las dos fuentes*, 236.

<sup>92</sup> Dice Bergson al respecto: “(...) si estas ideas [nuevas] encuentran palabras preexistentes que las expresen, es para ellas como una fortuna inesperada, y a decir verdad ha hecho falta a menudo (...) forzar el sentido de la palabra para que se adaptase el pensamiento. El esfuerzo esta vez es doloroso y el resultado aleatorio. Pero es entonces cuando el espíritu se siente o se cree creador (...). Se ha trasportado de golpe a algo que parece a la vez uno y único, que tratará enseguida de desplegarse, mal que bien, en conceptos múltiples y comunes, dados por adelantados en palabras” (ibíd, 80). Y líneas adelante afirma: “lo nuevo se apodera de lo viejo para inducirlo en un todo imprevisible” (ibíd, 101). Bergson trata de ejemplificar esto con la misma moral del Evangelio cristiano (el Sermón de la Montaña) que abre, según para él, la moral judía. Sermón que al no negar la moral cerrada, y anunciar lo nuevo, se marcan “fórmulas casi contradictorias” (ibíd, 91), las cuales se van sobrepasando al tener en cuenta que el Sermón busca más que nada “producir un [nuevo] estado del espíritu” (ídem): amar al prójimo. Cf. Ibíd, 90-92.

<sup>93</sup> Ibíd, 81.

<sup>94</sup> Ídem.

obligación ni mueve a practicarla. Bergson afirma esto de la siguiente manera: “Poco me importa la belleza de una teoría; siempre podré decir que no la acepto, y aun si la acepto pretenderé quedar en libertad de conducirme a mi gusto. Pero (...) si la emoción me penetra, obraré según ella, soliviantado por ella”<sup>95</sup>.

La emoción pues se prolonga, como impulso, en la voluntad (acción) y, como representación, en la inteligencia. Para Bergson esta representación, que va a ser propia de la moral abierta, va a ser la idea del “amor al prójimo” o, sus equivalentes para el pensador francés: el “amor a la humanidad” o la “fraternidad universal”<sup>96</sup>; ya volveremos sobre tal amor.

Resta decir que esta emoción o sentimiento se da por su experimentación inmediata, pero el amor así sentido es ya un contacto con el mismo “impulso vital”, la coincidencia “con el esfuerzo generador de la vida”<sup>97</sup>. Aquí la *intuición* necesariamente adquiere un carácter *místico*, pues gracias a ello puede sentirse una “fuerza de amar a la humanidad”<sup>98</sup> y, fundamentalmente, coincidir con el principio mismo de la vida. Es pues por esta intuición que se erige y se alcanza la moral abierta. Aunque nos veamos tentados a querer ahondar en la cuestión religiosa, para saber o criticar la concepción de Bergson sobre aquella y, puntualmente, el cristianismo (al cual, al final de sus días, se vio animado a convertirse), ello nos llevaría a otro terreno de discusión que va más allá de la moral. Empero, resaltamos, a grandes líneas, aquello que lleva al misticismo en el filósofo francés, y que podría retomarse para otra línea de investigación o trabajo: i) aquel que logra tal intuición será el *místico*; puntualmente el místico cristiano caracterizado por el amor y su apelación a la acción, o sea, a realizar tal amor. Bergson aquí explícitamente piensa en santos cristianos, San Pablo, por ejemplo<sup>99</sup>.

ii) El contacto con el *principio vital* implica un “retorno al movimiento”<sup>100</sup> real o la duración real. El “retorno” va a expresar el alma liberada del místico que vence los obstáculos de la materia y la naturaleza (o sea, que supera por completo la condición humana), absorbiéndose en el movimiento real. El movimiento es lo que caracteriza el principio de la vida, por lo cual retornar a él equivale a decir que se vuelve a colocar en

---

<sup>95</sup> Ídem.

<sup>96</sup> Cf. *Ibíd.*, 69, 86, 105.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 89.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 86.

<sup>99</sup> Cf. *Ibíd.*, 228, 249.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 85.

el principio mismo. Aquí se explicita la tradición neoplatónica a la cual Bergson se alinea: el principio vital *prograsa y se recoge*<sup>101</sup>. En su progreso llega a la inteligencia, la cual pese a estar ligada a la vida, no puede dar tan fácilmente con el principio. Por ello, la intuición mística hace que la inteligencia vuelva a coincidir con el principio, marcándose así el movimiento místico en que se recoge el mismo impulso; siendo el progreso es más explícito en *La evolución creadora*, mientras que el recogimiento lo es en *Las dos fuentes de la moral y la religión*.

iii) El principio vital será Dios, en tanto amor. “Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo es esa (...) el amor divino (...) es (...) Dios mismo”<sup>102</sup>. En este sentido, el contacto con el principio instaura una “humanidad” de prójimos, pues la emoción del amor no asegura otra cosa que “seres destinados a amar y a ser amados [mismos que] han sido llamados a la existencia (...) —volviendo a asentar Bergson que— la energía creadora debe definirse por el amor (...) Dios, que es esa misma energía”<sup>103</sup>. Finalmente, el “destino a amar” y la completa capacidad del hombre para hacerlo se debe al hecho mismo de su participación en la energía creadora y, por esta misma participación, el misticismo bergsoniano traza la acción divina que se prolonga, al parecer, al cosmos mismo:

Esta será la conclusión del filósofo que se aplique a la experiencia mística. La creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para rodearse de seres dignos de su amor. Si no se tratase más que de los mediocres habitantes del rincón del universo que se llama Tierra, se vacilaría en admitirlo. Pero, ya lo hemos dicho otras veces, es probable que la vida anime todos los planetas suspendidos en todas las estrellas<sup>104</sup>.

En suma, los tres *ítems* asientan que por vía mística se retorna al principio creador, continuándose y prolongándose él mismo, en tanto amor o energía creadora. Dejamos hasta aquí las líneas que sirven para entrar al misticismo en Bergson. Por ahora sólo nos interesa resaltar al menos tres ideas presentes en él, que nos ayudan a enfatizar las características de la moral abierta (como el alma alineada a ella), entendiendo con ello de qué manera “triunfa” sobre la naturaleza, como delinear, según Bergson, sus efectos políticos, y se cierra este sub apartado con la tercer idea.

---

<sup>101</sup> Cf. *Ibíd*, 83; cf. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 565-566

<sup>102</sup> *Ibíd*, 248.

<sup>103</sup> *Ibíd*, 252.

<sup>104</sup> *Ibíd*, 250.

Primero. *La moral abierta se impulsa por el sentimiento*. La moral abierta gira sobre el “entusiasmo de ir hacia adelante”<sup>105</sup>, sobre la *alegría* que reabsorbe al “placer del bienestar” de la moral cerrada, abriéndola a la creación. Ahora, el sentimiento de este progreso, de esta alegría, recae en un “alma que se abre”<sup>106</sup>, o sea, en el “individuo ejemplar” que sobrepasa el instinto natural y, por ello, la moral de la presión: esta moral “triunfa” pues sobre el natural amor propio. Por esto, el “alma abierta” tiende siempre “a simpatizar con las otras almas”<sup>107</sup>, debido a que *siente* el impulso creador del amor que la abre. Bajo esta línea, la apertura creadora, para Bergson, ya es motivo de alegría: el místico, al colocarse en el impulso creador, sentiría completamente, y de continuo, la alegría. Con esto puede asentarse que, en tanto la completa realización de lo abierto implicaría la suma alegría, la tendencia hacia *lo abierto*, el inclinarse hacia tal directriz, es ya buscar la alegría. En suma, en *lo abierto* florece la alegría.

De lo dicho puede adelantarse que la acción que tiende hacia *lo abierto*, sin llegar a colocarse completamente en éste, dibuja una especie de compromiso con la existencia humana en el sentido de que busca, *aspira*, a la superación de su condición natural. Así, toda la creación novedosa, que busque tal superación, será motivo de alegría: una alegría que refleja un compromiso con lo humano.

Segundo. *La moral abierta postula una “humanidad” anclada en el amor*. Para Bergson el sentimiento del amor instaura una “fraternidad humana”<sup>108</sup>. Lo que interesa remarcar aquí es que la idea del “amor al prójimo” va a lograr efectos políticos. Puntualmente, nuestro filósofo considera que tal amor arrastra consigo la noción de *igualdad*: se ama al semejante, al igual. Dicha noción, en términos morales, llega a equipararse con la *justicia*. Y aquí Bergson va a entender a ésta no como una justicia utilitaria (anclada a la “igualdad del valor”), ni proporcional (“dar a cada quien lo que le corresponde”) o, en fin, no una “justicia relativa” o “cerrada”<sup>109</sup> en tanto se asienta en ideas de relación y medida, entre cosas y personas. Sino una *justicia* (ideal) que relaciona y abraza a *todos* los hombres por igual, por ello que para Bergson, ésta se trate de una “justicia absoluta” o “abierta”<sup>110</sup>.

---

<sup>105</sup> *Ibíd*, 86.

<sup>106</sup> *Ídem*.

<sup>107</sup> *Ibíd*, 85.

<sup>108</sup> *Ibíd*, 88.

<sup>109</sup> *Ibíd*, 107.

<sup>110</sup> *Ídem*.

Es esta idea de la “igualdad de todos” la que, para Bergson, el amor cristiano propone como realizable, pero ¿de qué manera lograr dicha igualdad? Por el *derecho* que, según Bergson, al abrazar esta forma de la justicia en tanto “fraternidad universal”<sup>111</sup>, busca la igualdad de derechos de la persona y, aunado a ello, su realización (que de fondo implica la misma realización de la “humanidad”). Es decir, cabe pensar que Bergson tiene como fuente fundamental del derecho moderno, puntualmente de los *Derechos del Hombre*, el ideal cristiano del amor, propio de la moral abierta:

Hubo que esperar hasta el cristianismo para que la idea de fraternidad universal, que implica la igualdad de derechos y la inviolabilidad de la persona, llegara a ser operante. Se objetará que la acción fue muy lenta: en efecto, pasaron dieciocho siglos hasta que fueron proclamados los Derechos del Hombre por los puritanos de América, bien pronto seguido por los hombres de la Revolución francesa. Sin embargo, lo cierto es que comenzó con la enseñanza del Evangelio, para continuar desarrollándose indefinidamente (...) [el cual, lanzó] un ideal (...) a través del mundo en un mensaje cargado de amor y que apelaba al amor<sup>112</sup>.

Puede constatarse que el filósofo francés tiene como fuente primordial el ideal del amor cristiano y que, asimismo, lee la instauración del orden legal moderno como el ámbito donde puede ir realizándose la “justicia abierta”; ámbito donde se puede “legislar —como él dice— para la humanidad”<sup>113</sup>. Además, para Bergson, la instauración del derecho se ha logrado por el apoyo de hombres que han hecho un *esfuerzo creador* para ello. En suma, tenemos aquí la consideración de Bergson de que el ideal del amor al prójimo cristiano ha movido a la instauración de una herramienta política (derecho) que lleve a la especie humana hacia el ideal de la justicia, además de que resalta la idea espiritualista de que los progresos o cambios se detonan por individuos, por “creadores morales”, que han sido impulsados por el mismo principio vital, bajo la “apelación al amor” a *abrir lo cerrado*<sup>114</sup>.

Bergson considera pues que los cambios y creaciones políticas son efecto del empuje creador divino. Por ello que tiendan, según él, a lograr el ideal del amor mismo. Bajo esta línea, finalmente, no es de extrañarse que nuestro filósofo resalte, bajo un énfasis evangélico, la forma de gobierno democrática como aquella que lleva a la persona, y lo social (como conjunto de personas iguales en derechos), a realizar la “humanidad de prójimos”:

---

<sup>111</sup> *Ibíd*, 105.

<sup>112</sup> *Ibíd*, 105-106.

<sup>113</sup> *Ídem*.

<sup>114</sup> *Ibíd*, 107, 181-182.

En efecto, de todas las concepciones políticas, es la democracia (...) la única que trasciende, en intención al menos, las condiciones de la “sociedad cerrada”. Atribuye al hombre derechos inviolables; y estos derechos, para no ser violados, exigen a su vez, de parte de todos, una inalterable fidelidad al deber. Toma (...) por materia un hombre ideal, tan respetuoso de los otros como de sí mismo (...) [Además, la democracia pone] por encima de todo la fraternidad (...) la fraternidad es lo esencial: lo cual permitirá decir que la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor el amor<sup>115</sup>.

Resalta de la cita el hecho de que el amor o la fraternidad, en tanto arrastra consigo la idea de la justicia como una absoluta igualdad entre prójimos (humanos), abre a lo social a la igualdad, haciendo efectivos en ella las libertades políticas igualmente universales que permitan una “mayor alegría por actuar”<sup>116</sup>; o al menos se supondría ello, pues Bergson no entra a detalle sobre el asunto de tales libertades. Así, la “democracia evangélica” bergsoniana no sólo abraza una igualdad jurídica personal sino que, por el amor que tiene por motor, hace efectivo, apoyado por un derecho, igualmente movido por el amor, el “todo de la justicia eterna”<sup>117</sup>.

Empero, por el hecho de enfatizar que los cambios políticos y sociales sean motivo, o efecto, del despliegue del amor desencadenado por el cristianismo, la “justicia abierta” o la “democracia evangélica” resultan de poca ayuda para la reflexión política tal cual, es decir, desvinculada, en este caso, de todo supuesto principio religioso (ello se hace sentir en la lectura de *Las dos fuentes*), por eso *lo abierto* se limita sólo a marcar una pura *aspiración* hacia el ideal del amor cristiano.

Tercero. *La moral abierta explicita su relación con la religión cristiana*. La moral de la aspiración en su forma pura, es decir: alcanzada en cuanto tal, se apoya, al grado de confundirse, en el ideal del amor cristiano. Frente a esto, cabría suponer que la moral cerrada podría apoyarse también de la religión. De alguna forma sí, en tanto la religión ayuda a la ligazón de los individuos en el medio social. Empero, aquí sí cabe cierta distinción entre ambas: la obligación, instintivamente, busca hacer efectivas las máximas que procuran la cohesión; la religión, por una actividad igualmente instintiva (*función fabuladora*), ayuda a mantener la unión de los miembros de la sociedad y respetar la tradición que instaura<sup>118</sup>. No cabe confusión en esto: la religión fortalece el vínculo social,

---

<sup>115</sup> *Ibíd*, 273.

<sup>116</sup> *Ibíd*, 107.

<sup>117</sup> *Ídem*.

<sup>118</sup> Para Bergson el individuo “sale de la naturaleza” inteligente y social (aunque su inteligencia lleva virtualmente una franja de instinto). *Inteligencia y sociabilidad* son los “rasgos esenciales del hombre”

enriqueciendo a la tradición misma, pero la obligación moral en cuanto tal pese a que instintivamente busca la cohesión, no se explica por, ni es, una actividad instintiva fabuladora: la obligación moral no es mera superstición, aunque su carácter instintivo no alcanza para dar cuenta de ella, y si quisiera hacerlo se limitaría a decir: “es necesario porque es necesario”<sup>119</sup>.

Lo mismo cabría decir de la moral abierta, en cuanto ya fundida con el ideal cristiano: la obligación moral se disuelve en un puro sentimiento religioso del cual, de hecho, no se tendría necesidad alguna de explicar debido a ser pura acción creadora, y si tal moral quisiera hacerlo se limitaría a decir: *jama!* Vemos pues que por la religión no se explica la moral, e incluso las dos formas puras de ésta tampoco alcanzan para explicar la obligación moral. En suma, la función fabuladora (religión cerrada) no da cuenta de la obligación moral, tampoco sucede con el puro ideal del amor (moral y religión abiertas) y mucho menos con sólo el instinto social de conservación (moral cerrada). Será pues la inteligencia la que dé cuenta de la obligación, y no bajo un supuesto carácter puramente intelectual de ésta, sino que atendiendo lo que las dos morales “puras”, aportan al hecho de la moral.

En efecto, las dos morales tienen parte en una sola: una se hace manifiesta al brindar su carácter imperativo, otra se hace sentir al brindar “una significación menos estrechamente social, más ampliamente humana”<sup>120</sup>. Esto asienta que en la moral hay tanto una tendencia que busca (presiona hacia) la realización de fines sociales, como otra tendencia que mueve (aspira hacia) la realización de un fin individual. En este marco, la

---

(ibíd, 136). Esto, en el marco de una sociedad cerrada, por la misma capacidad inventiva de la inteligencia, el hombre puede romper, o amenazar, el orden y la cohesión social. Por esto, el instinto virtual ejerce, mediante la imaginación, un contrapeso a dicha capacidad inteligente, suscitando representaciones imaginarias o imágenes que logran “por medio de la propia inteligencia, contrarrestar el trabajo intelectual” (ibíd, 139). Este “contrapeso” remite a (es) la misma *función fabuladora*, de la cual surge y se apoya el sentido religioso. Particularmente, las imágenes de tal función reaccionan a la experiencia de la finitud del individuo: “el hombre sabe que morirá” (p. 148), como ante el desaliento y temor (o esperanza) de cara a la imprevisibilidad e incertidumbre del porvenir. Frente al pensamiento de la muerte, la fabulación opone la imagen de la continuidad de la vida, luego de la muerte, instaurando así la idea religiosa del “más allá de la muerte” (cf. Ibíd, 149-152, 209). Mientras que ante el monstruoso porvenir, aquella crea imágenes de “poderes favorables”, de una “presencia eficaz”, de las cuales brotará la misma superstición y los dioses. Serán estas imágenes (el “más allá”; supersticiones, etc.) las que al final ayuden a sostener al individuo y a enriquecer, y hacer respetar, la tradición que liga a los miembros de la sociedad misma. Es decir, la creencia religiosa, de tarde en tarde por los ritos, ceremonias, etc., permite una adhesión de todos a aquella, delineando así una “religión de esencia social” (ibíd, 203). Más allá de todo esto, considera Bergson que no es por la función fabuladora que se explica la moral, el carácter instintivo de la moral no la lleva a ser vista como mera fantasía.

<sup>119</sup> Ibíd, 61.

<sup>120</sup> Ibíd, 82.

acción obra ya sea buscando cumplir cierta exigencia social, ya sea persiguiendo la transformación de ésta última. Estas orientaciones de la acción permiten entrever la misma ligazón con las tendencias que atraviesan o mueven a aquella. El instinto y el sentimiento proyectan, en la inteligencia, sus respectivas “fuerzas”, una “infraintelectual” o de atracción, otra “supraintelectual” o de impulsión, respectivamente<sup>121</sup>. Esto quiere decir que la vida moral sigue tanto las reglas derivadas de la necesidad de mantener la cohesión social, como el ideal del amor que, en este caso, introduce el sentimiento. Pero, pese a esto, el desenvolvimiento moral no es ni de orden instintivo ni de orden sentimental, sino racional; pero sin que tal carácter racional suponga “eliminar” la influencia de las tendencias en el comportamiento moral mismo, y así pretenda alcanzar mandatos puros por excelencia.

La inteligencia, pues, efectúa una especie de trabajo de “coordinación” entre las dos “fuerzas” ofreciendo una representación, o una “razón”, del instinto y del sentimiento, condensadas en la misma obligación moral; esto permite que la realización del fin que persiga dicha obligación sea tanto social como individual. Así, las máximas que de tal forma se configuran van asentando ya las “órdenes (...) impersonales”<sup>122</sup> que homogenizan en el medio social, ya la gradual consecución de la “justicia absoluta”:

Las dos fuerzas, que se ejercen en regiones diferentes del alma, se proyectan sobre el plano intermedio, que es el de la inteligencia. En adelante serán reemplazadas por sus proyecciones, las cuales se entremezclan y compenetran, y de ellos resulta una transposición de las ordenes y de los llamamientos en términos de razón pura. La justicia resulta así incesantemente ampliada por la caridad, y ésta toma cada vez más la forma de simple justicia. Los elementos de la moralidad se hacen homogéneos, comparables y casi conmensurables entre sí (...). La humanidad es invitada a colocarse a un nivel determinado, más alto que una sociedad animal, donde la obligación sólo consiste en la fuerza del instinto, pero menos que el de una asamblea de dioses, donde todo sería impulso creador<sup>123</sup>.

Resaltamos, para terminar, dos aspectos de la anterior cita: 1) el que la vida moral sea racional no ha de llevar, para Bergson, el deducir “que la moral tenga su origen o su fundamento en la pura razón”<sup>124</sup>. Vemos pues a nuestro filósofo oponerse a toda moral meramente formal o abstracta, y ello se debe a que una moral de tal índole se desvincula o se suspende entre las dos tendencias abonando una actitud intelectual (en sumo

---

<sup>121</sup> Cf. *Ibíd*, 94, 108, 120.

<sup>122</sup> *Ibíd*, 111.

<sup>123</sup> *Ídem*.

<sup>124</sup> *Ibíd*, 112.

contemplativa) indiferente, de alguna manera, a lo instintivo como al sentimiento. Bajo esta línea, la obligación que dictamine dicha actitud, por su indiferencia, se verá limitada a mostrar aquello que hace afectiva la obligación, ya sea por la adhesión (instinto) o el impulso que hace seguirla (sentimiento):

Que sea entonces la razón quien habla lo admito; pero si hablara solamente en su nombre, si hiciese otra cosa que formular racionalmente la acción de ciertas fuerzas que están detrás de ella, ¿cómo lucharía contra la pasión o el interés? (...) Nuestra admiración por la función especulativa del espíritu puede ser grande; pero cuando los filósofos afirman que ella basta para hacer callar al egoísmo y la pasión, nos demuestran —y por ello debemos felicitarles— que no han oído nunca resonar fuertemente en ellos la voz del uno ni de la otra<sup>125</sup>.

Se constata que, para Bergson, la obligación moral está atravesada de las dos tendencias que la hacen efectiva y que la animan. Llevando ambas a la humanidad a superar su condición animal y aproximarla al ideal de la justicia divina, derivada del amor divino. Con esto pasamos a resaltar lo siguiente: 2) las dos tendencias explicitan la misma idea del progreso espiritual del principio vivo, en el orden moral y social: la obligación estricta busca ampliarse, salir del cerco que instintivamente forma, y ello es posible por la aspiración que la arrastra hacia algo nuevo, que a final de cuentas termina consolidándose bajo la forma de obligación. Esto afianza el hecho de que la moral concreta está “en transición”<sup>126</sup>.

Tal “transición” de hecho se trata de una transformación moral leída primordialmente en términos espirituales y con énfasis en *lo abierto*, ya que para Bergson la aspiración ayuda a colocar a la humanidad en la tendencia que la puede llevar a superar su misma condición humana, volviéndose energía creadora. Tal ayuda se debe al hecho de que *lo abierto*, de suyo, aleja del cerco de la presión que, pese a la cohesión y bienestar que ofrece, no deja de abrazar la latente inclinación natural tanto a la conservación y lucha entre sociedades como al amor propio.

En suma, las dos morales tienen parte en el hecho de la moral: una que lleva a concebir la obligación, y la sociedad que delinea, instintiva y vuelva sólo hacia la conservación y bienestar del grupo, lo cual facilita concebir una moral y sociedad cerrada presta siempre a la defensa y la guerra; otra que funde la obligación en un llamado individual, a amar y obrar por el prójimo, experimentando la alegría de ello, además de

---

<sup>125</sup> *Ibíd*, 112-113.

<sup>126</sup> *Ibíd*, 94.

delinear un medio social abierto a una “humanidad” amorosa; aquí, más que “medio social” bien podría concebirse una especie de “edén terrenal”. Ambas morales pueden distinguirse de tal forma en estado puro (ideal), lo cual no elimina el hecho de que en la moral concreta tengan lugar las tendencias sobre las cuales se apoyan. Así, las dos morales brindan su respectiva fuerza a la obligación moral: una que ejerce presión instintiva, otra que aspira hacia el amor, sin que por ello se abandone el carácter racional de la vida moral.

A pesar de la participación de las dos morales en el ámbito práctico, Bergson no dejará de hacer énfasis en *lo abierto*, debido a que ello va a representar su propuesta (en la que refleja su esperanza y optimismo) para superar la condición humana, instalándola en un ideal de vida buena. En este sentido, *lo abierto* puede verse ya como una especie de respuesta, por parte de Bergson, ante la situación histórica y política de su tiempo y, asimismo, en *lo abierto* ya se constata su siempre marcada preocupación por el carácter espiritual de lo humano, frente a lo que sus ojos se tornaba un agresivo progreso de la ciencia positiva y una ola de tecnificación sangrienta de la guerra, acompañada de la pasión por los nacionalismos. De cara a esto, Bergson va a indicar dos vías para impulsar la humanidad hacia *lo abierto*.

### **3.5. Sobre *mecánica y mística*: o las vías para la vida buena**

El empuje que mueve a la acción personal se despliega en términos de solidaridad con el otro, y proyecta luces respecto a la misma posibilidad de la transformación de lo humano. Nos encontramos aquí en la mirada optimista del espiritualismo bergsoniano. ¿Cómo lograr aquello?, ¿es posible? Bergson propone para ello “el empleo simultáneo o sucesivo de dos métodos muy diferentes”<sup>127</sup>. Uno, el de la vía mística. Otro, el de la intensificación del “trabajo intelectual”<sup>128</sup>, específicamente el desarrollo de la potencia inventiva de la facultad de la inteligencia. Las dos vías, en general, buscan superar la condición humana, es decir: liberar el obstáculo natural de la inteligencia para captar la duración real, como la orientación moral inclinada sólo al amor propio y, de fondo, para liberar a la especie humana de su propio carácter animal que, por la presión silenciosa o virtual del instinto,

---

<sup>127</sup> *Ibíd.*, 234.

<sup>128</sup> *Ídem.*

lleva a tal especie a emplear su inteligencia para fabricar útiles (materiales primero, y a la postre “conceptuales”) en pos de procurarse su alimento y supervivencia (necesidades naturales), como para la mayor satisfacción de sus “necesidades artificiales”<sup>129</sup>, posible por la especialización y complejidad gradual de sus mismos útiles<sup>130</sup>. Pasamos entonces a detallar las dos vías, encaminándonos ya hacia las conclusiones tanto del presente capítulo como del trabajo en general.

1) En el caso de la vía mística. Esta, de entrada, ayuda tanto a alejarse de aquella condición natural de la inteligencia que la imposibilita a colocarse en la duración, como a abrir el “alma cerrada”. En efecto, todo ello sin que la tendencia hacia *lo abierto* (donde se ubica el misticismo) se realice absolutamente, pues tal cosa implicaría hablar más de “una asamblea de dioses” o de “puros místicos”, en la cual el esfuerzo reflexivo de la inteligencia se absorbe en el mismo principio vital y la acción es puramente creadora, sin rastro alguno del natural amor propio. El esfuerzo intelectual y voluntario se alinea, pues, hacia *lo abierto* sin dejar de implicar una vida moral humana y racional.

El místico, para Bergson, marca la tendencia hacia lo abierto y, de hecho, aquel por su unión con el impulso irradia en sí mismo a éste y deviene en el “ejemplo”, lo cual le permite a la vez que alumbra la posibilidad de superar la condición humana, llevándola a una supuesta “perfección divina”, lanzar un *llamado* a quienes se esfuerzan, alineándose a lo abierto. Bajo esta línea, la vía mística asienta la pauta para continuar y propagar la fuerza creadora del principio vital, mediante aquellos mismos que se esfuerzan tanto para intentar seguir la duración real como para doblar su amor propio y abrirse al otro.

De tal forma, quien se esfuerza parece desenvolverse, en términos prácticos o morales, con *buen sentido*<sup>131</sup> y, en este caso a los ojos de Bergson, representa una “persona extraordinaria” o “bienhechora de la humanidad”, que se empeña por actuar en pos de todos los demás o en hacer progresar el conocimiento mismo. Por ejemplo, aquí nuestro filósofo, en *Las dos fuentes*, y ceñido al momento histórico mismo de su tiempo,

---

<sup>129</sup> *Ibíd.*, 292.

<sup>130</sup> Por ello, para Bergson toda especialización no deja de tener, y responder, a un rasgo de animalidad, que mueve, de fondo, directa o indirectamente, a la satisfacción de necesidades básicas biológicas: comer, por ejemplo. Respecto a la condición animal humana citamos lo siguiente: “la humanidad es una especie animal sometida como tal a la ley que rige al mundo animal y que condena la ser viviente a alimentarse de lo viviente. Siéndole, pues, disputada su alimentación por sus congéneres y por la naturaleza en general, emplea necesariamente su esfuerzo en procurársela; su inteligencia está hecha (...) para proporcionarle armas y útiles en vista de esta lucha y de este trabajo” (*ibíd.*, 234).

<sup>131</sup> Por este motivo sugeríamos líneas arriba que el *buen sentido* parece ser la antesala para, “algún día”, intuir místicamente el principio vital; cf. *Supra*, apartado 3.3.

considera como tales personas a los ministros o presidentes (entre ellos primordialmente Woodrow Wilson) que fundaron, con el Tratado de Versalles (1919), la Sociedad de Naciones que buscaba la paz y la reorganización de los vínculos internacionales, luego de la Primera Gran Guerra<sup>132</sup>. Bergson dice al respecto:

Felizmente hombres que no vacilamos en colocar entre los bienhechores de la humanidad, se han atravesado en este camino (...). Han formado la Sociedad de Naciones. Estimamos que los resultados obtenidos sobrepasan ya lo que podría esperarse, pues la dificultad de suprimir las guerras es aún mayor de lo que se imaginan generalmente los que no creen en su supresión. Pero (...) la Sociedad de Naciones tropezará con el instinto profundo de guerra que la civilización recubre (...). La dificultad, por lo tanto, es más grave. ¿Debe, sin embargo, renunciarse a buscar la manera de superarla? No lo creemos<sup>133</sup>.

Puede verse que Bergson considera que aún el organismo internacional, e incluso el Derecho internacional<sup>134</sup>, tiene que habérselas con el instinto de guerra inmanente a las sociedades, aunque “civilizadas”, cerradas (de fondo: nacionalistas). Instinto que las lleva a preocuparse por su conservación, lo cual implica o tiene como efectos, a grandes líneas, fortalecer o acrecentar su poder económico, defensivo (armamentístico), hacerse de los recursos naturales y materias primas para el sustento de su población y fortalecimiento de su producción. Bajo esta línea, el filósofo francés piensa que se puede superar el instinto de guerra, y sus efectos, “si una porción suficiente de la humanidad”<sup>135</sup>, ciertos “bienhechores de la humanidad”, se decide a paliar o eliminar tales efectos, sabiendo “lo que implícitamente se debe aceptar cuando se pide la supresión de las guerras”<sup>136</sup>, o sea, *aceptar* aminorar la sólo búsqueda de su beneficio, defensa y sobrevivencia, frente a las demás sociedades o a expensas de las mismas.

Se tiene aquí a un Bergson simpatizante y esperanzado con los tratados y organismos internacionales, en tanto medios para asegurar la paz internacional y las relaciones solidarias entre las naciones; asunto este que sin duda alguna encuentra eco en

---

<sup>132</sup> Aunque el senado norteamericano no terminaría ratificando el mismo tratado, motivo por el cual, entre otros varios, se debilitó en gran medida la Sociedad de Naciones. Cf. Carlos Fernández & Yolanda Gamarra, “La Sociedad de Naciones y los Derechos Humanos”, en *Los orígenes del Derecho internacional contemporáneo*, (España: Institución Fernando el Católico, 2015), 183-191.

<sup>133</sup> Bergson, *Las dos fuentes*, 277-278.

<sup>134</sup> Cf. *Ibíd*, 280.

<sup>135</sup> *Ídem*.

<sup>136</sup> *Ídem*.

la misma idea kantiana de la *paz perpetua*: una paz internacional en el marco de una confederación de naciones<sup>137</sup>.

Son pues, a ojos de Bergson, los organismos internacionales una herramienta para debilitar el instinto de guerra. No hay que perder de vista que para el filósofo francés lo que mueve a la *decisión* de aceptar la aminoración de los efectos del instinto de guerra, es la fuerza del impulso que tiene cabida en la tendencia hacia la moral abierta, justo donde los “bienhechores de la humanidad” se ubican (por añadidura, cabría suponer que la formulación intelectual de tal *decisión* manifieste un énfasis por la “humanidad”). Así es como Bergson concibe la influencia de la vía mística para sobrepasar la condición humana que, en este caso y para su tiempo, lo leía desde el mortífero nacionalismo.

Finalmente, Bergson considera optimistamente que todos pueden ser un “bienhechor”: el esfuerzo hace que uno se enseñoree sobre sí mismo, que establezca “un dominio de sí mismo”<sup>138</sup>, *sintiendo* la duración propia que mueve la acción a abrirse al otro, dejando así de ser súbdito de la tendencia que lo domina. En síntesis: el esfuerzo lleva del “yo superficial” al “yo profundo”. Podemos ver aquí que las mismas tendencias tienen lugar, para Bergson, en la psique humana, y esto lo denomina justamente como un “dimorfismo psíquico”<sup>139</sup>: el amor propio y el amor al prójimo tienen lugar en el sujeto. De aquí que el esfuerzo, o la reflexión sobre sí, mueva siempre desde *lo cerrado*, a inclinarse hacia *lo abierto*. La esperanza respecto a aspirar hacia lo abierto, refleja el optimismo de la misma filosofía bergsoniana, que para ello en todo momento exige un *esfuerzo de atención* por abrirse hacia el otro y al mismo devenir de la realidad social y moral. Sin más, es por la atención del presente que Bergson propone su otro “método”, esto nos permite adelantar ya que la intensificación del trabajo intelectual abraza un sentido ético y político; aunque leídos desde el optimismo espiritualista.

---

<sup>137</sup> Cf. Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, (Madrid: Gredos, 2010). Bajo esta línea, cabría apuntar también a los “bienhechores de la humanidad” de la Comisión Internacional de Cooperación Intelectual de la Liga de las Naciones (1922), entre los cuales se encontraban A. Einstein, Thomas Mann, Marie Curie, entre otros, incluido el mismo Bergson. Comisión que buscaba la colaboración entre los pueblos en todas las manifestaciones del espíritu (arte, música, ciencia, filosofía, etc.), que ayudase al cuidado mismo de la paz internacional, y que se volvería el antecedente directo de la UNESCO. De tal forma, la interrogante sobre el papel de la educación (en este caso, de la filosofía) en el contexto político internacional, se vuelve acuciante por su actualidad misma; cf. Cap. 2, apartado 2.2. Cf. Barlow, “Metafísica positiva o la humildad en filosofía”, en *El pensamiento de Bergson*, 93-94.

<sup>138</sup> Bergson, *Las dos fuentes*, 288.

<sup>139</sup> *Ibíd.*, 270.

2) El impulso que prolongan los “bienhechores de la humanidad”, piensa Bergson que se acompaña, para efectivamente superar la condición humana, de “un cambio profundo de las condiciones materiales impuestas a la humanidad por la naturaleza”<sup>140</sup>. No es de extrañarse que para Bergson la transformación material ha de suscitarse a partir de la capacidad inventiva o creadora de la inteligencia. De entrada, el pensador francés considera que dicha capacidad de la inteligencia se encuentra inclinada a la tendencia que cierra a la especie a velar por su supervivencia, cohesión, bienestar y defensa. Es decir, el hombre, por su inteligencia, ha fabricado y ha ido perfeccionando gradualmente instrumentos, herramientas y maquinaria en pos de la defensa y bienestar del grupo (la nación). En efecto, aquí Bergson claramente no deja leer su tiempo histórico eminentemente bélico, apoyado de la proliferación de la técnica, o como él prefiere llamarla: de la *mecánica*.

La inteligencia fabrica, y va perfeccionando, los útiles que satisfacen las necesidades tanto naturales como artificiales de la especie humana; estas últimas inventadas por la inteligencia misma, en la medida que el medio y la vida social se diversifica o se vuelve compleja. Cabe apuntar que, en términos sociales y materiales, Bergson enfatiza sobre todo: i) el desencadenamiento de una invención y gradual perfeccionamiento de la carrera armamentística de las naciones:

Sólo que se combate con las armas forjadas por nuestra civilización, y las matanzas son de un horror que los antiguos no hubieran siquiera imaginado. Al paso que va la ciencia, está próximo el día en que uno de los adversarios, poseedor de un arma secreta mantenida en reserva, disponga de medios para suprimir al otro. No quedarán quizá sobre la tierra ni rastros del vencido<sup>141</sup>.

Resalta a la vista un Bergson vaticinando la bomba atómica de 1945 y declarando la marcha abierta hacia la sofisticación de las armas, como sugiriendo el camino abierto a la posible repetición de la Gran Guerra, y la guerra en general, en tanto la misma inteligencia inventiva, que también se encarga de la ciencia<sup>142</sup>, se mantenga embelesada hacia *lo cerrado*.

Y, ii) el filósofo de la duración también resalta, a grandes líneas, que el desarrollo industrial, el agigantado perfeccionamiento de la capacidad fabricadora de la inteligencia, no se ha preocupado en satisfacer y garantizar las necesidades primordiales humanas (v.g.

---

<sup>140</sup> *Ibíd*, 235.

<sup>141</sup> *Ibíd*, 277.

<sup>142</sup> *Cf. Ibíd*, 229-230.

la seguridad alimentaria<sup>143</sup>), y sí en buscar complacer necesidades artificiales en pos de la vanidad, el bienestar, el placer, o sea atendiendo al natural amor propio y el lujo, al deseo de tener, que se liga a la adquisición de bienes (poder económico):

De un modo general, la industria no se ha preocupado lo bastante de la importancia mayor o menor de las necesidades que era preciso satisfacer. Ha seguido (...) sin reparo, fabricando sin otro pensamiento que vender (...), sería de desear un pensamiento (...) [que] asignase a las máquinas su puesto racional, donde pudiesen rendir a la humanidad el máximo de servicios (...). Sin discutir los servicios que ha rendido a los hombres al desarrollar ampliamente los medios de satisfacer necesidades reales, le reprochamos haber estimulado demasiado las artificiales, haber empujado al lujo<sup>144</sup>.

Es decir, se satisfacen las necesidades pero no se garantizan, o se aseguran, las básicas reales, en tanto se sigue el deseo del bienestar “por amor al lujo”<sup>145</sup>. A raíz de esto, Bergson considera que la industrialización sigue la tendencia que vuelca a los individuos, y la sociedad que configuran, a la búsqueda de su bienestar y poder productivo, sin importar que ello implique el crecimiento de desigualdades, el detrimento de otras sociedades o grupos, los cuales son sometidos, dominados y explotados para lograr y mantener la supuesta “grandeza de la nación”.

Frente al amor al lujo, Bergson tiene la esperanza de que el perfeccionamiento de la máquina se oriente a “rendir a la humanidad el máximo de servicios”, daría pauta, según Bergson, a pensar la posibilidad de alinear la industrialización hacia lo abierto, corregir “un industrialismo mal dirigido”<sup>146</sup>, al grado de ver en éste el margen hacia la ampliación de la libertad de la persona para su mayor desarrollo y formación espiritual; v.g. la máxima reducción del tiempo de trabajo que favorezca el desarrollo de la persona sin poner en riesgo su supervivencia: he aquí, de nueva cuenta, el optimismo espiritualista bergsoniano, que por la inclinación hacia lo abierto se perfila una, supuesta y esperanzadora, superación de la condición humana.

Cabría apuntar que de este servicio de la industria al lujo, se desprende una vida social volcada o afanada, desenfrenadamente, a la persecución de la comodidad y el lujo, una vida, pues, hedonista que complejiza sus útiles para la satisfacción de sus mayores necesidades, cuidándose de no padecer el sufrimiento por la no satisfacción de las

---

<sup>143</sup> Cf. *Ibíd*, 278-279.

<sup>144</sup> *Ibíd*, 294.

<sup>145</sup> *Ibíd*, 290.

<sup>146</sup> *Ibíd*, 294.

mismas. Bergson acepta este desenvolvimiento hedonista como algo natural y al cual responde la inteligencia con la sofisticación de sus herramientas para la satisfacción de aquel, no obstante, por esta misma inclinación natural, apunta el pensador francés que: “el espíritu de invención (...) no siempre se ha ejercido de la mejor manera en interés de la humanidad. Ha creado una infinidad de nuevas necesidades y no se ha preocupado bastante de asegurar a la mayoría, o a todos si era posible, la satisfacción de las antiguas. Dicho más simple: sin olvidar lo necesario, ha pensado demasiado en lo superfluo”<sup>147</sup>. Ante esto, sin duda, el interés o la preocupación por *todos*, por la “humanidad”, ha de suscitarse por la inclinación hacia la misma moral abierta; aprovechamos tal orientación hacia lo abierto, para delinear el mismo ideal de vida buena que se insinúa ya en lo dicho hasta ahora, respecto al segundo “método” para superar la condición humana.

Por lo visto ahora, puede sostenerse que para Bergson, de hecho, la vida común y social gira en torno (se cierra) a su complicación y diversificación de necesidades que persiguen su bienestar (de fondo: el *lujo* y el *placer*), mismas que buscan ser cumplidas por el perfeccionamiento de sus herramientas y útiles para ello. De esto cabe pensar el desarrollo de una industria o mecánica que tanto sofisticaba las armas para la defensa de la sociedad, debido a su *estado latente de guerra*, como diversifica y aumenta la producción pensando en la satisfacción de lo superfluo, sin preocupación por la humanidad, es decir a expensas de la *injusticia* y *desigualdad*.

Frente a esta “vida de todos los días”, “la vida buena”<sup>148</sup> sería aquella que, impulsada por el principio vital mismo, se esforzase por la *paz*, por el perfeccionamiento de la industria en tanto medio para asegurar la satisfacción y seguridad de las necesidades de todos y, sobre todo, como medio para liberar la actividad humana hacia su propio desarrollo en términos espirituales, todo ello en el marco de una vida marcada por la austeridad o, mejor, por la *simplicidad* y la *simpatía* hacia el otro, lo cual preparase, a ojos de Bergson, el camino mismo de la *felicidad* y el sendero de la *alegría*; implicándose con esto último, la eliminación de la desenfrenada búsqueda del placer y las fantasías de la vanidad<sup>149</sup>. Sin duda, la vía mística ayuda a inclinarse a dicho ideal, pero resta asentar aquí, cómo logra esto la vía de la intensificación del trabajo intelectual, pasamos a ello.

---

<sup>147</sup> *Ibíd*, 293.

<sup>148</sup> *Ibíd*, 255.

<sup>149</sup> *Cf. Ibíd*, 288, 296, 302.

Hasta ahora se ha intentado mostrar que para Bergson la capacidad inventiva de la inteligencia, inclinada a lo cerrado, ha desembocado en un brutal panorama de guerra, remarcando la ya latente continuación y prolongamiento de la misma, como en un desarrollo de la industria que amplía artificialmente una vida de lujos, a la sombra del ahondamiento de las desigualdades e injusticias. Bergson tiene como necesario el “cambio profundo de (...) [estas] condiciones materiales impuestas (...) por la naturaleza”<sup>150</sup>. ¿Cómo suscitar aquello? Bergson reconoce que ello es posible si la humanidad quiere o se decide a cambiar el estado de cosas o su presente, aunque apoyándose de lo que ya tiene (en este caso del grado de desarrollo de la mecánica) orientándola hacia el sentido de lo abierto, es decir: a la preocupación por la humanidad. Y por ello, como ya veremos, volviéndose un trampolín hacia la realización del ideal de la vida buena, e inclusive la realización de lo divino o, mejor dicho, la *experiencia mística* de la *plenitud de lo real*. Al respecto dice Bergson:

La humanidad no se modificará más que si quiere modificarse. Pero quizás se ha procurado ya los medios de hacerlo, y quizás esté más cerca del fin de lo que ella misma supone (...). Desde luego, todos estos efectos [los de la natural vida en común] podrán corregirse, y la máquina (...) será en lo sucesivo (...) la gran bienhechora. Sería necesario que la humanidad emprendiera la simplificación de su existencia con igual frenesí que ha puesto en complicarla. La iniciativa tiene que venir de ella, porque es ella (...) quien ha lanzado sobre una cierta pista al espíritu de invención<sup>151</sup>.

El que la humanidad se modifica porque *quiere* remite ya a que es la acción humana la que puede *corregir* la orientación que sigue la capacidad inventiva de la inteligencia hacia lo cerrado. Además, la corrección supone el mismo emprendimiento hacia la simplificación de la vida con el mismo ímpetu que la mecánica se ha desenvuelto, aunque tal corrección no va a implicar la “anulación” de la mecánica misma sino su arrastre hacia la tendencia que lleva a la superación de la condición humana. Por eso la máquina se vuelve “la gran bienhechora”, debido a que la humanidad lo ha querido así: “El hombre no se elevará por encima de la tierra más que si una maquinaria poderosa le suministra el punto de apoyo (...). [Así] la *mística llama a la mecánica*”<sup>152</sup>. Con esto, puede verse ya el empleo simultáneo de los dos “métodos”.

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, 235.

<sup>151</sup> *Ibíd.*, 281, 294.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, 296, las cursivas son mías.

En este caso, ‘la vía mística llama a la mecánica’ se traduce como la voluntad decidida a solidarizarse con todos y, sobre todo, como la inteligencia volcada a crear en pos de la humanidad. Es decir, el esfuerzo intelectual y voluntario hace de sus creaciones el primordial apoyo para superar su condición natural. Mientras que el “método” de la intensificación del quehacer intelectual, parte del escenario al cual ha llevado la capacidad inventiva de la inteligencia, siguiendo su tendencia natural. Y de cara a los “logros” obtenidos por aquella se suscita, confía Bergson, la voluntad a querer modificar el estado de cosas actual como a la intensificación del quehacer intelectual mismo, llevando a la mecánica a ser “capaz de liberar la actividad humana”<sup>153</sup> de su misma condición. Por esto, para Bergson esta vía asienta “que la *mecánica* (...) [*exige*] una *mística*”<sup>154</sup>.

Que “la mecánica exija la mística” puede entenderse de la siguiente manera. El esfuerzo de atención al presente desencadena la acción y la corrección del quehacer intelectual: es decir, atender al brutal estado latente de guerra (fortalecido y tensionado por el gradual perfeccionamiento del armamento) como a la diversificación y mejora de las herramientas y máquinas, empecinadas en la desenfrenada búsqueda del placer y el lujo (lo cual arrastra consigo explotación, dominio sobre otras sociedades o grupos, y abre brechas de desigualdad), llevaría a que la inteligencia sea sacudida por sus propias creaciones, y la voluntad fuese movida a obrar por los demás (o al menos eso se esperaría). En otros términos, la atención al presente exigiría al trabajo intelectual asumir un compromiso con lo humano. Asunto este que Bergson no ve del todo claro en los desarrollos de la mecánica de su tiempo<sup>155</sup>.

Atendiendo esto último, tal como lo plantea Bergson, puede anotarse que la inteligencia, al parecer, no ha sido sacudida por el horrible sufrimiento material y espiritual que, en gran medida, aquella se ha encargado de causar. Los medios e instrumentos de los que se ha valido para atender “toda nuestra civilización (...) afrodisiaca”<sup>156</sup> (“ignorando”, al parecer, los infortunios y desastres que ello ocasiona), no se ha decidido a reorientarlos hacia el ideal de justicia, el amor, etc. Para el filósofo de la duración, esto sería posible por la sacudida de la inteligencia de cara al frenesí de la

---

<sup>153</sup> *Ibíd*, 234.

<sup>154</sup> *Ibíd*, 297, las cursivas son mías.

<sup>155</sup> Que la “mecánica exija la mística” y que la “mística llame a la técnica” caben como tesis centrales de la reflexión espiritualista y optimista de Bergson sobre la técnica o mecánica. Además, aquellas explicitan el empleo simultáneo de las vías propuestas por nuestro filósofo para orientar la vida propia y en común hacia lo abierto; cf. *Ibíd*, 281 y *ss*.

<sup>156</sup> *Ibíd*, 290.

mecánica misma: el supuesto aquí, es que el desenvolvimiento impetuoso de la mecánica (aunado a la industrialización que arrastra como la especialización de las herramientas y el desarrollo de la ciencia de la cual se apoya), aun cuando en apariencia se vuelva reaccionaria contra la mística, dará entrada fuertemente a ésta, sirviéndole a la mecánica misma para desarrollarse por completo. Una vez más, “la mecánica exige una mística” o, en otras palabras, el frenesí de la mecánica “llama al frenesí antagónico”<sup>157</sup>. “Frenesí antagónico” perfectamente claro para Bergson: una fuerza moral que solidarice la voluntad y dinamice el trabajo intelectual<sup>158</sup>. Así pues, frente al frenesí de la mecánica “harían falta nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez moral”<sup>159</sup>, que lleve quizá “algún día” (sueña esperando Bergson) a realizar el ideal de *lo abierto*:

La humanidad gime medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha hecho. No tiene suficiente conciencia de que de ella depende su propio porvenir. A ella corresponde ver si por lo pronto quiere seguir viviendo. A ella preguntarse luego si quiere sólo vivir, o realizar además el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses<sup>160</sup>.

Debido al frenesí que tiene “gimiendo” a la humanidad, se esperaría el despliegue de una fuerza moral, acompañada de un quehacer intelectual que le sirva de apoyo, que disipe todo llanto, colocándose así en la línea que lleva a la “humanidad completa y perfecta”<sup>161</sup>; justo donde la reflexión se ha fusionado, bajo una intuición mística, con el mismo principio vital y, por ello, ha dejado de estar bajo el yugo natural del instinto. Con la definitiva liberación del yugo natural, en efecto, caemos pues en la misma realización de *lo abierto* o el misticismo completo, tan anhelado por Bergson<sup>162</sup>; asunto que desafortunadamente sobrepasa los límites y el interés del presente trabajo.

---

<sup>157</sup> *Ibíd.*, 291.

<sup>158</sup> Podría pensarse en el marco de este “doble frenesí” la misma postura filosófica espiritualista de Bergson frente al desarrollo de la ciencia positiva, sin dejar de dialogar con ella, y las consecuencias del avance y progreso de la industria en las primeras décadas del siglo XX, puntualmente en el ámbito de la guerra, como lo enfatiza de continuo en *Las dos fuentes* (cf. *Ibíd.*, 234, 285).

<sup>159</sup> *Ibíd.*, 296.

<sup>160</sup> *Ibíd.*, 303.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, 668.

<sup>162</sup> Muestra de ello puede encontrarse, disimuladamente, en sus discursos de entrega de premios de los liceos en que desempeñó su inicial carrera docente, o con mayor énfasis en *La evolución creadora*, es decir, veinticinco años antes de salir a la luz *Las dos fuentes de la moral y la religión*: “Todos los seres —asevera Bergson en *La evolución creadora*— se atienen a este impulso y todos también ceden al mismo formidable empuje. El animal se apoya en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera (...) es un inmenso ejército que galopa al lado, delante y detrás de cada uno de nosotros, en una carga arrolladora capaz de derribar todas las resistencias y franquear numerosos obstáculos, incluso quizá la muerte” (Bergson, “La evolución creadora”, 671).

En suma, podemos concluir, que los dos “métodos” apelan al esfuerzo por inclinarse hacia lo abierto, es decir a la moral y humanidad que suponen. Las dos vías pues arrastran al individuo a esforzarse por volver sobre sí abriéndose solidariamente hacia todos y a interesarse por lo humano en sus creaciones intelectuales, técnicas y científicas. O, en otras palabras, imprimen un compromiso intelectual y voluntario de cara al presente, delineando con ello el ideal de vida buena al cual se aferran: acumulando con ello, quizá, la energía moral que desencadene el radical cambio. Mientras que la realización completa de lo que suponen ambos métodos, nos coloca en la entrada de la filosofía de la religión latente en Bergson.

## Conclusiones

En este capítulo como, en general, en el presente trabajo hemos buscado dar cuenta del primordial carácter ético que el concepto fundamental (duración) en el pensamiento de Bergson implica. Es decir, se ha asentado que la duración conlleva tanto a una orientación práctica como a una consideración puntual sobre la moral: el *buen sentido* y la *moral abierta* asientan pues las implicaciones prácticas de la duración. Las cuales, asimismo, asientan el ideal de vida buena que Bergson, en términos generales, va concibiendo en la construcción de su pensamiento, y que se entrevé desde su primera obra de 1889<sup>1</sup>, logrando apreciarse aún más en su reflexión sobre la *duración real* presente en el abordaje de la memoria<sup>2</sup>, como en el marco de su “biología espiritualista” y en el respectivo ámbito social y moral humano<sup>3</sup>; meditaciones todas éstas que no dejan de atender a su contexto intelectual como a su respectiva situación sociopolítica. Por ello nos vimos orillados, antes que nada, en el primer capítulo, a esbozar los antecedentes de Bergson y la metafísica que propone, para delinear, en términos generales, los matices éticos latentes en su pensamiento y resaltar su innegable preocupación e interés por la ética de cara al auge de la ciencia positiva (que ponían en cuestión todo contenido espiritual humano) y, sobre todo, de frente a los tiempos bélicos de su tiempo (que ponían en riesgo la misma existencia y detonaban con mayor énfasis la cuestión sobre la acción y dirección de lo humano). Abordados los antecedentes y la propuesta metafísica del filósofo francés, entramos a revisar su concepto primordial (la duración) para, puntualmente, resaltar de él las latentes connotaciones prácticas, que fueron objeto de revisión en el capítulo segundo.

Del primer capítulo llegamos a concluir que el espiritualismo vitalista, al cual se alinea Bergson, enfatiza en la reflexión como vía para lograr experimentar la realidad concreta y, con ello, llevar al ejercicio racional y científico a conocerla en cuanto tal. ‘Realidad concreta’ que de fondo termina siendo cierto *principio espiritual*, motivo por el cual dicho espiritualismo acaba adquiriendo rasgos teístas o místicos. En este marco, Bergson además de considerar que la reflexión, o el esfuerzo inteligente, capta el *movimiento vivo y real* (o la duración real), resalta su sentido práctico en tanto orienta a un atender y responder, de manera personal y bajo un interés por lo humano, a las

---

<sup>1</sup> Cf. Cap. 1.

<sup>2</sup> Cf. Cap. 2.

<sup>3</sup> Cf. Cap. 3.

exigencias surgidas del medio social o la vida en común. Este ‘esfuerzo inteligente’ y el ‘movimiento vivo y real’ remiten tanto a las nociones, y sus respectivas funciones, de *intuición* e *inteligencia* como a la idea de *vida*, respectivamente. ‘Intuición’, ‘inteligencia’ y ‘vida’ son los elementos relevantes de la metafísica bergsoniana: la intuición (ya como método, ya como experiencia radical misma), permite a la inteligencia realizar un esfuerzo para captar la realidad cambiante tanto psíquica como extra psíquica y, asimismo, instaurar un trabajo conjunto con el principio vital de la realidad en su conjunto. Este esfuerzo, sin más, nos ha llevado a delinear la manera en cómo Bergson entiende a la vida, y sobre todo nos ha dejado entrever el latente planteamiento moral que se insinúa desde la noción de vida, del cual partimos en el último capítulo.

En el marco de esta metafísica bergsoniana, desde y en sus componentes, se insinuó la misma orientación práctica que sugiere la duración, aunque antes de abordar tal cual dicha orientación, se puntualizó el carácter profundamente personal y libre de la duración, el cual afirma el mismo sentido ético de la acción y esboza un desenvolvimiento moral solidario con (abierto a) los otros; desarrollo moral que ha de terminar alineado, como el último capítulo asienta, a un ideal que tenga como objetivo la misma superación de la condición humana.

El énfasis en el sentido práctico de la duración, fue lo que el segundo capítulo intentó reflejar. El *buen sentido* es la propuesta del presente trabajo para leer el carácter ético de la duración personal en la vida en común o en el medio social. La reflexión que vuelve a colocar en lo más propio (la duración) no cierra a la persona en sí misma, antes bien la impulsa a la acción de cara a las exigencias sociales, y lleva el actuar con los otros en términos de empatía y solidaridad: el *buen sentido*, pues, indica el carácter personal (recuerdo propio) y responsable (atención a la vida y al otro) del individuo en su desenvolvimiento práctico. Finalmente, no es por demás señalar que el *buen sentido* encuentra un punto de apoyo en la enseñanza o los “estudios generales”, esto en efecto no sólo remite a la preocupación de Bergson respecto a la situación de la enseñanza de su tiempo sino que abre un margen que nos interpela para pensar la enseñanza de la filosofía hoy.

Ahora bien, la orientación práctica del *buen sentido* nos dio pauta para revisar el asunto de la moral en Bergson, esto debido al hecho de que tal orientación permite concebir o delinear tanto una moral como una sociedad en la cual el mismo *buen sentido*

tiene parte o, al menos, se inclina. Atender lo dicho fue el propósito, como enseguida apuntamos, de nuestro último capítulo.

No olvidemos que el *principio vital*, la *duración real*, se despliega social y moralmente bajo dos tendencias, *instinto* y *sentimiento*, los cuales ofrecen dos puntos de vista o momentos respecto a su progreso mismo. Esto, en efecto, se constata particularmente en la especie humana: instinto y sentimiento participan en la consideración de la inteligencia sobre la obligación. Es decir, el despliegue de lo vital, en el ámbito moral humano, brinda tanto la tendencia (instinto) que busca la realización de exigencias y fines sociales, como la inclinación (sentimiento) que aspira a la realización de todos los individuos en términos de amor, sin que por ello la vida moral abandone su orientación inteligente o racional.

Asimismo, el desenvolvimiento de la vida moral se encuadra a dos formas de concebir lo social, ya por la conservación del mismo, ya por su apertura al progreso en términos humanos. Es decir, la distinción de las dos tendencias que participan en la vida moral asientan, por una parte, el carácter instintivo de la obligación alineada a buscar, de fondo, mantener la presión social, apoyar el deseo de bienestar por satisfacer el amor propio y sugerir el virtual conflicto entre sociedades cerradas. Y, por otra parte, el carácter sentimental de la moral llama al individuo a abrirse al otro y abrir lo social a lo humano, esto debido a que, de fondo, se inclina a experimentar la alegría de la creación y, de fondo, a colocarse en el mismo principio vital en tanto *amor*.

Siendo, pues, por la emoción fundamental (amor) que el medio social se puede suponer alineado (o impulsado) a una directriz de pura mejora que, en última instancia, se encargue de realizar el ideal de la justicia. Cabe apuntar, sin más, que tal emoción es la entrada para atender el carácter místico y religioso en el cual deviene el mismo impulso vital. En suma, con la moral cerrada y la moral abierta no se ha buscado otra cosa más que plasmar la forma en que la *duración real* tiene parte en el desenvolvimiento moral de la vida humana, a partir de las tendencias en las cuales se alinean la moral cerrada y la moral abierta; y sin dejar de apuntar el aspecto místico y religioso que la duración alcanza, asunto éste que, como el tema de la educación, rebasa los intereses del presente trabajo.

Por último, cabe enfatizar el *carácter moral*, más inclinado hacia la moral de la aspiración, que el *buen sentido* abraza. La orientación práctica de la duración tiende a un desenvolvimiento moral en términos de *humildad*, *empatía* y *solidaridad* con el otro, es

decir, no se cierra al amor propio o a la vanidad y, por consiguiente, aquella parece trazar el ideal de una vida modesta, bondadosa y compasiva, alineada a la misma moral abierta. El buen sentido, entonces, conlleva a una actitud abierta hacia los demás, que se inclina más allá del propio interés personal, a la alegría por empatizar y ser solidario con el otro, y en general se abre al *progreso* moral y social, buscando la realización de la justicia; posible por la misma tendencia que *abre*, y a la cual se abraza el mismo optimismo bergsoniano. En este marco, el buen sentido cabría concebirlo como una inclinación a siempre querer “lo mejor” *para todos*, apelando para ello al amor que impulsa la acción personal en la vida común, que proyecta el mismo ideal de la *vida buena* a la cual se prende, y que se experimenta plenamente con el místico. Bergson lo asienta con claridad: “hay (...) optimismo (...) que consiste simplemente en comprobar dos hechos: primeramente, que la humanidad juzga *la vida buena* en su conjunto, puesto que se aferra a ella; y después, que existe una alegría sin mezcla, situada más allá del placer y la pena, que es el estado del alma definitivo del místico”<sup>4</sup>.

Aferrarse al ideal de la vida buena puede lograrse, siempre con esperanza lo plantea Bergson, en tanto la *mística llame a la mecánica* y la *mecánica exija una mística*. Ambas vías, fundamentalmente, apelan al individuo a *esforzarse* por volver sobre sí abriéndose solidariamente hacia todos y a interesarse por lo humano en sus creaciones intelectuales, técnicas y científicas. O sea, exigen un compromiso intelectual y voluntario de cara al presente, con una *atención a la vida* esforzándose por lo humano, encaminándose con ello al ideal de vida buena y acumulando, quizá, la energía moral que desencadene el radical cambio de la condición humana.

No hay que pasar por alto que el presente trabajo deja abiertas al menos dos líneas de investigación, y esto se debe a que como tales aquellas exigen todo un desarrollo detallado, que rebasa en mucho el interés del presente texto. La *cuestión de la educación* de la filosofía es uno de ellos: *pensar la filosofía hoy*, consideramos, es vital para los que se “especializan” en ella, pues de ello va el sopesar el mismo papel, y su efectiva importancia, en un tiempo que poco ha dejado de seguir el rumbo del siglo XX, al menos (al parecer) en términos bélicos y en una avasalladora industrialización y especialización de todo tipo de herramientas sin efecto alguno en la reducción de las desigualdades mundiales, etc. Pensar la filosofía hoy volverá, de alguna forma, a hacer el énfasis en la

---

<sup>4</sup> Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 255, las cursivas son mías.

necesidad de asumir un compromiso ético de cara al presente. Adentrarse a la cuestión religiosa y la lectura política de los planteamientos de Bergson queda abierto para un futuro trabajo: la lectura mística del cristianismo, las consecuencias políticas de suponer un principio que une o postula una “humanidad” (y que puede abonar a una lectura contemporánea en torno a la vuelta, en el ámbito político, hacia las derechas y aclarar cuál es el posicionamiento de Bergson al apelar a una religión abierta), repensar el papel teórico y concreto de los organismos internacionales en temas no sólo como la paz, sino la economía, la educación, etc., la apelación al amor y la formación de lo humano, apoyándose en la concepción de que la técnica ha de estar al servicio de lo humano y exija un *cambio cualitativo* del orden social (idea con ecos por ejemplo, aunque no bajo la línea del espiritualismo vitalista, en *El hombre unidimensional* de Marcuse); asuntos todos estos que nos colocan a la entrada del asunto de *la religión y la política* en Bergson, de cara a lo contemporáneo.

## Bibliografía

### Obras de Henri Bergson.

Bergson, Henri. *Historia de la idea del tiempo. Curso del Collège de France (1902-1903)*. Traducido por Adriana Alfaro y Luz Noguez. México: Paidós, 2017.

——— *La inteligencia*. Traducido por Matías Battistón. Argentina: interZona editora, 2016.

--- “La especialización”. Traducido por Matías Battistón, 9-22. Argentina: interZona editora, 2016.

--- “La cortesía”. Traducido por Matías Battistón, 23-42. Argentina: interZona editora, 2016.

--- “El buen sentido y los estudios clásicos”. Traducido por Matías Battistón, 43-66. Argentina: interZona editora, 2016.

--- “La inteligencia”. Traducido por Matías Battistón, 67-81. Argentina: interZona editora, 2016.

——— *La risa: ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Alianza, 2008.

——— *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Traducido por Miguel González Fernández. Argentina: Editorial Sudamericana Buenos Aires, 1962.

——— *Obras escogidas*. Traducido por J. Antonio Miguez. México: Aguilar, 1959.

--- “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”. Traducido por J. Antonio Miguez, 49-206. México: Aguilar, 1959.

--- “Materia y memoria”. Traducido por J. Antonio Miguez, 209-430. México: Aguilar, 1959.

--- “La evolución creadora”. Traducido por J. Antonio Miguez, 433-671. México: Aguilar, 1959.

- “La energía espiritual”. Compendio de estudios. Traducido por J. Antonio Miguez, 760-927. México: Aguilar, 1959.
- “La conciencia y la vida”. Conferencia. Traducida por J. Antonio Miguez, 761-782. Universidad de Birmingham. 29 de mayo de 1911.
- “Fantasmas de vivos e investigación psíquica”. Conferencia. Traducida por J. Antonio Miguez, 808-826. ‘Society for psychical Reserarch’, Londres. 28 de mayo de 1913.
- “El esfuerzo intelectual”. Traducido por J. Antonio Miguez. *Revue philosophique* (1902): 882-911.
- “Pensamiento y movimiento”. Compendio de ensayos, artículos y conferencias. Traducido por J. Antonio Miguez, 931-1166. México: Aguilar, 1959.
- “-Introducción.- Primera parte: Desarrollo de la verdad. Movimiento retrógrado de lo verdadero”. Ensayo. Traducido por J. Antonio Miguez, 933-951.
- “-Introducción.- Segunda parte: Del planteamiento de los problemas”. Ensayo. Traducido por J. Antonio Miguez, 952- 1012.
- “Lo posible y lo real”. Traducido por J. Antonio Miguez. *Nordisk tidskrift* (1930): 1013-1027.
- “La intuición filosófica”. Conferencia. Traducida por J. Antonio Miguez, 1028-1048. Congreso de filosofía de Bologne. 10 de abril de 1911.
- “La percepción del cambio”. Conferencias. Traducida por J. Antonio Miguez, 1049-1075. Universidad de Oxford. 26 y 27 de mayo de 1911.
- “Introducción a la metafísica”. Traducido por J. Antonio Miguez. *Revue de métaphysique et de morale* (1903): 1075-1116.
- “La filosofía de Claudio Bernard”. Discurso. Traducido por J. Antonio Miguez, 1117-1124. Colegio de Francia. 30 de diciembre de 1913.

--- “La vida y obra de Ravaisson”. Traducido por J. Antonio Miguez. *Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques* (1904): 1136- 1166.

————— *Dreams*. Traducido por Edwin E. Slosson (New York: The Project Gutenberg 2007), <http://gutenberg.org>

### **Obras sobre Henri Bergson**

Barlow, Michel. *El pensamiento de Bergson*. México: FCE, 1968.

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

————— *Henri Bergson. Memoria y vida/Memory and Life*. Madrid: Alianza, 2016.

————— “La concepción de la diferencia en Bergson”. En *La isla desierta y otros textos*. Traducido por José Luis Pardo, 45-70. Valencia: Pre-Textos, 2005.

Dopazo Gallego, Antonio. *Bergson. El inaferrable fantasma de la vida*. Barcelona: Batiscafo, 2015.

Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. México: Universidad Veracruzana, 1962.

Maritain, Jacques. *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*. Argentina: Club de Lectores, 1967.

Mosse-Bastide, Rosse Marie. *Bergson educador*. Paris: PUF, 1955.

Ruiz Stull, Miguel. *Tiempo y experiencia. Variaciones en torno a Henri Bergson*. Chile: FCE, 2013.

Worms, Frédéric. *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.

—————. *Annales Bergsoniennes V. Bergson et la Politique: de jaurès à aujourd'hui*. París: PUF, 2012.

———. *Introduction á Matière et mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997.

———. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

Xirau, Joaquín. “Prólogo a vida, pensamiento y obra de Bergson (1944)”. En *Obras Completas. Tomo III. Escritos sobre historia de la filosofía. Vol. 2 Artículos y ensayos*. España: Coedición Fundación Caja Madrid, Anthropos, 2000.

## **Bibliografía general**

Agustín. *Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

———. *Confesiones*. Madrid: Gredos, 2012.

Alegre, Gorri. “Platón, el creador de las ideas”. En *Diálogos de Platón*. Madrid: Gredos, 2010.

Altieri, Angelo. “Zenón de Elea” en *Los presocráticos*. México: BUAP, 2003.

Antuñano, Salvador. “San Agustín, arquitecto del pensamiento cristiano”. En *Confesiones*. Madrid: Gredos, 2012.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2014.

———. *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2011.

———. *The parva naturalia*. México: Oxford University Press: 1908.

Ballard, Edward. “Introduction” en *The Philosophy of Jules Lachelier*. Netherlands: The Hague, 1960.

Boutroux, Émile. “Jules Lachelier”. *Revue de métaphysique et de moral*, vol. 29, n° 3 (1921): 261-283, <http://alain.institut.free.fr/Lachelier/Boutroux%201921.pdf>

Cámara de Diputados LXIV Legislatura. 2019. *Decreto que reforma, adiciona y deroga diversas disposiciones del art. 3, 31 y 73 de la Constitución*. México. Diario Oficial de la Federación, 15/05/2019, [dof.gob.mx](http://dof.gob.mx)

Calvo, Tomás. “Introducción”. En *Acerca del alma* [Aristóteles]. Madrid: Gredos, 1988.

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE, 2017.

Condillac, Etienne. *Essay of the Origin of Human Knowledge*, (England: Cambridge University Press, 2003), <http://www.cabridge.org>

Descartes, René. *Las pasiones del alma*. Madrid: Gredos, 2014.

——— *Los principios de la filosofía*. Madrid: Gredos, 2002.

Espinosa, Luciano. “Baruch Spinoza, la razón de la alegría”. En *Ética* [Spinoza, Baruch]. Madrid: Gredos, 2011.

Fernández, Carlos y Gamarra, Yolanda. *Los orígenes del Derecho internacional contemporáneo*. España: Institución Fernando el Católico, 2015.

Flores, Cirilo. “René Descartes. La constitución de la modernidad”. En *Reglas para la dirección del espíritu* [Descartes, René]. Madrid: Gredos-RBA Coleccionables, 2011.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 2010.

Freud, Sigmund. “La interpretación de los sueños”. En: *Obras completas*, vol. 5 (1900/1976). Buenos Aires: Amorrortu, 1984.

Hernández, Maximiliano. “Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón” En *Crítica de la razón práctica* [Immanuel Kant], Madrid: Gredos-RBA Coleccionables, 2010.

Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE, 2018.

Janet, Paul. *Principes de Métaphysique et de Psychologie*. T. II. Paris: Bibliothèque Nationale de France/ Gallica, 1978.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Gredos-RBA Coleccionables, 2010.

——— *Hacia la paz perpetua*. Madrid: Gredos, 2010.

Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Parte II, Madrid: Gredos, 2014.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Gredos, 2013.

Marx, Karl. *El capital. Crítica de la económica política*. T. I. Vol. 2. México: Siglo XXI, 2017.

——— *Textos de filosofía, política y economía*. Madrid: Gredos, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico/ El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Gredos-RBA Coleccionables, 2014.

Platón. *Fedón*. Madrid: Gredos, 2010.

——— *Filebo*. Madrid: Gredos, 2014.

——— *La república*. Madrid: Gredos, 2011.

Popper, Karl. & John Eccles. *The Self and Its Brain*. London: Springer International, 1985.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Gredos, 2010.

——— *Emilio o la educación*. Madrid: Gredos, 2010.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2014.

Searle, John. *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica, 1996.

——— *La mente. Una breve introducción*. Bogotá: Norma, 2004.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Gredos, 2014.

——— *Tratado teológico-político*. Madrid: Gredos, 2014.

UNESCO. *Declaración de París a favor de la filosofía*. París: UNESCO, 1995.  
[http://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000138673\\_spa](http://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000138673_spa)

——— *La filosofía una escuela de la libertad*. París: UNESCO, 2007.  
[http://www.academia.edu/35779493/La\\_filosof%ADa\\_una\\_escuela\\_de\\_la\\_libertad\\_UNESCO](http://www.academia.edu/35779493/La_filosof%ADa_una_escuela_de_la_libertad_UNESCO)

## Artículos en revistas

Argüello, Santiago y Álvaro Cortina. “Henri Bergson, neotomismo y filosofía de la libertad en Tomás de Aquino”. *Veritas*, n° 31 (2014): 87-114.

Arias Domínguez, Asier. “John Searle on the problem of consciousness. Biological naturalism or biological dualism?” *Revista ArtefaCToS*, vol. 6, n° 1, (2013): 185-189, 196-198. Acceso el 03 de septiembre de 2019. <http://revistas.usal.es>

Delphine, Antoine. “Une philosophie française sans philosophie française. L’éclectisme de Victor Cousin”. *The Territories of Philosophy in Modern Historiography*, n°1 (2019): 149-168.

Escobar, Carmen Eliza. “El inconsciente freudiano y sus destinos”. *Tempo psicanalítico*, vol. 42, n° 2, (2010): 403- 424. Acceso el 20 de octubre de 2019. <http://pepsic.bvsalud.org/scielo>

Fernández, Tomás Ramón y José Carlos Sánchez. “Aristóteles, sobre la Memoria”. *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 39, n°2. Madrid, Sociedad Española de Historia de la Psicología. (2018): 7-13. Acceso el 06 de noviembre de 2019. <http://www.revistahistoriapsicologia.es>

Gallegos, Miguel. “La noción de inconsciente en Freud: antecedentes históricos y elaboraciones teóricas”. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, vol. 15, n°. 4 (diciembre, 2012): 891- 907 Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental São Paulo, Brasil. Acceso el 25 de noviembre de 2019. <https://www.redalyc.org>

Khandker, Wahida. “The idea of will and organic evolution in Bergson’s philosophy of life”. *Continental Philosophy Review*, 46 (1) (April, 2013): 57-74. Acceso el 08 de enero de 2019. <http://philpapers.org>

Magallón Anaya, Mario. “Filosofía y pensamiento crítico latinoamericano de la actualidad”. *De Raíz Diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos*, vol. 1, n° 1 (abr.-sep. 2014): 41-65. Acceso el 27 de diciembre de 2018. <http://bibliotecas.clacso.edu.ar>

Martínez, Jesús. “Bergson y el problema mente-cerebro”. *Thémata. Revista de filosofía*, n° 18, (1997): 207-216. Acceso el <https://dialnet.uniroja.es>

Martín, Jorge. “La Educación Moral según Henri Bergson”. *Signos Universitarios*, año 32, n° 49 (2013): 15-34. Acceso el 02 de marzo de 2019. <https://salvador.academia.edu>

Padilla, Juan. “Henri Bergson y la historia de la psicología”. *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 30, n° 2-3 (jun.-sep. 2009): 285-292. Acceso el 26 de junio de 2019. <http://dialnet.uniroja.es>

———. “Henri Bergson y la idea del inconsciente”. *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 28, n° 2-3 (2007): 113-119. Acceso el 20 de mayo de 2019. [http://www.academica.edu/3558107/henribergson\\_y\\_la\\_idea\\_del\\_inconsciente](http://www.academica.edu/3558107/henribergson_y_la_idea_del_inconsciente)

Villagrasa, Jesús. “La idealidad en Husserl: la lógica y las esencias necesarias”. *Alpha Omega* 6, n° (2003): 177-213. Acceso el 20 de julio de 2018. [https://www.researchgate.net/publication/310607410\\_La\\_idealidad\\_en\\_Husserl\\_la\\_logica\\_y\\_las\\_esencias\\_necesarias](https://www.researchgate.net/publication/310607410_La_idealidad_en_Husserl_la_logica_y_las_esencias_necesarias)

Worms, Frédéric. “Bergson entre Russell et Husserl: un troisième terme?” *Rue Descartes*, n° 29 (sep. 2000): 79-96. Acceso el 17 de agosto de 2018. <https://philpapers.org/rec/WORBER>

#### Tesis consultadas

Canting Placa, Luis. “El problema de Dios en Henri Bergson”. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2017. Acceso el 19 de junio de 2018. <http://www.eprints.ucm.es>

Kanteraki, Theologia. “L’effort chez Bergson, chez ses prédécesseurs et ses contemporains”. Tesis doctoral. Université Charles de Gaulle – Lille 3 – Université de Ioannina, Grèce, 2014. Acceso el 12 de diciembre de 2018. <http://bergson.hypotheses.org/files/2015/01/Thu00E8se-T.KANTERAKI1.pdf>

Suances, Marcos. “Los fundamentos de la moral en Bergson”. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2015. Acceso el 22 de diciembre de 2017. <http://eprints.ucm.es/52867/>

## Diccionarios e Historias de la Filosofía

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: FCE, 1994.

Bréhier, Émile. *Historia de la filosofía. Tomo II. Siglos XVIII-XX*. Madrid: Tecnos, 2002.

Hottois, Gilbert. *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1999.