https://doi.org/10.21555/top.v730.2897

Intuición y libertad en la filosofía de Bergson

Intuition and Freedom in Bergson's Philosophy

José Ezcurdia
Universidad Nacional Autónoma de México
México
jezcurdia@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-8995-8095

Recibido: 04 - 12 - 2023.
Aceptado: 05 - 04 - 2024.
Publicado en línea: 14 - 07 - 2025.

Cómo citar este artículo: Ezcurdia, J. (2025). Intuición y libertad en la filosofía de Bergson. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 125-158. https://doi.org/10.21555/top.v730.2897

This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

El presente artículo elucida la relación interior entre los conceptos de "intuición" y "libertad" en la filosofía de Bergson. En este sentido, a la vez que se revisan las cauciones metodológicas del planteamiento de los problemas y de la intuición como resorte de la articulación de un empirismo radical, se aborda la crítica de Bergson a los planteamientos kantianos relativos a sus nociones de "intuición" y "libertad". Es en este contexto que se subraya la concepción bergsoniana de la intuición como corazón del acto libre, en el marco de la determinación del yo como mixto.

Palabras clave: Bergson; Kant; duración; intuición; libertad; multiplicidad; problema; empirismo radical; yo; conciencia.

Abstract

This article elucidates the internal relationship between the concepts of intuition and freedom in Bergson's philosophy. For this purpose, I discuss the methodological precautions needed to approach the problem and the notion of intuition as the origin of the articulation of a radical empiricism. I also address Bergson's criticism of the Kantian approaches to the very notions of intuition and freedom. In this context, I highlight the Bergsonian conception of intuition as the heart of free acts within the framework of understanding the self as mixed.

Keywords: Bergson; Kant; duration; intuition; freedom; multiplicity; problem; radical empiricism; self; consciousness.

1. Del yo como mixto[1]

Bergson hace del análisis de los datos inmediatos de la conciencia uno de los pilares mayores de su reflexión filosófica. El estudio de la conciencia en tanto esta se aprehende a sí misma sin la mediación de los cuadros de la representación es el principio metodológico fundamental que ordena el conjunto de la filosofía bergsoniana y hace inteligible la articulación de aquellas nociones como duración, impulso vital o emoción creadora, que resultan capitales en la misma. Es la intuición el método que otorga consistencia a los planteamientos vitalistas bergsonianos, ya que esta es capaz asir la forma de la conciencia en su despliegue efectivo como afirmación de la vida en tanto intensidad creativa. Para Bergson, la conciencia puede dar lugar al acto libre, en la medida que se vertebra como un impulso vital que se endereza como proceso creativo. El análisis de los datos inmediatos de la conciencia aparece como principio metodológico de una ontología vitalista en la que la conciencia se descubre a sí misma como una intensidad que es causa de sí y se afirma como capacidad de autodeterminación.

Ahora bien, el ejercicio de la intuición muestra que la conciencia se aprehende a sí misma no solo como una intensidad creativa y libertad, sino también a partir de la refracción de su forma en el lenguaje y el esquematismo de la representación que en última instancia tienen su asiento en la categoría del espacio homogéneo. La conciencia se articula no solo como impulso creador, sino como un concepto o un esquema que es objeto de la vida social. La intuición revela la forma de la conciencia no únicamente como vida e impulso creativo que florecen como libertad, sino asimismo como esquemas o conceptos que aseguran su sujeción al cumplimiento de leyes morales de carácter heterónomo. Para Bergson, la conciencia se constituye como un mixto entre un yo profundo que es libertad y principio de la moral que denomina abierta, y un yo social que es el principio de la moral cerrada o heterónoma.

Nuestro autor hace inteligibles estos planteamientos a partir de la distinción entre las multiplicidades cualitativas y las multiplicidades cuantitativas. Las multiplicidades cualitativas expresan la forma de la conciencia como unidad dinámica e intensidad creativa. Estas revelan

[1] Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de Ezcurdia (2010 y 2022).

la forma de la conciencia como una serie de imágenes que se penetran entre sí dando lugar a un despliegue intensivo ordenado por un grado de tensión determinado. Es la duración la forma del despliegue de una conciencia que se aprehende a sí misma sin la mediación del esquematismo de la representación y los conceptos del orden social. La conciencia es duración que se desenvuelve como multiplicidad cualitativa. Esta es en tanto que *se hace*, no en tanto que está hecha. La duración implica una tensión de la conciencia por la que sus estados se penetran entre sí, dando lugar a un despliegue de carácter cualitativo. La duración es irrepetible e impredecible, justo en la medida en que es un proceso creativo que promueve una producción de singularidades. Las multiplicidades cuantitativas, por el contrario, aparecen como una yuxtaposición de estados exteriores entre sí que dan lugar a la articulación de una forma repetible y predecible. Las multiplicidades cuantitativas son el horizonte de la comprensión de la conciencia no como un progreso dinámico, sino como una cosa hecha. Es la categoría del espacio el principio de la refracción de la conciencia en multiplicidades cuantitativas que son del dominio del lenguaje y la representación. Mientras la *tensión* de la conciencia es el fundamento de la singularidad en la que se constituye la conciencia en tanto multiplicidad cualitativa, la causalidad mecánica o transitiva es el principio del orden en el que se ve determinada la propia conciencia en tanto multiplicidad cuantitativa vertebrada en la categoría del espacio homogéneo.

Bergson se vale del estudio de la experiencia de la escucha de una serie de campanadas o una melodía para ilustrar estos planteamientos. Una serie de campanadas, como la música, al ser aprehendida inmediatamente por la conciencia, muestra como la resonancia de cada nota penetra a la otra, resolviéndose en la producción de una cualidad que se constituye en su propia coloración y textura peculiar. Su división y repetición modificaría la propia cualidad en la que se constituye. La serie de campanadas o la música se despliega como una duración indivisible, simple y heterogénea. No como una cantidad que se hiciese posible al proyectar la serie misma en la que se ordena en la categoría del espacio, de donde se desprenderían unidades exteriores entre sí, divisibles y homogéneas, sujetas a una pauta exterior que regulase su desenvolvimiento.

Nuestro autor apunta a propósito de la serie de campanadas:

> Ciertamente, los sonidos de la campana me llegan sucesivamente, pero de dos cosas, una. O retengo cada una de estas sensaciones sucesivas para organizarlas con las otras y formar un grupo que me recuerda un aire o un ritmo conocido: entonces no cuento los sonidos, me limito a recoger la impresión, por decirlo así, cualitativa […] [,] bien me propongo explícitamente contarlos, y será preciso entonces que los disocie, y que esta disociación se opere en algún medio homogéneo en el que los sonidos, despojados de sus cualidades, vaciados de alguna manera, dejen huellas idénticas de su paso (DI, 1991a, p. 59, § 64).[2]

Y señala en relación a la experiencia de escuchar una melodía:

> La prueba de ello es que si rompemos la medida insistiendo más de lo razonable sobre una nota de la melodía, no es su prolongación exagerada, como tal duración, la que nos advertirá la falta, sino el cambio cualitativo aportado por ella al conjunto de la frase musical. Se puede pues concebir la sucesión sin la distinción, y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, cada uno de los cuales, representativo del todo, no se distingue y aísla de él más que por un pensamiento capaz de abstraer. Tal es sin duda alguna la representación que se haría de la duración un ser a la vez idéntico y cambiante, que no tuviese ninguna idea del espacio (DI, 1991a, p. 68, § 75).

Una melodía o una frase musical aprehendida desde el horizonte de experiencia, no de la representación, fundada en la categoría del espacio homogéneo, sino de la intuición, se constituye como una unidad dinámica que tiene como afirmación la promoción de una *imagen-afecto* peculiar. Las notas de la melodía, como los estados de conciencia, al

[2] Utilizo las siguientes siglas para referirme a las obras de Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (DI), *La pensée et le mouvant* (PM), *L'évolution créatrice* (EC) y *Les deux sources de la morale et de la religion* (DF). Utilizo, con modificaciones, las traducciones contenidas en Bergson (1963 y 1996).

penetrarse entre sí, tejen una atmósfera afectiva que se determina en un abanico vibratorio dado por su tensión constitutiva. Para Bergson, la conciencia, como la música, se constituye en un brocado intensivo que es una multiplicidad cualitativa. Si bien una partitura puede señalar la estructura matemática de la melodía, es solo en su desenvolvimiento efectivo que se hace patente la propia textura y la emoción en la que se realiza.

Multiplicidades cualitativas y multiplicidades cuantitativas reflejan dos formas radicalmente diferentes entre sí de caracterizar la determinación del yo. El *yo profundo* aparece para Bergson como una duración desplegada como multiplicidad cualitativa, mientras el *yo superficial* o social se constituye como una multiplicidad cuantitativa. Duración y espacio se resuelven como dimensiones fundamentales en la articulación del yo como *mixto*. Yo profundo y yo social, multiplicidades cualitativas y multiplicidades cuantitativas, son, según Bergson, formas de hacer experiencia que, aunque difieren en naturaleza y no en grado, encajan en la determinación del yo justo como un mixto que es a la vez una intensidad que es despliegue creativo y un esquema o un concepto del orden de lo social.

Bergson apunta respecto a su concepción del yo como mixto:

> Distingamos, por tanto, para concluir, dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del *yo* de los estados bien definidos, un *yo* en el que la sucesión implica fusión y organización (DI, 1991a, p. 85, § 95).

De igual modo, suscribe:

> La tendencia en virtud de la cual nos figuramos claramente esta exterioridad de las cosas y esta homogeneidad de su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar. Pero a medida que se realizan más completamente las condiciones de la vida

> social, en la misma medida se acentúa también más la corriente que se lleva nuestros estados de conciencia de dentro afuera: poco a poco estos estados se transforman en objetos o en cosas; no se separan solamente unos de otros sino incluso de nosotros. No los percibimos entonces más que en el medio homogéneo en el que hemos cuajado la imagen y a través de la palabra que les presta su trivial coloración. Así se forma un segundo *yo* que encubre el primero, un *yo* cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se separan unos de otros y se expresan fácilmente por palabras. Y que no se nos reproche aquí el desdoblamiento de la persona e introducir en ella bajo otra forma la multiplicidad numérica que habíamos excluido en primer lugar (DI, 1991a, p. 91, § 103).

El yo se constituye como un mixto entre tiempo y espacio. Aun cuando el tiempo o duración es el fundamento de la articulación de la conciencia como intensidad creativa, las más de las veces esta se aprehende a sí misma por su proyección en la categoría del espacio homogéneo y se ve reducida a aquellos conceptos o esquemas que aseguran su sujeción a una moral heterónoma. La teoría de las multiplicidades es fundamental en la concepción bergsoniana del yo como mixto. La distinción entre las multiplicidades cualitativas y las multiplicidades cuantitativas es la herramienta conceptual en la que ordenan los resultados de la intuición bergsoniana como aprehensión inmediata de los datos de la conciencia.[3]

Para nuestro autor, la conciencia es duración, y la duración es memoria. La memoria es el principio de la reconversión del pasado en un presente que se inclina sobre un futuro prometedor. La conciencia

[3] Cfr. García Morente (1917, p. 81): "Querer discernir en este íntimo hacerse, en este devenir puro, en esta duración real una multiplicidad numérica y discontinua de estados yuxtapuestos, es evidentemente falsear la realidad viva de la conciencia. Para hacer ese recuento de estados distintos en mi yo, tendría que salir de mí mismo y mirarme desde fuera, entonces lo que vería no serían ya mis impresiones siendo, sino mis impresiones sidas, pasadas, muertas, desprendidas, como inertes colgajos, del proceso vivo de la conciencia. En una palabra, para contar estados de conciencia necesito objetivarlos, solidificarlos, transformarlos de subjetivos e íntimos en objetivos e impersonales. Mas lo psicológico es lo eminentemente subjetivo".

se constituye como multiplicidad cualitativa y unidad dinámica en la medida en que la memoria *contrae* las imágenes del pasado dando lugar a una intensidad que en el registro de experiencia de la intuición se afirma como umbral de la emergencia de formas singulares. Es la concentración de la memoria la raíz de una intuición que florece como libertad. La contracción de la memoria es la *tensión* de una conciencia que remonta su determinación como multiplicidad cuantitativa y se endereza como una intensidad que es causa de sí misma. Memoria, duración y libertad son la forma de una conciencia que se expresa en el horizonte de la intuición. Las multiplicidades cuantitativas, en este sentido, son la forma de una conciencia cuya memoria distendida da lugar a la tendencia a la repetición de estados exteriores entre sí que se caracterizan como representación. La sola representación es incapaz de producir sentido, aun cuando se multiplique ilimitadamente. Los conceptos no pueden más que dar lugar a otros conceptos. Las multiplicidades cualitativas, por el contrario, son una memoria que, por su grado de tensión, al otorgar consistencia a la duración como una relación interior entre pasado, presente y futuro, dan cumplimiento a una producción deseante activa. Bergson es puntual el respecto: querer y voluntad. La libertad es para nuestro autor una conciencia que, gracias al esfuerzo de su memoria constitutiva, contrae el pasado en el presente, dando lugar a un proceso de autodeterminación. La libertad es expresión de una memoria y una voluntad que promueven una intensificación de la conciencia por la que esta se recupera a sí misma y se precipita como impulso creador. La libertad, para Bergson, tiene una dimensión psíquica. La libertad es memoria y querer, el querer de la voluntad. *Emoción creadora*. *Impulso vital*. La libertad responde a la satisfacción de un proceso a la vez afectivo y creativo. Un profundo vitalismo anima la teoría bergsoniana de la libertad. La vida a la vez como raíz y como síntesis orgánica de las facultades en el horizonte de la intuición se eleva en el pensamiento de Bergson a la esfera del espíritu. La vida como espíritu y libertad. El espiritualismo bergsoniano es un vitalismo. Memoria, afecto y voluntad son el núcleo de una duración que, al afirmarse como intuición, a la vez que remonta la relajación y la inercia que implica la refracción del yo en la categoría del espacio homogéneo, se ordena como la producción de una singularidad que otorga consistencia al acto libre.[4]

[4] Cfr. Lapoujade (2011, p. 93): "Es en nosotros que la libertad es en sí, en la medida en que, justamente, somos parte del universo y ya no un sujeto

Bergson apunta al respecto:

> Cuando un poeta recita sus versos, puedo interesarme tanto en ellos que penetre en su pensamiento, me introduzca en sus sentimientos y reviva el estado simple que ha esparcido en frases y en palabras. Simpatizo entonces con su inspiración, la sigo con un movimiento continuo que es, como la inspiración misma, un acto indivisible. Ahora bien, basta que se relaje mi atención, que yo afloje lo que había de mi de tenso, para que los sonidos, hasta entonces sumergidos en el sentido, se me aparezcan distintamente, uno a uno, en su materialidad. No tengo nada que añadir a esto; basta que suprima alguna cosa […] Admiraré entonces la precisión de los entrelazamientos, el orden maravilloso del cortejo, la inserción exacta de las letras en las sílabas, de las sílabas en las palabras y de las palabras en las frases. Cuanto más avance en el sentido completamente negativo del relajamiento, más extensión y complicación habré creado; y cuanto más aumente a su vez la complicación, más admirable me parecerá el orden que continua reinando, inquebrantable, entre los elementos. Sin embargo, esta complicación y esta extensión no representan nada positivo: expresan una deficiencia del querer (EC, 1991c, p. 672, § 210).

De igual modo, señala:

> Porque la acción cumplida no expresa ya entonces tal idea superficial, casi exterior a nosotros, distinta y fácil de expresar: responde al conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras aspiraciones más íntimas, a esta concepción particular de la vida que es el equivalente de toda nuestra

exterior a los objetos que él concibe. Esto quiere decir que el espíritu no es solamente espíritu, es también vida y materia según el nivel de tensión en el cual se capta. Ahora bien ¿no es esta tensión misma el signo de que el espíritu se define ante todo como una *fuerza* en el sentido de que vibra y se emociona con los movimientos que componen el universo? El espíritu resuena desde todos lo niveles de tensión del universo de los que extrae cada vez una 'conciencia'".

> experiencia pasada […]. Es en las circunstancias solemnes, si se trata de la opinión que hemos de ofrecer a los demás y sobretodo a nosotros mismos, cuando escogemos a despecho de lo que se ha convenido en llamar un motivo; y esta ausencia de toda razón tangible es tanto más sorprendente cuanto que somos más profundamente libres (DI, 1991a, p. 112, § 128).

La libertad es para Bergson un dato inmediato de la conciencia aprehendido por la conciencia misma cuando, remontando su refracción en la categoría del espacio homogéneo, se eleva al registro de experiencia de la intuición. La intuición es tanto la afirmación de la conciencia en el registro de la libertad como el método de la determinación de la conciencia como forma libre. Y la intuición, para Bergson, se caracteriza como intensificación de la conciencia dada por la propia memoria y la voluntad en la que se constituye. La memoria y la voluntad implican el paso de la conciencia como multiplicidad cuantitativa a una multiplicidad cualitativa que se resuelve como una intensidad creativa. El tiempo, de ser vivido como mera repetición en la categoría del espacio homogéneo y sujeción de la conciencia a los conceptos del lenguaje y el orden social, se desenvuelve como una duración en la que el pasado mismo se contrae en un presente que arroja al mundo formas novedosas y se endereza como libre espontaneidad: emoción creadora. El querer de la voluntad es, para Bergson, el foco psíquico de un proceso creativo que se concibe como capacidad de autodeterminación. Para nuestro autor la libertad no es del orden del concepto y la representación, sino del orden de la afirmación de un impulso vital vertebrado en el plano de experiencia de la intuición.[5]

2. Del planteamiento de los problemas

Es en este punto que Bergson lleva a cabo una serie de reflexiones relativas a la caución metodológica del planteamiento de los problemas

[5] Cfr. Izuzquiza (1986, p. 39): "La duración comporta, en su misma estructura, una radical exigencia de heterogeneidad. Es, quizá, este rasgo, lo que hace su pensamiento tan insoportable, y lo que exige una nueva lógica para poder ser entendida. La heterogeneidad es el ámbito de la pura cualidad, de la diferencia, del policentrismo, de la ausencia de referencias privilegiadas que puedan ordenar conjuntos homogéneos. Es el puro *reino de la dispersión*, de la originalidad" Cfr. también Worms (1997, p. 79): "El tercer capítulo del *Ensayo*,

como marco de la elucidación del tópico de la libertad. El planteamiento de los problemas, a la vez que zanja el debate entre determinismo y dinamismo relativo a la forma de la libertad misma, hace patente su forma justo como duración e intensidad creativa, fundada en la tensión de la memoria. Para Bergson, la libertad no es explicable bajo los esquemas del determinismo —causalidad transitiva y necesidad— en la medida que no se constituye como una forma que es proyectada en la categoría del espacio homogéneo. La libertad no se concibe como un poder de elección sujeto en última instancia a motivaciones que aparecen como causas externas que condicionasen la orientación inmanente en la que se afirma. Dinamismo y determinismo se enfrentan en relación con la caracterización de la libertad. Mientras que el dinamismo piensa la libertad como un proceso creativo, el determinismo plantea el problema de su forma a partir de la categoría del espacio, concibiendo a la conciencia como una serie de estados exteriores entre sí, sujetos a una causalidad transitiva, que a la postre conducen a su negación.

Bergson ilustra estos planteamientos a partir la representación del acto libre como la elección de las opciones X y Y. El acto libre, al ser concebido por su proyección en la categoría del espacio, se descompone en momentos exteriores entre sí, que señalarían el cumplimiento de una deliberación determinada, X, por ejemplo. Dicha deliberación se encontraría sujeta a motivos que serían, como decimos, la causa transitiva de su despliegue y que en último término serían el principio de su negación. La caracterización de la libertad a partir de su representación con fundamento en la categoría del espacio homogéneo conduce inexorablemente a su sujeción a una causalidad transitiva que implica la imposición del criterio de la necesidad. Bergson señala que la libertad no puede ser concebida como un poder de elección entre opciones dadas

que trata sobre la libertad, puede presentarse como la simple consecuencia del anterior, tanto si se toman en cuenta los análisis más profundos de la acción y de la creación como aquellos de la voluntad. Es libre el acto que actualiza la sola duración de la persona: no aquel que encara un fin o 'realiza' un posible o un motivo exterior, sea este racional y universal, sino aquel que se 'desprende' por un proceso continuo de intención y de esfuerzo, de una duda y un progreso en el tiempo. En este sentido, solo el acto libre abre verdaderamente un futuro, en el momento mismo donde este se completa, y jamás en su anticipación. Todos los otros actos se mantienen en el instante de la representación, no producen nada nuevo".

—X o Y—, sino que se afirma como una intensidad creativa que crea sus propias opciones a medida que evoluciona y recae sobre una de ellas dando satisfacción al propio movimiento a la vez simple y espontáneo en el que se constituye. La libertad no recorre un mapa predeterminado sujeto en última instancia a una causalidad transitiva y una férrea necesidad, sino que crea formas novedosas, impredecibles e irrepetibles, en las que da cumplimiento a su naturaleza como un yo que se expresa como voluntad y emoción creadora.

Bergson señala al respecto:

> E incluso aunque no se construya sobre el papel una figura geométrica, se piensa en ella involuntariamente, casi inconscientemente, desde el momento que se distinguen en el acto libre varias fases sucesivas, representación de los motivos opuestos, duda y elección —disimulando así el simbolismo geométrico bajo una especie de cristalización verbal—. Ahora bien, es fácil ver que esta concepción verdaderamente mecanicista de la libertad concluye, por una lógica natural, en el más inflexible determinismo […]. En resumen, defensores y adversarios de la libertad están de acuerdo en hacer preceder la acción de una especie de oscilación mecánica entre los puntos X y Y. Si opto por X, los primeros me dirán: has dudado, deliberado, pues Y era posible. Los otros responderán: has escogido X, pues tenías alguna razón para hacerlo, y cuando se declara Y igualmente posible, se olvida esa razón […] (DI, 1991a, p. 116, § 133).

Para Bergson, el correcto planteamiento del problema de la libertad es capital en la cabal elucidación de su forma. Si el planteamiento del problema de la libertad tiene como fundamento la caracterización de esta bajo la categoría del espacio homogéneo, desembocará en la esfera del determinismo, aun cuando sus defensores pretendan suscribir su realidad efectiva: la categoría del espacio homogéneo, en tanto soporte de la representación de formas exteriores entre sí, sujetas a una causalidad exterior o transitiva, conduce a la caracterización de un desenvolvimiento predecible y repetible: necesario. Los defensores de la libertad, al asumir el aparato conceptual de los deterministas, serán arrastrados a asumir su negación. Para nuestro autor, la única vía para

suscribir la existencia de la libertad es plantear su forma en sus justos términos a partir de la intuición, como duración. La intuición aparece como brújula del recto planteamiento del problema de la libertad, en tanto es capaz de asir inmediatamente su forma como unidad dinámica y multiplicidad cualitativa que se afirma como intensidad creativa. La intuición es el fundamento del planteamiento del problema de la libertad en tanto una duración preñada de memoria y voluntad, a partir de la cual la conciencia precipita una deliberación peculiar.

Bergson apunta en el *Ensayo*:

> Los adversarios del determinismo no dudan en seguirle por este terreno y en introducir en su definición el acto libre —no sin algún peligro quizá— la previsión de lo que podría hacerse y el recuerdo de algún otro partido por el que hubieran podido obrar […]. No hay pues precisamente dos estados contrarios, sino mejor una multitud de estados sucesivos y diferentes en el seno de los cuales discierno, por un esfuerzo de imaginación, dos direcciones opuestas. Nos acercaremos más a la realidad conviniendo en designar por los signos invariables X y Y, no estas tendencias o estados mismos, ya que cambian sin cesar, sino las dos direcciones diferentes que nuestra imaginación les asigna para una mayor facilidad del lenguaje. Quedará claro, por lo demás, que se trata de representaciones simbólicas y que, en realidad, no hay dos tendencias, ni incluso dos direcciones, sino más bien un yo que vive y se desenvuelve por el efecto de sus mismas vacilaciones hasta que la acción libre se desgaja a la manera de un fruto en sazón (DI, 1991a, pp. 114, §130 y 116, § 133).

La libertad tiene una esencia intensiva que se hace inteligible a partir de la problematización de su forma: no a partir del cuadro de la representación, sino a partir de una intuición que aprehende inmediatamente la naturaleza de la conciencia como fuerza germinativa. Es la intuición el horizonte del planteamiento del problema de la libertad, a partir del cual se esclarece su forma peculiar como una producción deseante activa que engendra afectos autónomos y novedosos, irreductibles a los conceptos del lenguaje, que son objeto de lo social. Es a partir del recto planteamiento del problema de la libertad que el

dinamismo puede suscribir su realidad sin ser rehén de la lógica de la representación y la causalidad transitiva. Para Bergson, la intuición como método de la filosofía es central en la elucidación de la forma de la libertad, en tanto posibilita el planteamiento del problema de su naturaleza misma no con base en la categoría del espacio homogéneo, sino con el fundamento de la aprehensión inmediata de una voluntad y una emoción creadora que por su tensión constitutiva se resuelven en la promoción de una intensidad que se afirma como causa de sí. Como venimos diciendo, la libertad, desde el punto de vista de la intuición, se constituye como un impulso vital que se afirma como producción inmanente de singularidades.

El planteamiento de los problemas es para Bergson una caución metodológica fundamental en la articulación del discurso filosófico. Las verdades filosóficas radican en el correcto planteamiento de los problemas en tanto horizonte de la emergencia de conceptos dúctiles y plásticos capaces de asir y expresar la figuras peculiares que ofrece el conocimiento intuitivo. Las verdades filosóficas implican un proceso creativo que responde a la capacidad inventiva de un pensamiento que plantea los problemas, no a partir de la repetición de ciertos conceptos preestablecidos que tienen su fundamento de la categoría del espacio, sino en una intuición que aprehende inmediatamente el carácter intensivo y la cualidad de las formas singulares a las que la duración da lugar.

Bergson señala en un célebre pasaje del texto "Del planteamiento de los problemas":

> Otro tanto sería decir que toda verdad es ya virtualmente conocida, que su modelo está depositado en los papeles administrativos de la ciudad y que la filosofía es un juego de *puzzle* en el que se trata de reconstruir, con algo que la sociedad nos suministra, el dibujo que no quiere mostrarnos. A lo mismo equivaldría asignar al filósofo el papel y la actitud del estudiante que busca la solución y pretende obtener con una mirada indiscreta, a la vista del enunciado, en el cuaderno del profesor. Pero la verdad es que se trata, tanto en filosofía como en cualquier otra parte, de *encontrar* el problema y por consiguiente de *plantearlo*, más todavía que resolverlo. Porque un problema especulativo queda resuelto desde

> el momento que está bien planteado. Entiendo por ello que existe solución, aunque pueda permanecer oculta y, por decirlo así, recubierta: falta sólo descubrirla. Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar (PM, 1991b, p. 1292, § 51).

El planteamiento de los problemas es un momento fundamental de la articulación de una reflexión filosófica que no se conforma con el mero despliegue lógico o dialéctico al interior del cuadro de la representación. La filosofía es creación de conceptos que expresan la forma de sus objetos no como cosas hechas, sino como procesos. La intuición sobre una realidad intensiva es la fuente de la creación de conceptos filosóficos. En ese sentido, el planteamiento de los problemas se constituye como caución del ejercicio de la intuición como método de la filosofía. Un problema bien planteado es aquel que moviliza la creación de conceptos justo en el horizonte de la aprehensión de una duración que goza de un carácter procesual y dinámico, no como una forma sujeta a un patrón estático, tutelado por un marco conceptual dado de antemano. Los conceptos de la filosofía presentan un carácter creativo en la medida en que son capaces de asir una realidad también creativa. La filosofía no se reduce, para Bergson, al mero movimiento de una razón constreñida al límite de un ejercicio dialéctico o lógico-deductivo.[6]

3. Empirismo radical

Es en este contexto que, para Bergson, la intuición se constituye como fundamento de la caracterización de la reflexión filosófica como un empirismo radical. La intuición puede seguir el grano del despliegue de lo real sin encerrar su forma en los límites de un aparato conceptual

[6] Cfr. García Morente (1917, p. 106): "Los problemas metafísicos, ciertos problemas metafísicos son insolubles, porque se ha querido realizar lo imposible: se ha querido detener una corriente, solidificar un proceso; en vez de penetrar dentro del objeto mismo para adquirir de él una intuición integral, se ha permanecido fuera y se ha tomado una visión externa, un cliché que de antemano puede predecirse ha de ser falso. Así ocurre en el problema de la libertad del hombre. Deterministas por un lado, partidarios de la libertad por otro, ambos adversarios convienen en un proceder común en querer *reconstruir* y no revivir la acción humana. Pero si en vez de buscar la libertad o la determinación en el acto humano ya hecho, la buscásemos en el acto humano haciéndose, veríamos quizá desaparecer en cierta manera hasta el problema mismo".

preestablecido. Por el contrario, la intuición aparece como fundamento de la creación de conceptos cuyo diseño expresa justo la singularidad y la textura en la que la realidad misma, en tanto duración, se despliega. La metafísica como empirismo radical es expresión de una filosofía que ha hecho suyo como método tanto la intuición como el planteamiento de los problemas. El propio caso del yo es ilustrativo al respecto. La distinción misma entre las multiplicidades cualitativas y las multiplicidades cuantitativas se ajusta con precisión a la aprehensión inmediata de un yo como mixto que se constituye a la vez como una atmósfera afectiva peculiar y como una retahíla de estados exteriores entre sí sujetos al orden de lo social. No es que la figura del yo se someta al concepto preestablecido de "unidad dinámica" o al concepto predeterminado de "multiplicidad cuantitativa", sino que esta unidad y esta multiplicidad, en su contextura y trabazón efectivas, dan cuenta del yo en tanto progreso que por la tensión en la que se afirma da lugar a la producción de formas irrepetibles. Una emoción original. Un gesto afectivo peculiar. Una personalidad única e intransferible.[7] El planteamiento de los problemas implica la concepción y el funcionamiento de estos conceptos no según la categoría del espacio homogéneo, sino de la duración. "*¿Qué unidad? ¿Qué multiplicidad?*", pregunta nuestro autor. La intuición como método de la filosofía implica un empirismo radical que libera la creación de conceptos del esquematismo de la representación.

Bergson señala en "Introducción a la metafísica":

> 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 palpitar el alma; este empirismo verdadero es también la verdadera metafísica. El trabajo resulta de una dificultad extrema, porque ninguna de las concepciones ya hechas de que se sirve el pensamiento para sus operaciones diarias puede

[7] A propósito de la caracterización del yo como persona en el pensamiento de Bergson, cfr. Riquier (2007, p. 195): "Así, la concepción bergsoniana de 'persona' no es singular por haber situado el concepto tradicional de sujeto solo para su propio beneficio, sino porque lo abraza íntegramente, en todos sus aspectos, tal como existe en el mundo, y lo entiende, por primera vez, como tiempo".

> servirnos a nosotros. Nada más fácil que decir que el *yo* es multiplicidad o que es unidad, o que es una síntesis de una y otra. Unidad y multiplicidad son aquí representaciones que no hay necesidad de recortar sobre el objeto, porque las encontramos ya fabricadas, y aunque no hay necesidad tampoco de escoger entre un montón, porque son como trajes de confección que irán bien a Pedro y a Pablo puesto que no dibujan la forma de ninguno de los dos. Pero un empirismo digno de este nombre, un empirismo que no trabaja más que a medida, se ve obligado, para cada nuevo objeto que estudia, a realizar un esfuerzo absolutamente nuevo. Recorta para el objeto un concepto apropiado únicamente al objeto, concepto del que apenas puede decirse que sea un concepto, ya que no se aplica más que a esta cosa. […] Que la personalidad tenga unidad es realmente cierto, pero tal afirmación no nos enseña nada sobre la naturaleza extraordinaria de esta unidad que es la persona. Que nuestro yo sea múltiple, lo concedo también; pero hay una multiplicidad que sería preciso reconocer y que no tiene nada de común con ninguna otra. Lo que verdaderamente importa a la filosofía es saber *qué* unidad, *qué* multiplicidad, *qué* realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona, y ella no lo sabrá más que si el *yo* recobra la intuición simple del *yo* (PM, 1991b, p. 1408, §§ 196-197).

La intuición como método de la filosofía se constituye como pilar de la creación de conceptos que gozan de una plasticidad capaz de dar cuenta del carácter singular de sus objetos. El análisis de los datos inmediatos de la conciencia se resuelve como un empirismo radical que se desembaraza del esquematismo de la representación y el aparato lógico-conceptual en el que se vertebra. Nociones como "causa final", "participación", "género", "universal", "Uno trascendente", etc. —propias de la lógica y la metafísica platónico-aristotélica—, o como "sujeto", "ley natural", "causalidad mecánica o transitiva" —propias del moderno racionalismo filosófico o de la ciencia moderna—, resultan insuficientes para asir en su singularidad constitutiva los datos que son

aprehendidos por la conciencia misma en el horizonte de la intuición. Nociones como el propio yo como mixto entre espacio y tiempo, y la concepción misma de la duración como multiplicidad cualitativa, por ejemplo, expresan el grano, la coloración y el matiz de la aprehensión de la conciencia por una intuición que es fundamento de un empirismo radical.[8]

Para Bergson, la intuición simpatiza con cualquier nivel intensivo en el que se despliega lo real en la medida en que el propio yo se afirma en una tensión por la que aprehende de modo directo las propias duraciones que lo recorren interiormente. La intuición es el principio de un empirismo radical, ya que la intuición abre a la conciencia a los ilimitados flujos y registros intensivos que la atraviesan desde dentro. El empirismo radical sustrae a la conciencia del solipsismo en el que el propio esquematismo de la representación la deja enclaustrada. La intuición, por la tensión en la que se despliega, al simpatizar con cualquier parcela intensiva en la que lo real se desenvuelve, diluye la oposición sujeto/objeto. La intuición es simpatía que desarbola los fundamentos tanto de un realismo como de un idealismo que han hecho suyo el racionalismo filosófico para tutelar la construcción de verdades filosóficas. Lo real se expresa inmediatamente en la intuición, en tanto la intuición aprehende inmediatamente lo real en cualquier franja y pliegue de su forma intensiva y productiva. Como el dial de un aparato radiofónico, la intuición sintoniza las ondulaciones y las vibraciones de una realidad que se constituye como un ilimitado arcoíris de formas

[8] Cfr. Deleuze (1987, pp. 43-44): "Una vez más recobra Bergson acentos platónicos. Fue Platón el primero en burlarse de aquellos que decían: lo Uno es múltiple y lo múltiple uno; el ser es no ser; etc. En cada caso preguntaba *cuánto*, *cómo*, *dónde* y *cuándo*. '¿Qué unidad de lo múltiple y qué múltiple de lo uno?'. La combinación de opuestos no nos dice nada, al formar una red tan floja que lo deja escapar todo. A las metáforas de Platón, que a Bergson tanto le gustan, referentes al arte de destazar y al buen cocinero, responden las de Bergson, que apelan al buen sastre y al vestido y a la medida. Así debe ser el concepto preciso. […] Lo que Bergson invoca contra la dialéctica, contra una concepción general de los contrarios (lo Uno y lo Múltiple), es una fina concepción de la multiplicidad, una fina percepción del 'cual' y del 'cuánto', de lo que llama el 'matiz' o el número en potencia".

que duran y que no responden a un patrón o ley de carácter exterior o trascendente.[9]

Bergson señala al respecto:

> Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es por esencia psicológica, ¿no encerramos con ello al filósofo en la contemplación exclusiva de sí mismo? ¿No consiste entonces la filosofía en contemplar simplemente la vida, "como un pastor ensimismado observa el agua que corre"? Hablar así sería volver al error que no hemos dejado de señalar desde el comienzo de este estudio. Sería desconocer la naturaleza singular de la duración, al mismo tiempo que el carácter esencialmente activo de la intuición metafísica. Sería no ver que únicamente el método del que hablamos permite sobrepasar el idealismo y el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque, en cierto modo, interiores, hacerlos coexistir conjuntamente sin dificultad, disipar progresivamente las oscuridades que el análisis acumula alrededor de los grandes problemas. Sin abordar aquí el estudio de estos diferentes puntos, limitémonos a mostrar cómo la intuición de la que hablamos no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, todos del mismo género sin duda alguna, pero cada uno de especie muy particular, y cómo esta

[9] Cfr. Lapoujade (2011, p. 67): "La intuición sigue siendo ciertamente primera, pero recibe de la simpatía la extensión que le permite desplegarse como método general. Se comprende así lo que quiere decir Bergson cuando ve en la simpatía el medio de pasar 'al interior' de las realidades. Es también el medio de desplegar una filosofía conforme a la intuición. Incluso se puede decir que la simpatía da acceso a la esencia de cada totalidad considerada: movilidad de lo material, impulso de lo vital, obligación de lo social, aspiración de lo personal, pero hace falta ante todo el salto del pensamiento 'en duración' para desplegar este acceso a las esencias. Dicho de otro modo, la simpatía recibe de la intuición su condición mientras que la intuición recibe de la simpatía su extensión y su generalidad. Es por ello que solo por ella se despliega todo el artificio y toda la eficacia del método bergsoniano".

> diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser […]. Pero si, en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en el fondo, hacer su síntesis con conceptos), nos instalamos primeramente en ella por un esfuerzo de intuición, tenemos el sentimiento de una cierta *tensión* bien determinada, cuya determinación misma se nos aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde ese momento percibimos duraciones tan numerosas como queramos, completamente diferentes las unas de las otras […] (PM, 1991b, pp. 1416-1417, §§ 206 y 208).

La intuición simpatiza con cualquier registro intensivo de lo real para expresar su forma en conceptos dúctiles y dinámicos que dan cuenta su carácter peculiar. El empirismo radical bergsoniano parte de la determinación de un yo que, por el grado de tensión en el que se afirma, experimenta una simpatía por la que puede asir y expresar la tensión peculiar en la que la realidad se expresa y penetra interiormente al yo articulado precisamente en el horizonte de experiencia de la intuición: sujeto y objeto establecen una circularidad y se penetran entre sí, al punto de disolverse justo en una intuición que aparece como fuente de la creación de conceptos filosóficos. La conciencia, por su tensión constitutiva, bien puede distenderse o contraerse para sobreponerse sobre cualquier parcela del despliegue intensivo en el que la vida o duración se afirma, expresando justo la cualidad peculiar en la que se realiza. La oposición realismo/idealismo cae frente un empirismo radical en el que el yo se aprehende a sí mismo como caja de resonancia y pantalla en el que se amplifica y revela la forma de una duración que se desenvuelve no como una cosa hecha, sino como un proceso que presenta él también diferentes grados de tensión e intensidad. *Tensión* y *simpatía* son rasgos de una conciencia que, en el registro de experiencia de la intuición, es fundamento de la filosofía como empirismo radical. [10]

4. Crítica a Kant. Sócrates y Spinoza

En el marco de estos planteamientos, Bergson lleva a cabo una serie de reflexiones a propósito del criticismo kantiano. Bergson señala que Kant

[10] Cfr. Trotignon (1968, p. 612): "El filósofo sugiere con imágenes aquello que ve, porque la conciencia de sí del yo que se aprehende es mi cuerpo vivido

se vale de las estructuras en las que se vertebra el sujeto trascendental —espacio y tiempo espacializado (formas puras de la sensibilidad), así como causalidad transitiva (conceptos del entendimiento)— para llevar a cabo la elucidación de la forma de la libertad. En ese sentido, la libertad misma, por su carácter intensivo, al sustraerse a las estructuras *a priori* del sujeto trascendental, es caracterizada por Kant como noúmeno inaccesible a la conciencia. Para Kant, la libertad no aparece como un fenómeno sujeto a leyes, como naturaleza, sino como un noúmeno, como una cosa en sí de la cual es imposible hacer experiencia. Y sin embargo Kant, subraya Bergson, a pesar de sostener esta determinación digamos negativa de la libertad, pasa a esta de contrabando al terreno de la fundamentación de la razón práctica. Para Bergson, Kant es presa de una contradicción y de una ambigüedad fundamentales que hacen patente las graves limitaciones de su filosofía crítica, precisamente en la medida en que no reconoce la forma de la conciencia como duración, no muestra los resortes de la aprehensión inmediata de la libertad; la declara un noúmeno inaccesible a la experiencia y, no obstante, supone su forma en la articulación de sus planteamientos morales: es imposible pensar en el cumplimiento del imperativo categórico o siquiera formular algún planteamiento ético si no se tiene una experiencia inmediata de la libertad. La experiencia de la libertad es cosustancial tanto al problema de la deliberación moral como al de la fundamentación de la razón práctica. El idealismo kantiano, desde el punto de vista de Bergson, al privilegiar el espacio sobre la duración en la caracterización de la conciencia, se ve constreñido a una representación incapaz de asir su forma efectiva, la cual, en el registro de experiencia de la intuición, se revela como dimensión fundamental en la elucidación de la forma de la libertad, en tanto supuesto insoslayable en la formulación de cualquier planteamiento ético.

Bergson señala en relación con este punto:

---

como imagen de la vida. La interioridad del yo que alcanza la intuición es la *imagen* de la interioridad absoluta de la vida misma. *En una palabra, la intuición de mi interioridad es la intuición de la interioridad absoluta de la vida bajo la forma de la intuición de la interioridad de un objeto determinado*—aquel que el filósofo hace objeto de su reflexión: la imaginación filosófica es la exposición de esta intuición determinada, propia a tal filósofo, como encadenamiento de la interioridad del yo, a la interioridad de la vida […]".

> [Kant] [j]uzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distinguen unos de otros es necesariamente espacio y no duración. Por ello se vio llevado a creer que los mismos estados son susceptibles de reproducirse en las profundidades de la conciencia, como los mismos fenómenos físicos en el espacio; es, al menos, lo que él admite implícitamente cuando atribuye a la relación de causalidad el mismo sentido y el mismo papel en el mundo interno que en el mundo exterior. Desde ese momento la libertad se convertía en un hecho incomprensible. Y, sin embargo, por una confianza ilimitada, pero inconsciente, en esta percepción interna cuyo alcance se esforzaba en restringir, creía firmemente en la libertad. La elevó pues a la altura de los noúmenos; y como había confundido la duración con el espacio, hizo de este yo real y libre, que es en efecto extraño al espacio, un yo igualmente extraño a la duración, inaccesible por consiguiente a nuestra facultad de conocer […]. Desde este momento queda anulada toda diferencia entre la duración y la extensión, entre la sucesión y la simultaneidad; ya no nos queda más que proscribir la libertad, o, si se la respeta por escrúpulo moral, introducirla con muchas consideraciones en el dominio intemporal de las cosas en sí, cuyo umbral misterioso no traspasa nuestra conciencia (DI, 1991a, pp. 151, § 174).

Kant es para Bergson un interlocutor de primer orden a lo largo de su obra. Del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* a *Materia y memoria*, y de ahí a *La evolución creadora* y a *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Bergson encuentra en la revisión de los planteamientos filosóficos de Kant un momento importante para hacer explícitas sus concepciones sobre la forma del yo como duración, el conocimiento intuitivo y la determinación misma de la libertad como intensidad creativa. Bergson señala que sin bien la crítica kantiana acierta al señalar los justos límites de la razón, se excede al caracterizar la libertad como noúmeno inaccesible a la conciencia. Bergson respalda a Kant cuando

apunta que la razón tiene como objeto lo dado en las formas puras de la sensibilidad y los conceptos del entendimiento, pero le reprocha que cancela toda vía para dar cuenta de la libertad en su despliegue efectivo. Kant cancela la intuición intelectual, y con ello la posibilidad de dar cuenta de la libertad misma que sin embargo es capital en la articulación de su ética. La negación de la forma de la conciencia y lo real como duración, y la negación de la intuición intelectual, son consecuencia de un criticismo kantiano constreñido en los estrechos límites de un racionalismo que ha adquirido un carácter dogmático.

Para Bergson, la metafísica y la determinación de la forma de la libertad solo son posibles gracias a la aprehensión inmediata de lo real como duración dada en el conocimiento intuitivo. Y Kant niega precisamente dicho conocimiento.

Bergson apunta en "La percepción del cambio":

> Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es esta: que si la metafísica es posible, lo es por una visión, y no por una dialéctica. La dialéctica nos conduce a filosofías opuestas: demuestra tanto la tesis como la antítesis de las antinomias. Únicamente una intuición superior (que Kant llama una intuición "intelectual"), es decir, una *percepción* de la realidad metafísica, permitiría constituirse a la metafísica. El resultado más claro de la *Crítica* kantiana nos muestra, pues, que no podríamos penetrar en el más allá sino por una visión, y que una doctrina no vale, en este dominio, más que por lo que contiene de percepción: tomada esta percepción, analizadla, recomponedla, volved a ella en todos los sentidos, hacedle experimentar las más sutiles operaciones de la más alta química intelectual, no retiraréis de vuestro crisol más que lo que vosotros mismos hayáis puesto; encontraréis ahí tanta visión cuanta hayáis introducido; y el razonamiento no os habrá hecho avanzar un paso más allá de lo que hubieseis percibido en primer lugar. He aquí lo que Kant puso a plena luz, y es este, a mi juicio, el mayor servicio que ha podido prestar a la filosofía especulativa. Estableció definitivamente que si la metafísica es posible, solo puede serlo por un esfuerzo

> de intuición. Tan solo después de haber probado que la intuición es capaz de darnos una metafísica añadió: esta intuición es imposible (PM, 1991b, p. 1374, § 154).

La intuición como método de la filosofía es para Bergson el fundamento de un empirismo radical capaz de seguir las sinuosidades de lo real en tanto una duración articulada en diferentes grados de tensión e intensificación. En este sentido, la intuición es pilar de una metafísica que había sido proscrita por el criticismo kantiano. Kant, al limitar injustamente el conocimiento a la estructura del sujeto trascendental, niega a la conciencia la experiencia de la duración y, con ella, la aprehensión de su propia forma en el registro de una intuición en la que tiene lugar la emergencia del acto libre. La determinación de la libertad como noúmeno revela, para Bergson, los excesos del criticismo kantiano, fundado en última instancia en la exclusividad de la categoría del espacio homogéneo como forma de toda experiencia posible.[11]

Estos planteamientos, como hemos dicho, se hacen patentes en el dominio de la ética. Kant, apunta Bergson, al negar la eficacia de la intuición en la elucidación de la forma del acto libre, articula una ética de imperativos categóricos que desemboca en el relativismo precisamente al caer en el juego de una dialéctica inhabilitada para poner coto al enroque ilimitado de sus tesis y sus antítesis. Para Bergson, no hay manera de otorgar consistencia al ejercicio de la libertad desde la

[11] Cfr. Gilson (1985, p. 58): "Kant, según Bergson, ha tenido razón al pensar que lo real, la cosa en sí, desborda a la inteligencia, pero se ha equivocado al limitar la intuición al conocimiento de lo sensible, al reducirla a un dominio menor que el de los conceptos, en lugar de extenderla más allá de los conceptos, hasta la realidad misma. Cfr. también Barthélemy-Madaule (1966, p. 86): "'Yo he destruido toda metafísica'. Cuando Kant escribe la célebre frase, piensa, es claro, en la metafísica de sus predecesores, dogmáticos, racionalistas, grandes constructores de arquitecturas conceptuales. Es por lo que el prefacio de la *Crítica* podría ser reseñado de cabo a cabo por Bergson. No habría metafísica si no tuviésemos con lo suprasensible un contacto análogo a aquel que la intuición sostiene con la diversidad empírica. […] Es el mérito de Kant haberlo proclamado, como lo dice Bergson en la *Intuición filosófica* y en la *Percepción del cambio*. 'Pero esta dualidad de intuición, Kant no quería ni podía admitirla' […]. Porque toda intuición auténtica le hubiera conducido, piensa Bergson, a la duración, es decir, a socavar todo noúmeno abstracto, a la ruptura del paralelismo del espacio y del tiempo, a la apertura del devenir bajo una causalidad creadora, orgánica, más allá de la causalidad científica".

esfera del formalismo de una razón que se resuelve en un movimiento solipsista y aporético, incapaz de salir de sí para normar interiormente y dotar de sentido a una acción determinada. El imperativo categórico kantiano no puede ir más allá de un esquematismo racional que en su propio movimiento dialéctico bien puede apuntalar tanto una tesis dada como su exacta negación.

Bergson subraya en *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

> Cuando Kant nos dice que una suma dada en depósito debe ser devuelta porque si el depositario se la apropiase dejaría de ser un depósito, evidentemente juega con las palabras. O bien entiende por "depósito" el hecho material de poner una suma de dinero en manos de un amigo, por ejemplo, advirtiéndole que más tarde se la reclamarán —pero entonces este hecho material solo, junto con la sola advertencia, tendrá como consecuencia que el depositario se decida a devolver la suma si no la necesita, y a apropiársela pura y simplemente si está mal de dinero; ambas formas de proceder son igualmente coherentes, desde el momento en que la palabra "depósito" solo evoca una imagen material sin implicación de ideas morales—, o bien, como segunda posibilidad, nos hallamos ante ciertas consideraciones morales: la idea de que el depósito ha sido "confiado" y de que una confianza "no debería ser traicionada"; la idea de que el depositario "se ha comprometido", de que ha "dado su palabra"; la idea de que, incluso aunque no haya dicho nada, está obligado por un "contrato tácito"; la idea de que existe un "derecho" de propiedad, etc. El filósofo podría decir que lo inmoral es aquí lo irracional, pero porque la palabra "depósito" sería tomada en la acepción que tiene en un grupo humano en el que existen ideas propiamente morales, convenciones y obligaciones: la obligación moral no se reducirá a la necesidad vacía de no contradecirse, puesto que la contradicción consistiría simplemente, en este caso, en rechazar, tras haberla aceptado, una obligación moral que resultaría, por lo mismo, preexistente. Pero

> dejemos a un lado estas sutilezas (DF, 1991d, p. 1047, § 87).

El formalismo en el que se sostiene el imperativo categórico kantiano no puede, según Bergson, orientar el movimiento creativo en el que se articula la afirmación del acto libre. Toda proposición supone su negación. El esquematismo de la representación da lugar a un despliegue dialéctico que se pierde en una suerte de nominalismo relativista incapaz de guiar una conciencia que, gracias a la intuición, otorga una dimensión material —emoción creadora— al ejercicio de la libertad.[12]

Bergson señala que la razón no basta ni siquiera para dominar las pasiones. E ironiza respecto de los alcances del imperativo categórico kantiano al señalar la debilidad de la razón para combatir su fuerza. Tanto por el solipsismo aporético propio de su acusado formalismo

[12] Cfr. Gilson (1985, p. 80): "Tal es la situación actual de los grupos humanos en el dominio moral: una forma intelectual única se aplica a todas las obligaciones, ya sea que vengan de la moral abierta o de la moral cerrada. En este estado se desenvuelve una actitud intermediaria del pensamiento respecto del problema moral. Bergson critica lo que considera como el intelectualismo formal de la moral así concebida, representada por Kant. Un depósito, según Kant, debe ser restituido porque este cesaría de ser un depósito. Esto es, según Bergson, jugar con las palabras. El simple hecho de depositar un objeto al anunciar la intención de recuperarlo más tarde no crea la obligación de restituirlo […]. La lógica, comenta Bergson, no es la obligación primera del comportamiento. Desde luego, se comente el mismo error si se toma un concepto cualquiera para dar a la obligación formal de la razón un contenido material: la relatividad de los conceptos los hace inadecuados para fundar la obligación". Cfr. también Gouhier (1990, p. 99): "Si se trata de plantear el problema moral según Bergson a través de los cuadros de la filosofía escolar, su originalidad aparecerá inmediatamente entonces en la relación que se encuentra establecida entre la *moral teórica* y *la moral práctica*. Dos tendencias, parece, dividen a las escuelas sobre el género de dificultad que dicta el problema. Para unos, lo que es difícil es saber qué se debe hacer, porque si se le ve claramente, se le hará. Para otros, lo que es difícil no es saber lo que debe hacerse, sino hacerlo. […] Bergson difiere de unos y de otros en aquello que relaciona el ideal moral con la invención y no con la especulación. Aquí y allá, en efecto, hay una moral teórica y práctica: aquí, la teoría es difícil, pero la práctica es fácil; allá, la teoría es fácil, pero la práctica es difícil. Según Bergson, hay invención de una práctica y esta práctica incluye una teoría; el heroísmo es 'inventivo' de una conducta y esta conducta diseña un ideal".

como por su evidente inoperancia para reconducir las pasiones que imponen su fuero, Bergson critica un racionalismo kantiano que hace a un lado el conocimiento intuitivo como plano para dar lugar al paso de la moral cerrada o heterónoma a la moral abierta o autónoma. Para nuestro autor, la única manera de enfilar las pasiones en función de la conquista de la autonomía moral es el despliegue de la intuición, en el que la tensión de la conciencia expresa una voluntad y un querer que aparecen como dimensión psíquica y vital de la libertad.

Bergson suscribe en *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

> La pretensión de fundar la moral sobre el respeto hacia la lógica ha podido nacer en los filósofos y sabios habituados a inclinarse ante la lógica en materia especulativa, y que por lo mismo han dado en creer que en toda materia y para la humanidad entera, la lógica se impone con una autoridad soberana. Pero del hecho de que la ciencia deba respetar la lógica de las cosas y la lógica en general si quiere obtener resultados en sus investigaciones, de que este sea el interés del sabio en tanto que sabio, no se puede concluir que tengamos la obligación de ajustar siempre nuestra conducta a la lógica, como si ese fuera el interés del hombre en general o incluso del sabio en tanto que hombre. Nuestra admiración por la función especulativa del espíritu puede ser grande, pero cuando los filósofos afirman que basta para acallar el egoísmo y la pasión, nos demuestran —y debemos felicitarlos por ello— que jamás han sentido resonar con fuerza en sí mismos la voz de uno ni la de la otra. Decimos todo ello en relación con la moral que invoca la razón considerada como una forma pura, sin materia (DF, 1991d, p. 1048, § 88).

El esquematismo de la representación resulta una vía inadecuada para orientar la fuerza en la que se constituyen las pasiones, dando el paso del yo superficial al yo profundo. La crítica bergsoniana al imperativo categórico kantiano pone de realce la insuficiencia del formalismo de la razón para guiar interiormente una producción afectiva que ordena la efectuación del acto libre. Es solo a partir del ejercicio de la intuición que la conciencia puede conducir las pasiones, otorgar contenido material y sentido a la deliberación racional, y dar lugar a un proceso

de autodeterminación que expresa la forma de una conciencia que ha adquirido altísimos grados de concentración e intensificación. Bergson es un crítico del racionalismo filosófico en cuanto este aparece como fundamento de la ética.

Ahora bien, en este punto es pertinente hacer algunas precisiones. Bergson no desdeña el lugar de la razón cuando la conciencia se afirma justo como intuición. La razón recibe interiormente de la intuición la orientación para acuñar sus conceptos y expresar aun en su acusado formalismo un proceso creativo que satisface una conciencia que se afirma como causa de sí. El intuicionismo bergsoniano no es un irracionalismo sin matices que desprecie una razón capaz de expresar la producción de sentido que cultiva la intuición. Bergson recurre a Sócrates para hacer ilustrar estos planteamientos. Sócrates, a la vez que es el padre de la definición y ascendente doctrinal de primer orden en la articulación de la dialéctica y la platónica teoría de la Ideas, sitúa el movimiento de la razón en la órbita de la obediencia a una voz demoníaca, en la que se afirma el conocimiento intuitivo. Es la voz del *dáimon* el motor interior de la práctica de la virtud. La exigencia socrática de la definición, así como el ejercicio de la mayéutica, giran en función de la obediencia a la escucha de la voz y el llamado de la intuición que otorga a la libertad un núcleo material —un entusiasmo— que es decisivo en su articulación.

Bergson apunta al respecto:

> Ciertamente, Sócrates pone por encima de todo la actividad racional y, más concretamente, la función lógica del espíritu. La ironía que lleva consigo está destinada a rechazar las opiniones que no soportan la prueba de la reflexión y a ridiculizarlas, por así decir, poniéndolas en contradicción consigo mismas. El diálogo, tal como él lo entiende, ha dado origen a la dialéctica platónica y por consiguiente al método filosófico, esencialmente racional, que practicamos aún […]. Pero miremos más de cerca. Sócrates enseña porque el oráculo de Delfos ha hablado. Ha recibido una misión. Es pobre y debe permanecer pobre. Es necesario que se mezcle con el pueblo, que se haga pueblo, que su lenguaje se funda con el habla popular. No escribirá nada, para que su pensamiento se comunique, vivo, a espíritus que lo transmitirán a otros espíritus. Es

> insensible al frío y al hambre, en modo alguno asceta, pero no tiene necesidades y está liberado de su cuerpo. Un "demonio" le acompaña, que hace oír su voz cuando es necesaria una advertencia. Cree hasta tal punto en este "signo demoníaco" que muere antes que dejar de seguirlo: si se niega a defenderse ante el tribunal popular, si acepta su condena, es porque el demonio no ha dicho nada para evitarlo. En pocas palabras, su misión es de orden religioso y místico, en el sentido en que tomamos hoy estas palabras; su enseñanza, tan perfectamente racional, pende de algo que parece sobrepasar la pura razón. Mas ¿no se observa esto en su propia enseñanza? Si las palabras inspiradas o, en todo caso, líricas, que pronuncia con frecuencia en los diálogos de Platón no fueran de Sócrates, sino del propio Platón, y el lenguaje del maestro hubiese sido siempre el que le atribuye Jenofonte, ¿acaso se comprendería el entusiasmo con el que acalora a sus discípulos y que ha atravesado los siglos? (DF, 1991d, p. 1026, §§ 59-60).

La intuición es el acicate del despliegue de la razón: le otorga la brújula que orienta la deliberación moral. La intuición es el alma de un despliegue racional que apunta a la satisfacción de un conocimiento de sí que se resuelve como gobierno y creación de sí. La dialéctica se endereza como filosofía gracias al impulso de una intuición que la sustrae del solipsismo concomitante a su agudo formalismo. La dialéctica, gracias al impulso de la intuición, deviene filosofía y puede expresar la forma de una duración que se resuelve como resorte de la práctica de la virtud. La filosofía misma, sin el concurso de la intuición, se degrada en mera lógica y representación. La figura del *dáimon* no es accesoria en la articulación de la teoría del conocimiento y la ética socráticas. El *dáimon* implica una reminiscencia por la que la aprehensión de las esencias en el propio conocimiento intuitivo se constituye como dínamo interior de la formación del carácter. Conocer es recordar. Y conocer es dar lugar a la creación del carácter como una obra de arte. La intuición se constituye como una memoria que actualiza las imágenes que nutren el ejercicio de la libertad con una carga afectiva que la dota de una dimensión vital.

Bergson recurre a la filosofía de Spinoza para hacer inteligible cómo la relación interior entre el conocimiento intuitivo y el ejercicio

de la libertad no se contrapone al conocimiento racional. Nuestro autor apunta que la intuición o el conocimiento del tercer género spinoziano se constituye como una identificación de los motivos de la *conversión* y la *procesión*, en las que el vínculo inmediato de la singularidad modal con su principio genético —la sustancia como causa inmanente— se resuelve como afirmación de la sustancia misma en el modo mismo que satisface su forma en tanto conato —perseverar en el ser— justo como capacidad de autodeterminación. La intuición es, según Bergson, el motivo fundamental que ordena interiormente el férreo racionalismo spinoziano en los derroteros de una ética vitalista e inmanentista en la que la virtud se constituye como la afirmación de la propia potencia. La promoción de las afecciones activas o alegres es el revés de un conocimiento racional o del segundo género que nutre al conocimiento del tercer género. Ciencia intuitiva, amor intelectual, emoción creadora. La intuición orienta el rico y complejo andamiaje conceptual spinoziano en la senda de un vitalismo filosófico en el que la libertad aparece como tópico reflexivo capital.

Bergson apunta al respecto:

> Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la 'conversión' de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su 'procesión', y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión [concentración] del tiempo, que el retorno sea una ida (PM, 1991b, p. 1351, § 124).

Bergson hace de Spinoza uno de los pilares de su vitalismo filosófico al incardinar el ejercicio de la libertad en una intuición en la que el vínculo de la conciencia con su principio genético, la vida, se resuelve como la afirmación de ese principio en la conciencia misma que precisamente en el conocimiento intuitivo o del tercer género hace posible el paso de la moral heterónoma a la moral autónoma. La intuición como identificación de los motivos de la procesión y la conversión es el paso de una materia como conciencia virtual a una conciencia que deviene actual precisamente en el despliegue de la libertad como intensidad creativa. El intuicionismo bergsoniano es un vitalismo que encuentra en Spinoza uno de sus pilares centrales en tanto le brinda la arquitectura metafísica para elucidar la forma del acto libre. [13] La duración como

[13] Cfr. Lydie (1951, p. 88): "Pero ahora es Spinoza quien nos va a ayudar a comprender a Bergson. ¿Por qué Bergson habla tan frecuentemente, a propósito de la conciencia, de inversión, de retorno, de conversión, de *torsión*? […] La primera causa, desde luego superficial, es que la imagen de inversión, de retorno, en Bergson, expresa la divergencia de dos principios que son resultado de dos oposiciones que no se salvan siempre: la oposición intuición-inteligencia, que se refiere a aquella de espacio-materia […]. Pero hay una segunda causa más profunda: no se ha subrayado la diferencia que hay entre la imagen del retorno hacia atrás, inversión, conversión, y la imagen bergsoniana de la "torsión". Al examinar los textos de cerca se constatará que la torsión supone dos retornos en principio simultáneos, un retorno hacia atrás y una marcha hacia delante […]. Esta *conversión* de la atención sería la filosofía misma. 'En una primera instancia, parece que esto haya sido hecho desde hace mucho tiempo. Más de un filósofo ha dicho, en efecto, que hay que zafarse del mundo para filosofar y que especular es lo inverso de obrar', pero atención, esto que sigue es esencial para la historia de la filosofía: 'Nosotros hablamos ahora', prosigue Bergson, 'de los filósofos griegos; ninguno la ha expresado con tanta fuerza como Plotino […] [quien], fiel al espíritu de Platón, pensaba que el descubrimiento de la verdad exigía una 'conversión' del espíritu, que se zafa de las apariencias de acá abajo y se liga a las realidades de allá arriba: ¡huyamos a nuestra patria querida!' Pero como lo ves, se trata de huir […] ¿Por qué este texto es tan importante? Porque muestra que, en el diferendo Spinoza-Plotino, es a Spinoza a quien Bergson apoya […]. Según Spinoza, para conocer perfectamente no es necesario hacer una 'conversión', se trata más bien de recorrer el mismo camino de la 'procesión', no para recrear la creación, sino para crearla; en otros términos, se trata de hacerse uno con el acto por el cual el espíritu coincide con la operación divina que lo engendra a él mismo. El proceso de 'conversión' en Spinoza es, pues, la 'procesión' misma. He aquí, según Bergson, la gran diferencia entre Plotino y Spinoza".

vida es el pilar fundamental de la filosofía de Bergson, en la medida que la propia duración es el plano capital para dar cuenta de la libertad. Es la libertad el tópico fundamental del vitalismo bergsoniano. Vida, intuición y libertad aparecen como columna vertebral de las reflexiones ontológicas y éticas bergsonianas.

5. Conclusiones

Para Bergson, como decíamos más atrás, el yo se constituye como un mixto entre espacio y duración. Es la categoría del espacio el principio de la refracción del yo en una serie de conceptos del orden de lo social, que permiten la articulación de lo que Bergson denomina el yo superficial, ordenado en una moral heterónoma. Por el contrario, el tiempo o duración es la forma de un yo profundo que expresa la forma de la conciencia como una intensidad que se tiene a sí misma como causa y se afirma como libertad. El empirismo radical bergsoniano puede seguir los pliegues y las capas de un yo encofrado en el mixto tiempo y espacio, mostrando tanto la forma del yo superficial como la forma del yo profundo. La intuición como método de la filosofía puede seguir la naturaleza de un yo que al distenderse ve refractada su forma en diversos conceptos que precipitan el cumplimiento del todo de la obligación y la ley moral, o que al experimentar elevados grados de tensión es capaz de contraerse para dar lugar a la promoción de una intensidad creativa que satisface un proceso ethopoiético.

Bergson apunta al respecto:

> En lugar de una vida interior cuyas fases sucesivas, cada una única en su género, resultan inconmensurables con el lenguaje, obtendremos un *yo* recompuesto artificialmente, y estados psíquicos simples que se agregan y se disgregan, tal como hacen, para formar palabras, las letras del alfabeto. Y esto no será ya solamente un modo de representación simbólica, porque la intuición inmediata y el pensamiento discursivo no son sino una misma cosa en la realidad concreta, y el mecanismo por el que nos explicábamos de antemano nuestra conducta terminará por gobernarla (DI, 1991a, p. 154, § 178).

Asimismo, apunta:

> Se forma aquí, en el seno mismo del *yo* fundamental, un *yo* parásito que continuamente minará el terreno al otro. Son muchos los que viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Pero la sugestión se convertiría en persuasión si el *yo* todo entero se la asimilase; la pasión, incluso repentina, no presentaría ya el mismo carácter fatal si aquel reflejase en ella, al igual que en la indignación de Alceste, toda la historia de la persona; y la educación más autoritaria no suprimiría nada de nuestra libertad si nos comunicase tan solo ideas y sentimientos capaces de impregnar el alma entera. Pues es del alma entera, en efecto, de donde proviene la decisión libre; y el acto será tanto más libre cuanto más tienda a identificarse con el *yo* fundamental la serie dinámica a la cual se refiere (DI, 1991a, p. 110, § 125).

El yo se constituye como un mixto entre tiempo y espacio. La afirmación de la duración en el horizonte de experiencia de la intuición es el fundamento del acto libre. La intuición, en este sentido, aparece a la vez como método de la filosofía capaz de diseccionar los mixtos en los que se condensa la conciencia, y como horizonte de experiencia de la emergencia de un yo profundo que es corazón de la moral abierta. El intuicionismo bergsoniano es un vitalismo que tiene en el tópico de la libertad quizá su preocupación fundamental. Las reflexiones a propósito de la aprehensión inmediata de los datos de la conciencia, de la duración, del planteamiento de los problemas, de la intuición como método de la filosofía, de la metafísica como empirismo radical, del yo profundo y el yo superficial, del análisis de mixtos, así como la crítica a Kant, tienen en las consideraciones sobre el conocimiento intuitivo el polo en el que se ordenan: nos parece que es la libertad la cuestión mayor de la que se ocupa el conjunto de la reflexión filosófica bergsoniana. La libertad es el problema central que ordena el vitalismo bergsoniano de cara a un racionalismo filosófico que, en sus versiones realistas o idealistas, desdeña la intuición como dimensión medular de la conciencia y el espíritu.

Bibliografía

Barthélemy-Madaule, M. (1966). *Bergson adversaire de Kant*. PUF.
Bergson, H. (1963). *Obras escogidas*. A. Míguez (trad.). Aguilar.
Bergson, H. (1991a). Essai sur les données immédiates de la conscience. En *Œuvres* (pp. 1-160). PUF.
Bergson, H. (1991b). La pensée et le mouvant. En *Œuvres* (pp. 1251-1482). PUF.
Bergson, H. (1991c). L'évolution créatrice. En *Œuvres* (pp. 487-812). PUF.
Bergson, H. (1991d). Les deux sources de la morale et de la religion. En *Œuvres* (pp. 980-1250). PUF.
Bergson, H. (1996). Las dos fuentes de la moral y la religión. J. Salas y J. Atencia (trads.). Tecnos.
Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. L. Ferrero Carracedo (trad.). Cátedra.
Ezcurdia, J. (2010). Tiempo y libertad en la filosofía de Bergson. En J. Mendívil (ed.), *Saber, poder y subjetividad* (pp. 101-116). Universidad de Guanajuato.
Ezcurdia, J. (2022). *Deleuze, el indio de los filósofos. Fundamentos vitalistas de la crítica a la modernidad capitalista*. Editorial Ítaca-UNAM. https://doi.org/10.22201/crim.9786073066044p.2022
García Morente, M. (1917). *La filosofía de Henri Bergson*. Residencia de Estudiantes.
Gilson, B. (1985). *L'individualité dans la philosophie de Bergson*. Vrin.
Gouhier, H. (1990). *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Vrin.
Izuzquiza, I. (1986). *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*. Universidad de Zaragoza.
Lapoujade, D. (2011). *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson.* P. Ires (trad.). Cactus.
Lydie, A. (1951). *La dialectique des images chez Bergson*. PUF.
Riquier, C. (2007). Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états. *Les Études Philosophiques*, *2*(81), 193-214. https://doi.org/10.3917/leph.072.0193
Trotignon, P. (1968). *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la mé*taphysique. PUF.
Worms, F. (1997). La conception bergsonienne du temps. *Philosophie*, 54, 73-79.