

Kant en el pensamiento de Bergson

José Ezcurdia Corona ¹

¹ Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad de México, México

E-mail: jezcudia@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8995-8095>

Resumen: El presente texto tiene como objeto dar cuenta de los trazos fundamentales de la crítica que Bergson dirige a Kant, en tanto marco para elucidar y hacer explícitos los planteamientos del propio filósofo francés relativos a los nexos internos entre la duración, la intuición y la libertad. La crítica a la determinación kantiana de la libertad como nómeno se constituye como fondo a partir del cual Bergson destaca la forma de la intuición tanto como método de la filosofía, como fundamento de una moral abierta en la que la experiencia inmediata de la libertad misma juega un papel capital.

Palabras clave: Intuición, duración, libertad, multiplicidad, vitalismo.

Abstract: The purpose of this text is to give an account of the fundamental lines of the criticism that Bergson addresses to Kant, as a framework to elucidate and make explicit the proposals of the French philosopher himself regarding the internal links between duration, intuition and freedom. The criticism of the Kantian determination of freedom as a noumenon, is constituted as a background from which Bergson highlights the form of intuition both as a method of philosophy and as the foundation of an open morality in which the immediate experience of freedom itself plays a major role.

Keywords: Intuition, duration, freedom, multiplicity, vitalism.

Introducción

La crítica a Kant se constituye como un momento fundamental de la articulación del vitalismo bergsoniano. Los planteamientos de Bergson relativos a la duración, a los límites del esquematismo de la representación, al conocimiento intuitivo y a la libertad, encuentran en dicha crítica una esfera capital de desenvolvimiento. Del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) a *Materia y memoria* (1896), y de *La evolución creadora* (1907) a *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), el análisis tanto de los supuestos epistemológicos como de las implicaciones ontológicas y éticas del criticismo kantiano se constituye como estrategia discursiva y conceptual con base en la cual Bergson vertebra un vitalismo filosófico en el que la teoría de la intuición es medular tanto para dar cuenta de lo real como vida o duración, como para elucidar la forma de la libertad como afirmación del propio conocimiento intuitivo. El conjunto de la obra de Bergson encuentra en la crítica a Kant un terreno privilegiado en el que germinan sus planteamientos en relación a la aprehensión inmediata de una duración que aparece como multiplicidad cualitativa y proceso creativo, y que en el registro de experiencia de la intuición, se resuelve como capacidad de autodeterminación.

A continuación se revisan estos planteamientos con mayor detenimiento.

Duración y espacio

Es conocido por todos aquellos que se han acercado al *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* que Bergson plantea un estudio de la aprehensión que la conciencia tiene de sí misma sin la mediación de los cuadros y las categorías de la razón. Es el conocimiento intuitivo, en tanto conocimiento inmediato, el método de un análisis filosófico de la conciencia que libera su caracterización bajo los conceptos de un racionalismo filosófico fundado en la categoría del espacio homogéneo. Para Bergson la *intuición como método de la filosofía* puede aprehender la forma de la conciencia sin la mediación que supone el esquematismo de la representación.

Es en este sentido que Bergson lleva a cabo una distinción entre *duración* y *espacio*. La duración es la forma de la conciencia tal como se aprehende inmediatamente a sí misma. La conciencia se constituye como una duración que es no en tanto que está hecha, sino en tanto que se hace. La conciencia en el horizonte de la intuición se aprehende a sí misma como una serie de estados heterogéneos que se penetran entre sí, afirmándose como una unidad dinámica en la que tiene lugar la emergencia de una cualidad peculiar. Es el grado de tensión de la conciencia el principio de la penetración de los estados de conciencia y de la consecuente producción de la cualidad misma en la que se constituye. Los pensamientos, las emociones, las sensaciones, por ejemplo, se tejen y se funden en

la conciencia afirmándose como momentos interiores entre sí del despliegue de la misma como duración. La conciencia como duración se afirma en un proceso impredecible e irrepetible, en la medida que la propia penetración de los estados en los que se despliega se resuelve en la creación de formas novedosas. La duración no podría ser dividida o repetida sin ver modificada la cualidad en la que se expresa. La conciencia es flujo, proceso, transformación, en tanto que se ordena en una duración que se determina no como un objeto idéntico a sí mismo, sino como una intensidad creativa.¹

Ahora bien, en el momento que la conciencia aprehende su forma no con fundamento en el conocimiento intuitivo, sino con base en los conceptos de la razón que tienen su asiento en la categoría del espacio homogéneo, se ve representada como una serie de estados exteriores entre sí, que al estar relacionados a partir de una causalidad transitiva, hacen de ella una forma repetible y predecible. La categoría del espacio homogéneo es el principio de la refracción de la conciencia en una serie de estados adosados, con base en los cuales es imposible afirmar un proceso creativo. El espacio homogéneo es el marco para negar el carácter intensivo de la conciencia y reducir su forma a los patrones de la mecánica.

Bergson ofrece el ejemplo de la escucha de una serie de campanadas para ilustrar estos planteamientos. La *conciencia*, en el horizonte de la intuición, se identifica con la resonancia de cada campanada que penetra a la siguiente que la subsume y la tiñe con su propia coloración, inclinándose sobre un futuro que se anuncia como la producción de una forma singular. La conciencia es para Bergson *duración* que debido a su tensión constitutiva funde sus estados en un flujo del que se desprenden matices e intensidades peculiares cuya textura afectiva es irreductible a los marcos de una razón fundada en la categoría del espacio homogéneo.

Bergson señala al respecto:

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

¹ Ansell-Pearson, desde el ámbito de la recepción anglosajona de la filosofía de Bergson y Deleuze, señala: “La duración entonces llega a ser entonces en el bergsonismo la designación no convencional de la tradicional noción de sustancia. Contra lo que considera el esencial movimiento del hegelianismo, Deleuze insiste en que la diferencia de naturaleza es un aspecto esencial de la lógica interna de la diferencia misma; no es, por lo tanto, externa al Ser –el ser no tiene que devenir o ‘decidir’ devenir desde que es desde ya caracterizado por una diferencia interna como poder de auto-diferenciación” (Ansell-Pearson, 2001: 244; Traducción del autor).

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. (Bergson, trad. en 1963a: 105)

El ejemplo de la escucha de una serie de campanadas ilustra la radical asimetría entre duración y espacio en relación a la articulación de la conciencia: cuando la serie de campanadas es aprehendida como duración, sin la mediación de los cuadros de la representación, se constituye como la producción de un abanico de intensidades singulares que al desplegarse da lugar a un paisaje afectivo ordenado por su vibración constitutiva. Cuando dicha serie es aprehendida por su proyección misma en la categoría del espacio homogéneo, ésta aparece como un mero esquema o concepto que desprecia la contextura peculiar y los afectos peculiares que encierra su carácter intensivo. El cuadro de la representación es incapaz de asir en su singularidad misma el gesto afectivo de la serie de campanadas dado por la fusión de los propios estados interiores entre sí en los que se desenvuelve.

Bergson se vale de la distinción entre las *multiplicidades cualitativas* y las *multiplicidades cuantitativas* para hacer expresa la propia distinción entre duración y espacio, en tanto registros de la aprehensión de la conciencia. Las multiplicidades cuantitativas son resultado justo de una forma que al ser proyectada en la categoría del espacio homogéneo se divide en unidades que en su sumatoria responden o bien a la lógica de la geometría y la aritmética, o bien a la representación de cualidades esquemáticas o *universales* en las cuales toda singularidad es subsumida y diluida. El *espacio homogéneo* y el *tiempo espacializado*, de este modo, son el principio de la refracción de la conciencia en los esquemas de la ciencia y los conceptos del lenguaje. La noción de multiplicidad cuantitativa expresa la aprehensión que la conciencia tiene de sí a partir de la mediación de los cuadros de la representación. Las multiplicidades cualitativas, por el contrario, dan cuenta de una conciencia ordenada como duración: una intensidad creativa concebida como unidades o momentos interiores entre sí que, por el grado de tensión de la conciencia misma, dan lugar a la emergencia de cualidades y afectos singulares que por su carácter intensivo, escapan al propio esquematismo de la representación y resultan inexpresables por los conceptos del lenguaje mismo.²

² “Lo importante está en que la descomposición del mixto nos revela dos tipos de ‘multiplicidad’. Una está representada por el espacio (o más bien, si tenemos en cuenta los matices, por la mezcla impura del tiempo homogéneo): es una multiplicidad de exterioridad, de simultaneidad, de yuxtaposición, de orden, de diferenciación cuantitativa, de *diferencia de grado*, una multiplicidad numérica, *discontinua y actual*. La otra se presenta en la duración pura; es una multiplicidad interna, de sucesión, de fusión, de organización, de heterogeneidad, de discriminación cualitativa o de *diferencia de naturaleza*, una multiplicidad *virtual y continua*, irreductible al número” (Deleuze, trad. en 1987: 36).

Bergson subraya:

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. (Bergson, trad. en 1963a: 105)

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. (Bergson, trad. en 1963a: 139)

Para nuestro autor, el *yo* se constituye como un *mixto* entre tiempo y duración. Multiplicidades cualitativas y multiplicidades cuantitativas, dan justamente cuenta de la naturaleza de las propias dimensiones de la conciencia ya sea como una unidad dinámica cuyo despliegue se traduce en la promoción de una atmósfera afectiva peculiar, o ya se como un esquema objeto de la ciencia y el lenguaje. La bergsoniana teoría de las multiplicidades es esencial en la articulación de la teoría del *yo* como mixto. Entre las multiplicidades cualitativas y las multiplicidades cuantitativas, entre la duración y el espacio, *no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza*. Aún cuando en el despliegue de la conciencia se encofran en la propia determinación del *yo* como mixto, intercambiando propiedades, prevaleciendo ya sea una, o ya sea la otra, pertenecen a órdenes de experiencia radicalmente diferentes. La duración en tanto multiplicidad cualitativa es del orden de lo intensivo, del flujo, de la variación y la *diferencia*.³ El espacio en tanto multiplicidad cuantitativa es del orden de

³ “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

lo esquemático, de la igualdad y de la *identidad*. Las multiplicidades cualitativas son del registro de experiencia de la intuición, las multiplicidades cuantitativas son objeto del concepto, la razón y un lenguaje que asegura la sujeción de la conciencia a la esfera del orden social.

Duración y libertad

Es en el contexto de estas reflexiones que Bergson da cuenta de la emergencia del acto libre. La libertad es la afirmación del carácter creativo de la conciencia cuando ésta, en el plano de experiencia de la intuición, lleva a cabo una concentración y una intensificación de los estados en los que se constituye. La intuición, por la *tensión* que supone, implica la concentración de la duración en la que se despliega la conciencia para dar lugar a una intensidad que es causa de sí. El paso de la conciencia como multiplicidad cuantitativa que es objeto de los conceptos del lenguaje y la representación, a la conciencia como una duración que se afirma como capacidad de autodeterminación, es expresión de una conciencia que se intensifica y se contrae, afirmándose no como razón o representación, sino como una intuición preñada de una cualidad peculiar: una afección activa, *emoción creadora*. La intuición es para nuestro autor el registro de experiencia en el que la conciencia se afirma como una intensidad creativa, que al tenerse a sí misma como causa, se resuelve como libertad.

Bergson señala:

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 mí de tenso, para que los sonidos, hasta entonces sumergidos en el sentido, se me aparezcan distintamente, uno a uno, en su materialidad. No tengo nada que añadir a esto; basta que suprima alguna cosa [...] Admiraré entonces la precisión de los entrelazamientos, el orden maravilloso del cortejo, la inserción exacta de las letras en las sílabas, de las sílabas en las palabras y de las palabras en las frases. Cuanto más avance en el sentido completamente negativo del relajamiento, más extensión y complicación habré creado; y cuanto más aumente a su vez la complicación, más admirable me parecerá el orden que continúa reinando, inquebrantable, entre los elementos. Sin embargo, esta complicación y esta extensión no representan nada positivo: expresan una deficiencia del querer. (Bergson, trad. en 1963a: 618)

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” (Izuzquiza, 1986: 39).

También apunta:

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 experiencia pasada [...] Es en las circunstancias solemnes, si se trata de la opinión que hemos de ofrecer a los demás y sobre todo 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. (Bergson, trad. en 1963a: 161)

La tensión es el principio de la reversibilidad de la conciencia en el movimiento que va de la representación a la intuición y de la intuición a la representación. Cuando la conciencia por un esfuerzo de tensión se concentra e intensifica, salta del plano de experiencia de la representación fundado en la categoría del espacio homogéneo, a su afirmación bajo una intuición por la que se despliega como una intensidad que es causa de sí. Cuando la conciencia se relaja, encuentra su refracción en una serie de conceptos vaciados de toda cualidad y toda carga intensiva, que son del dominio de la representación y del lenguaje. La tensión de la conciencia es el principio para elucidar el carácter intensivo de una duración que en el registro de la intuición se endereza como capacidad de auto-determinación. La conciencia en tanto multiplicidad cualitativa da lugar al acto libre justo en tanto experimenta un proceso de concentración e intensificación que es expresión de la afirmación de su forma viva. La tensión de la conciencia supone *esfuerzo*. El esfuerzo tiene al querer como núcleo psíquico. El querer de la voluntad es el corazón del despliegue de la duración como libertad. El intuicionismo bergsoniano se revela como un vitalismo en el que la emoción creadora expresa el querer de la voluntad. Intuición, voluntad y emoción creadora aparecen como momentos fundamentales de la afirmación del acto libre.

Bergson señala que la articulación de la *moral cerrada* o heterónoma tiene su asiento en la categoría del espacio homogéneo, dado que la refracción de la conciencia en el lenguaje se traduce en la promoción de afectos pasivos que apuntalan el orden de lo social. La distensión de la conciencia implica la articulación de un *yo* superficial o social, que cancela la afirmación de ésta como intensidad creativa. Como se dijo, la libertad es concomitante a una intuición que supone una concentración e intensificación de la conciencia. La libertad como una intensidad que es causa de sí, es la producción de una singularidad en tanto satisfacción de un proceso creativo. La totalidad de lo vivido por la conciencia en tanto *memoria pura* se contrae en el esfuerzo que supone el conocimiento intuitivo, precisamente como el despliegue de un autoafecto que es la dimensión material del acto libre.⁴ Los conceptos del lenguaje por el contrario, desprovistos de la emoción creadora

⁴ “Es conocida la importancia que llegará a adquirir en Bergson esta idea de *novedad* en su teoría del porvenir y de la libertad. Pero hemos de estudiar esta noción en un nivel más preciso: cuando se configura, a nuestro parecer, en el

que implica la intuición, son rehenes de una memoria meramente sensomotriz y reactiva, que impulsa la satisfacción de una moral heterónoma que aparece como ciego cumplimiento del deber moral o *todo de la obligación*:

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 aquél 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 sólo 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 de la cual se refiere. (Bergson, trad. en 1963a: 158)

La moral heterónoma o cerrada se afirma como la determinación de una conciencia que toda vez que se encuentra desprovista de la tensión y el movimiento creativo de la intuición, se relaja y se articula en una memoria sensomotora que nutre a los conceptos del lenguaje y la representación de un carácter pasivo que responde a las exigencias del orden social. Cuando la conciencia misma se distiende deviene una representación cuyos conceptos se ven atravesados por afecciones pasivas que efectúan el reflejo cumplimiento del *todo de la obligación* en tanto cumplimiento semi-instintivo de una moral heterónoma. La libertad como núcleo vital de la moral abierta, por el contrario, reviste una orientación activa dada por la tensión y el movimiento creativo que reclama la intuición. La intuición implica la contracción de una memoria pura que impulsa la afirmación de un proceso *ethopoiético*. Para Bergson, el *yo* se constituye en el mixto de *yo profundo* y *yo superficial*, que se desdobra en el mixto *moral abierta* y *moral cerrada*. La moral abierta es expresión de una conciencia que gracias a la tensión de la intuición se endereza como emoción creadora y libertad. La moral cerrada responde a la forma de una conciencia distendida que se ve refractada en la categoría del espacio homogéneo que es fuente de conceptos diversos atravesados por un abanico de afecciones pasivas que alimentan una refleja sujeción al lenguaje y las exigencias del orden social.

capítulo segundo del *Ensayo*. Decir que el pasado se conserva en sí mismo y se prolonga en el presente equivale a decir que el momento siguiente aparece cuando el anterior aún no ha desaparecido. Esto supone una *contracción*, y la contracción es lo que define la duración” (Deleuze, trad. en 2005: 62).

Intuición, método y metafísica

Bergson subraya que la intuición, por la propia tensión en la que se constituye, puede sintonizar con cualquier parcela intensiva en la que se constituye lo real. La intuición es el método de la filosofía, ya que puede seguir las sinuosidades de una realidad que se despliega como duración, y que presenta diferentes registros intensivos. La intuición, por un fenómeno de *simpatía*, se sobrepone sobre cualquier franja de duración para asir inmediata e interiormente su forma, y a partir de la articulación de conceptos plásticos y dinámicos, dar cuenta de su naturaleza intensiva. La intuición por su grado de tensión, como el dial de un aparato radiofónico, capta y transmite el espectro vibratorio de una realidad que se determina no como una cosa hecha, sino como manojos de intensidades que se afirman en su duración constitutiva. La intuición como método de la filosofía, apunta Bergson, al ir más allá del esquematismo de la representación, libera a la filosofía de un solipsismo que se pierde en el movimiento de una dialéctica aporética incapaz de asir interiormente a una realidad que dura. También señala que la intuición lleva a la filosofía más allá del realismo y el idealismo, superando la dicotomía objeto/sujeto, al asir desde dentro una realidad que es duración y que en ella misma, en la propia intuición, encuentra una caja de resonancia que se resuelve como su ámbito expresivo.⁵

Bergson señala en *Introducción a la metafísica*:

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 de dejar 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 de 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 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

⁵ “El filósofo sugiere con imágenes aquello que ve, porque la conciencia de sí del *yo* que se aprehende es mi cuerpo vivido 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 [...]” (Trotignon, 1986: 612; traducción del autor).

cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser [...].” (Bergson, trad. en 1963b: 1099)

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 [...]. (Bergson, trad. en 1963b: 1101)

La intuición se constituye como una intensificación de la conciencia con base en la cual ésta simpatiza con una duración que presenta diferentes grados de tensión e intensificación. En ese sentido la intuición aprehende inmediatamente una duración que le es a la vez exterior e interior al propio yo, superando el esquematismo de la representación, que ya sea en sus versiones realistas o idealistas, implica la distinción entre sujeto y objeto. La intuición bergsoniana se determina como la intensificación de una conciencia que al aprehender inmediata e interiormente cualquier dominio de lo real en tanto duración, se convierte en su ámbito expresivo. La metafísica es posible, según Bergson, dado que la intuición es su método. La intuición aprehende la forma de lo real como duración o vida, en la medida que la intuición aprehende inmediatamente su forma como intensidad creativa en cualquiera de sus registros intensivos.

La intuición es tanto método de la filosofía como horizonte de experiencia en el que la conciencia da el fruto de la libertad. La intuición es el vínculo inmediato de la conciencia con su principio genético, la vida, en tanto afirmación de ese principio en la conciencia justo como una intensidad que es causa de sí. La emoción creadora bergsoniana, como paso de la moral cerrada a la moral abierta, es una intuición que toda vez que penetra y subsume al esquematismo de la representación, implica una intensificación de la vida que se expresa en la afirmación del acto libre. La intuición es una *torsión* por la que la conciencia aprehende inmediatamente a la vida que es su fuente, para afirmarla en la producción de afectos activos que son la dimensión material de un proceso de autodeterminación. La materia como conciencia *virtual* es para Bergson la vida que en el plano de la intuición se afirma como conciencia *actual* y apertura de la conciencia misma a la esfera de lo *espiritual*.

Bergson hace inteligibles estos planteamientos al realizar un comentario sobre la forma de la intuición en la filosofía de Spinoza. Para nuestro autor, el tercer género de conocimiento spinoziano, la *scientia intuitiva*, se constituye como una identificación de los motivos de la *conversión* y la *procepción*, en la que el vínculo de la singularidad modal con la sustancia como causa inmanente, se traduce en la propia afirmación de dicha singularidad en tanto *conato* o *tendencia a permanecer en el ser*, en el plano de la libertad. El férreo racionalismo spinoziano, apunta Bergson, gira en función

de un conocimiento intuitivo en el que el nexo inmediato de la conciencia con la vida se afirma como afirmación de la vida por la conciencia en la génesis de la moral abierta:

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. (Bergson, trad. en 1963d: 1033)

Bergson encuentra en Spinoza uno de los ascendentes doctrinales capitales para nutrir su teoría de la intuición, la cual es central en el conjunto de sus reflexiones tanto ontológicas, como epistemológicas y éticas. La intuición, toda vez que se concibe como una estructura de lo real, es a su vez una función cognoscitiva que resulta medular en la elucidación y efectuación del acto libre. La intuición como vínculo de la conciencia con la vida, en tanto afirmación de la vida en la conciencia, y afirmación de la vida por la conciencia, asegura una correa de transmisión y una interioridad entre los planos ontológico, epistemológico y ético que dota de una dimensión material a la afirmación del propio acto libre: la intuición implica una concentración de la vida o duración en la determinación de un afecto o emoción creadora que se resuelve como una intensidad que es causa de sí. El vitalismo materialista e inmanentista spinoziano es asimilado por Bergson en el marco de un vitalismo espiritualista en el que la propia intuición es el principio de la afirmación de la materia como conciencia virtual en conciencia actual. El análisis de los datos inmediatos de la conciencia, la determinación de la intuición como método de la filosofía, dan cuenta de la forma misma de la intuición como registro de experiencia de la libertad. La libertad como intensificación de la conciencia dada en el movimiento creativo de la intuición, es un dato inmediato de la conciencia aprehendido por una filosofía que ha hecho de la intuición su método. La intuición como paso de la moral cerrada a la moral abierta tiene como resorte una intuición por la que la conciencia aprehende su forma precisamente en el horizonte de la identificación de los motivos de la conversión y la procesión, en tanto afirmación de la singularidad modal a partir de su vínculo expresivo con la sustancia como vida y causa inmanente.

Bergson y Kant

Es en este punto que se puede preguntar: ¿Cómo se articula la crítica que Bergson dirige a Kant, en tanto estrategia discursiva y conceptual para sacar a la luz el contenido de sus planteamientos relativos a la duración, la intuición y la libertad? ¿Qué aspectos relativos al criticismo y la cancelación de la metafísica realizados por el filósofo alemán Bergson coloca entre signos de interrogación, para mostrar los alcances de sus concepciones a propósito del análisis de los datos inmediatos de la conciencia y de la intuición como fundamento del paso de la moral cerrada a la moral abierta?

En una primera instancia, Bergson señala que Kant ciñe sus concepciones teóricas en relación a la determinación del *yo* a un criticismo adscrito a un inflexible racionalismo filosófico. En este sentido, señala Bergson, Kant proyecta al *yo* a la categoría del espacio homogéneo, obteniendo de éste tan sólo una representación esquemática que desprecia su forma efectiva como duración.

Bergson subraya:

El error de Kant consistió en tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haber advertido que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros, y que cuando reviste la forma de un todo homogéneo es que se expresa en el espacio. Así la distinción misma que él establece entre el espacio y el tiempo viene nuevamente, en el fondo, a confundir el tiempo con el espacio y la representación simbólica del *yo* con el *yo* mismo. Juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distingue unos de otros es necesariamente espacio y no duración. (Bergson, trad. en 1963a: 201)

Kant ofrece una concepción del *yo* con fundamento de la proyección del mismo en la categoría del espacio homogéneo. Es por ello que éste no se concibe como duración, tal como se muestra directamente a la intuición, sino que se ve reducido en su despliegue a una serie de estados exteriores entre sí, ordenados por una causalidad transitiva. El *yo* kantiano se ve desprovisto de toda dimensión intensiva, caracterizándose como esquema o representación.

Ahora bien, es justo con base en esta caracterización del *yo* como representación que Kant, subraya Bergson, a la vez que niega la experiencia de la libertad, cae en una inconsistencia en relación a la coherencia entre sus planteamientos epistemológicos y éticos. Para Kant la libertad no es objeto de experiencia, pues no se determina como un fenómeno que tenga lugar en las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo espacializado) y se vea ordenado por los conceptos del entendimiento (causalidad transitiva). Kant niega a la conciencia la experiencia de la libertad y la relega al oscuro armario de lo *nóúmenos*. Esta operación señala Bergson, implica una inconsistencia funda-

mental: Kant concibe a la libertad como n6umeno y, sin embargo, la pasa de contrabando a la fundamentaci6n de la raz6n pr6ctica. La libertad es caracterizada por Kant como n6umeno inaprehensible por la conciencia y no obstante la da por supuesto en la articulaci6n de una 6tica de imperativos categoricos.

Bergson suscribe:

[Kant] Juzg6 a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicol6gicos de otro modo que por yuxtaposici6n, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distinguen unos de otros es necesariamente espacio y no duraci6n. Por ello se vio llevado a creer que los mismos estados son susceptibles de reproducirse en las profundidades de la conciencia, como los mismos fen6menos f6sicos en el espacio; es, al menos, lo que 6l admite impl6citamente cuando atribuye a la relaci6n de causalidad el mismo sentido y el mismo papel en el mundo interno que en el mundo exterior. Desde ese momento la libertad se convertia en un hecho incomprensible. Y, sin embargo, por una confianza ilimitada, pero inconsciente, en esta percepci6n interna cuyo alcance se esforzaba en restringir, creia firmemente en la libertad. La elev6 pues a la altura de los n6umenos; y como habia confundido la duraci6n con el espacio, hizo de este yo real y libre, que es en efecto extraño al espacio, un yo igualmente extraño a la duraci6n, inaccesible por consiguiente a nuestra facultad de conocer [...] Desde este momento queda anulada toda diferencia entre la duraci6n y la extensi6n, entre la sucesi6n y la simultaneidad; ya no nos queda m6s que proscribir la libertad, o, si se la respeta por escr6pulo moral, introducirla con muchas consideraciones en el dominio intemporal de las cosas en s6, cuyo umbral misterioso no traspasa nuestra conciencia. (Bergson, trad. en 1963a: 201)

Kant es presa de una contradicci6n que radica en la determinaci6n de la libertad como n6umeno inaccesible a la conciencia por un lado, y como supuesto en la articulaci6n de la raz6n pr6ctica por otro. Para Bergson la 6tica como fundamentaci6n de la moral abierta s6lo puede tener sentido a partir de un acto libre que es objeto de una experiencia inmediata. La moral abierta no se puede ceñir al esquematismo de la representaci6n que hace de la libertad un n6umeno. El f6rreo racionalismo que anima el criticismo kantiano, al despreciar los datos que ofrece la conciencia en el registro de experiencia de la intuici6n, proscribe la libertad del 6mbito de experiencia de la conciencia y sin embargo reclama su funci6n en la articulaci6n de sus planteamientos 6ticos. Una libertad concebida como n6umeno deja sin fundamento material la formulaci6n de toda deliberaci6n moral.

Bergson elogia los hallazgos del criticismo kantiano, en relaci6n a la imposibilidad del conocimiento racional para fundamentar la metaf6sica. La raz6n, por el propio esquematismo en el que se vertebra, no puede dar lugar m6s que a una serie de proposiciones l6gicas incapaces de asir en su singularidad constitutiva una realidad intensiva. El sujeto trascendental kantiano se encuentra habilitado para dar cuenta de las leyes de la naturaleza. No de la forma de lo real, la cosa en s6. La raz6n atendida a sus justos l6mites s6lo puede hacer ciencia. No metaf6sica. La raz6n, cuando no funda sus

proposiciones en lo dado en las formas puras de la sensibilidad y los conceptos de la razón, se pierde en una dialéctica estéril, incapaz de dar cuenta de una naturaleza ordenada en leyes. Bergson saluda los frutos del criticismo kantiano, en relación a la determinación de los justos límites del ejercicio de la razón. Y no obstante, a pesar de suscribir los hallazgos del criticismo kantiano, pone de realce los excesos del mismo, cuando éste reduce la forma de la conciencia a los límites del esquematismo de la representación y cancela el despliegue del conocimiento intuitivo. Kant limita el espectro de la conciencia a la forma del sujeto trascendental, mientras que la propia conciencia es más que mera representación: intuición y experiencia inmediata de la libertad. El racionalismo que anima el criticismo kantiano deviene un nuevo dogmatismo que le da la espalda a los datos inmediatos que ofrece la intuición misma.

Bergson apunta al respecto:

Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es ésta: 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, recomponerla, 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 tanto cuanto visión 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 éste, a mi juicio, el mayor servicio que ha podido prestar a la filosofía especulativa. Estableció definitivamente que si la metafísica es posible, sólo puede serlo por un esfuerzo de intuición. Tan sólo después de haber probado que la intuición es capaz de darnos una metafísica añadió: esta intuición es imposible. (Bergson, trad. en 1963e: 1058)

La cancelación del conocimiento intuitivo es el principio de la determinación del criticismo kantiano como un dogmatismo que hace del esquematismo de la representación tanto la única vía para determinar la forma de la conciencia, como el principio para negar la metafísica: la cancelación de la intuición limita y malogra los valiosos frutos de un criticismo que había limitado el despliegue de la razón a sus justos límites. A decir de Bergson, Kant acierta al determinar la forma de la razón según la estructura del sujeto trascendental, pero deplora la reducción de la conciencia a los cuadros y las categorías de la representación que le impiden acceder no sólo al registro de la intuición como fundamento de su propia caracterización como duración, sino también de la libertad como intensidad creativa expresión de la intuición misma, y de lo real también como una duración que presenta un abanico ilimitado de intensidades que revisten una forma peculiar. La cancelación del

conocimiento intuitivo demerita los logros del criticismo kantiano y deja sin resolver el problema de la relación entre la libertad como nómeno y la articulación de la razón práctica.

Estos planteamientos se hacen patentes cuando Bergson pone de relieve los vicios de la ética kantiana fundada en el acusado formalismo del imperativo categórico. Bergson señala que toda proposición racional –el propio imperativo categórico– es objeto de una negación que al dar lugar a una nueva proposición –que a su vez será negada–, enfila a la razón a un interminable despliegue dialéctico solipsista y aporético, incapaz de normar interiormente ninguna acción determinada. En el plano de la representación, toda proposición encuentra su exacta negación. El acusado formalismo de la razón conduce inexorablemente al relativismo moral. La razón, al prescindir del empuje creativo y afectivo de la intuición, se queda empantanada en el formalismo de una representación carente de toda dimensión material. Para Bergson la razón no puede aparecer como principio genético y causa eficiente de la deliberación moral. Es sólo la intuición en tanto emoción creadora el fundamento inmanente de una ética material capaz de orientar la articulación de la razón práctica como paso de la moral cerrada o heterónoma a la moral abierta o autónoma.⁶

Bergson suscribe 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’ sólo evoca una imagen material sin implicación de ideas morales– [...] 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. (Bergson, trad. en 1996: 104)

⁶ “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 intermedia 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 éste cesaría de ser un depósito. Ésto 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.” (Gilson, 1985: 80; Traducción del autor).

El formalismo kantiano no puede dar cuenta de la génesis del acto libre, de cara a la determinación de éste como expresión de una intuición que guarda respecto al esquematismo de la representación no una diferencia de grado, sino de naturaleza. Mientras que la intuición implica la tensión de una conciencia que se toma a sí misma y se afirma como causa de sí, el esquematismo de la representación se constituye en el movimiento dialéctico de una razón que toda vez que no puede poner freno al enroque sostenido de las tesis y las antítesis en las que se despliega, resulta incapaz por sí misma de conducir una acción dada. Para Bergson si bien la razón bien puede recibir el aliento de la intuición para articular conceptos y valores que expresan la afirmación de un proceso creativo, en sí misma no se constituye sino como un vacío esqueleto deductivo constreñido a su propio formalismo, que por añadidura encuentra sus premisas expuestas a la presión de un rosario de afecciones pasivas que dan lugar a una moral meramente reactiva y refleja.

Bergson subraya que el criticismo kantiano se inscribe en un racionalismo de corte idealista que tiene como objeto proyectar las categorías de la razón a la estructura de la materia para asegurar la viabilidad de la nascente ciencia moderna. En este sentido, Kant aplica un criterio de economía al racionalismo spinoziano y leibniziano, situando la articulación de las leyes de la naturaleza no en la materia misma, sino en el sujeto trascendental. El *basta que* en el que se vertebra el criticismo kantiano, si bien resulta más elegante y económico que el *es preciso que* de la metafísica racionalista de Spinoza y Leibniz, se ordena de igual manera en un racionalismo que no reconoce en lo real y en la conciencia una dimensión vital, volitiva y espiritual que se hace patente en el horizonte de experiencia del conocimiento intuitivo.

Bergson señala al respecto:

El universo no puede, pues, ser un sistema de leyes, más que si los fenómenos pasan a través del filtro de una inteligencia. Sin duda, esta inteligencia podría ser la de un ser infinitamente superior al hombre, que fundamentase la materialidad de las cosas al mismo tiempo que las enlazase entre sí: tal era la hipótesis de Leibniz y de Spinoza. Pero no es necesario ir tan lejos y, con relación al efecto que se trata de obtener aquí, basta con la inteligencia humana: tal es precisamente la solución kantiana. Entre el dogmatismo de un Spinoza o el de un Leibniz y la crítica de Kant, hay justamente la misma distancia que entre el 'es preciso que' y el 'basta que'. Kant detiene este dogmatismo sobre la pendiente que le hacía deslizarse demasiado hacia la metafísica griega, reduce al mínimo estricto la hipótesis que es necesario formular para suponer indefinidamente extensible la física de Galileo [...] La crítica de Kant, considerada desde este punto de vista, limita sobretodo el dogmatismo de sus predecesores, aceptando su concepción de la ciencia y reduciendo al mínimo lo que implicaba de metafísica. (Bergson, trad. en 1963c: 744)

Kant se inscribe en la matriz racionalista en la que se ordena el idealismo moderno, reduciendo a su mínima expresión el andamiaje conceptual en el que se articula, del ámbito de la metafísica, al

de la epistemología. Kant prescinde de toda reflexión metafísica al otorgar una completa suficiencia al sujeto trascendental en el problema de la fundamentación de la noción de ley natural. Si bien Kant lleva a cabo una revolución copernicana en relación al problema del estatuto de la moderna noción de ley natural, desenvuelve su filosofía en los derroteros de un racionalismo moderno en el que el esquematismo de la representación ciñe la posibilidad del conocimiento a la figura de las multiplicidades cuantitativas, la noción de causalidad transitiva y su fundamentación en la categoría del espacio homogéneo.

Bergson amplía estos planteamientos cuando señala que Kant, aún cuando entroniza al sujeto trascendental como marco de la determinación de la noción de ley natural, sigue en la órbita de un platonismo que desprecia la duración y hace de la propia razón el principio que articula el plano del conocer. Las *Ideas* platónicas, como formas, modelos o cualidades esquemáticas, descienden del cielo a la tierra en tanto un sujeto trascendental concebido como marco de aquellas relaciones que en última instancia regulan cantidades. El kantismo es un platonismo que se vertebra no según el movimiento de una dialéctica que pende de la *Idea trascendente*, sino según el despliegue de la noción de ley natural en el seno del propio sujeto trascendental.

Bergson afirma:

Si se lee con detenimiento la *Crítica de la razón pura*, se verá que esta especie de *matemática universal* viene a ser para Kant la ciencia, y este *Platonismo* apenas modificado la metafísica. A decir verdad, el sueño de una matemática universal no es ya él mismo más que una supervivencia de platonismo [...] *En resumen, toda la Crítica de la razón pura aboca a establecer que el platonismo, ilegítimo si las ideas son cosas, se vuelve legítimo si las ideas son relaciones, y que la idea ya hecha, una vez traída del cielo a la tierra, es como hubiera querido Platón, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la Crítica de la razón pura descansa también sobre el postulado de que nuestro es incapaz de otra cosa que de platonizar*, es decir, de vaciar toda experiencia posible en moldes preexistentes. (Bergson, trad. en 1963b: 1112).

Bergson ve en el criticismo kantiano no una crítica radical a la trascendencia platónica, sino una reformulación de la vertiente racionalista de la dialéctica, con fundamento en las figuras del sujeto trascendental y la noción de ley natural. El esquematismo de la representación y la categoría del espacio homogéneo aparecen como común denominador detrás de la aparente ruptura ontológica y epistemológica que representa el criticismo kantiano frente a la metafísica de la trascendencia. El desplazamiento que va del realismo platónico al idealismo kantiano es para Bergson en última instancia una reconfiguración de un racionalismo que ignora el dato inmediato de la duración en tanto fundamento de la elucidación de los planos del ser y el conocer. De la *Idea* platónica al sujeto trascendental kantiano, sólo existe el desplazamiento del objeto al sujeto en tanto emplazamiento de

la categoría del espacio homogéneo como principio de la determinación de un conocer que ha arrebatado al ser toda primacía epistemológica y ontológica. Los moldes platónicos y el sujeto trascendental kantiano representan sendos conceptos que tienen lugar en la categoría del espacio homogéneo. Los universales que encierran cualidades esquemáticas y las leyes de la naturaleza que dan cuenta de cantidades, aparecen ambos como expresión del esquematismo de la representación. Ambos son incapaces de dar cuenta de una duración que en el plano de la intuición florece como libertad.⁷

Bergson y Sócrates

Bergson apunta que si bien Kant gira en la órbita de un platonismo ordenado en función del despliegue de la dialéctica, Platón mismo, Sócrates, y la larga tradición órfico-pitagórica de la que forman parte, supeditan a la dialéctica misma al impulso y las exigencias intelectuales y morales que entraña el conocimiento intuitivo. Bergson señala que ya desde sus orígenes la filosofía se constituye en una relación interior entre intuición y razón, que moviliza los cuadros de ésta última determinándola como ámbito expresivo de la emoción creadora en la que aquella, la intuición misma, se afirma. El propio Sócrates, padre de la definición y ascendente fundamental de la dialéctica platónica y la lógica aristotélica, obedece a la escucha de la voz demoníaca que anima la práctica de la virtud. Es la voz del *daimon* el resorte interior que moviliza la mayéutica y la dialéctica socráticas en pos de la formación del carácter. La satisfacción de la máxima inscrita en el oráculo de Delfos *Conócete a ti mismo* es en última instancia el sello distintivo de una reflexión filosófica que supedita la elaboración de conceptos, al impulso creativo y superracional de la intuición.

⁷ “Al escoger la palabra ‘intuición’ para la conciencia de la duración, Bergson trata de afirmar que la crítica kantiana de la conciencia no sobrevive a la ontología platónica [...] ¿Pero si las Ideas pierden su mayúscula? ¿Si el ser es duración de manera que las Formas inmóviles e intemporales no son más que los modelos abstractos de un pensamiento en serie? *La crítica de la razón pura* fue escrita en una esquina de la caverna de Platón: la relatividad del conocimiento ahí es definida en relación a las esencias inaccesibles. El bergsonismo incluye una crítica de la *Crítica* que define esta relatividad del conocimiento en relación a las necesidades de la acción y que da cuenta de la razón pura por su uso práctico. Dejemos de ser platónicos y no tendremos la tentación de ser kantianos.” (Gouhier, 1999: 107; Traducción del autor).

“Pero para Kant, este sujeto, el espíritu humano en general, este Dios formal sobre la tierra, considera las categorías como dadas *a priori*. Se conoce el célebre pasaje de *La introducción a la metafísica* donde ‘el sistema *único* de las relaciones’ que constituye la razón pura, es aproximada al ‘sistema *único* y todo hecho de las cosas’, es decir de las Ideas [platónicas]. La verdad bajada del cielo a la tierra, es siempre, cuando menos, la inmutabilidad que impide discernir los grados de lo real por la dilatación progresiva de nuestro espíritu.” (Barthélemy-Madaule, 1966: 89; Traducción del autor).

Bergson apunta al respecto en un bellissimo pasaje de *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

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 [...]. (Bergson, trad. 1996: 72)

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. Más ¿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? (Bergson, trad. 1996: 73)

Bergson señala que Platón y la dilatada tradición neoplatónica a la que da lugar se inspiran en la figura de Sócrates quien hace de la voz demoníaca el dinamo espiritual de la práctica de virtud. De Sócrates a Platón, y de Platón a la tradición neoplatónica que atraviesa el medievo, y de ahí al Renacimiento y a la filosofía moderna en autores como el propio Spinoza, la teoría de la intuición es fundamental para elucidar el problema de la formación del carácter y el ejercicio de la libertad. La formación del carácter como segunda naturaleza tiene como causa a la vez material y eficiente un conocimiento intuitivo que reconduce la fuerza de las pasiones y orienta el ejercicio de la razón bajo el impulso que supone una emoción creadora en la que tiene lugar el paso de la moral cerrada a la moral abierta. Bergson sitúa su pensamiento en un vitalismo en el que la teoría de la intuición

juega un papel capital, en el sentido de que aparece como registro de experiencia en el que se hace inteligible la efectuación del acto libre.⁸

Conclusiones

La crítica a la filosofía kantiana se constituye como un momento capital de la articulación de la bergsoniana teoría de la libertad y, con ella, del conjunto de sus reflexiones relativas a la duración, a la crítica al esquematismo de la representación, y a la emergencia de la moral abierta. Los hallazgos del análisis de los datos inmediatos de la conciencia cobran relieve justo a partir del claroscuro que representa el criticismo kantiano, en relación a la determinación del acto libre: la crítica bergsoniana a las concepciones kantianas de la libertad como nómeno revelan por un lado los excesos de un racionalismo que ha devenido dogmatismo, y por otro el carácter peculiar de un conocimiento intuitivo en donde tiene lugar la libertad misma en tanto experiencia efectiva de una conciencia que se despliega como vida o duración.

El vitalismo bergsoniano encuentra en Kant el objeto de una serie de críticas que dan consistencia a sus planteamientos relativos al análisis de los datos inmediatos de la conciencia. Las nociones de multiplicidades cuantitativas y multiplicidades cualitativas, la determinación del *yo* como mixto, la intuición como intensificación y concentración de la conciencia, cobran relieve al ser contrastadas con la forma de un sujeto trascendental que desprecia la dimensión de la duración como registro de experiencia del *yo* y se ve imposibilitado para establecer los nexos justo entre una libertad que se determina como nómeno y una razón práctica que reclama de una fundamentación material para sustraerse al propio relativismo moral derivado del acusado formalismo en el que se articula.

Bergson contrasta la filosofía de Sócrates, Platón y Spinoza con la de Kant, para hacer expresas sus consideraciones sobre el conocimiento intuitivo. Mientras que estos autores supeditan el andamiaje conceptual de una razón ordenada en la categoría del espacio homogéneo al empuje inventivo de una intuición capaz de dar lugar al paso de la moral cerrada a la moral abierta, el idealismo

⁸ En este punto invitamos al lector a revisar el texto *La evolución del problema de la libertad*, en el cual se consignan las lecciones que Bergson impartió en el Colegio de Francia, 1904-1905. Estas lecciones, desde una perspectiva histórica, arrojan luz sobre la elucidación bergsoniana del tópico mismo de libertad. A propósito de Sócrates, Bergson señala: “La alegoría de la caverna, como la mayor parte de los mitos platónicos, no es más que el desenvolvimiento en imágenes, en magníficas imágenes como les digo, de ciertas concepciones morales de Sócrates. Ciertamente estos desenvolvimientos no se encuentran en Sócrates, pero sus sucesores Platón y Aristóteles han exteriorizado en imágenes cosas que en Sócrates eran interiores, puramente interiores. Estas cosas en Sócrates se encuentran virtualmente en el estado de una intuición interna, de una intuición moral. He aquí por lo que yo decía que es Sócrates el primer filósofo que tuvo la intuición de la libertad.” (Bergson, 2017: 64; trad. del autor).

racionalista kantiano, al privilegiar justo la categoría del espacio sobre la intuición misma, es víctima de un solipsismo que no puede sino desembocar en un relativismo tutelado por el capricho de las afecciones pasivas, propias de la moral cerrada. El paso de la moral cerrada a la moral abierta supone el ejercicio de una intuición capaz de orientar el despliegue conceptual de la razón.

Bergson encuentra en Kant el blanco de una serie de críticas que dotan de consistencia a sus concepciones relativas a los fundamentos de un vitalismo filosófico que tiene quizá como preocupación central el tópico de la libertad. La crítica al kantismo se constituye como fondo del que Bergson destaca la relación interior entre duración e intuición, en tanto plexo genético del acto libre. **P**

Bibliografía

ANSELL-PEARSON, Keith (2001) "The Simple Virtual: Bergsonism and a Renewed Thinking of the One". ["Lo virtual simple: el bergsonismo y un pensamiento renovado del Uno"]. *Pli*. Vol. 11. <https://plijournal.com/papers/keith-ansell-pearson-the-simple-virtual/>

BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine (1966). *Bergson adversaire de Kant*. [Bergson, adversario de Kant]. PUF.

BERGSON, Henri (1963a). "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia". En *Obras*. Miguez, José Antonio (Trad.). Aguilar.

BERGSON, Henri (1963b). "Introducción a la metafísica". En *Obras*. Miguez, José Antonio (Trad.). Aguilar.

BERGSON, Henri (1963c). "La evolución creadora". En *Obras*. Miguez, José Antonio (Trad.). Aguilar.

BERGSON, Henri (1963d). "La intuición filosófica". En *Obras*. Miguez, José Antonio (Trad.). Aguilar.

BERGSON, Henri (1963e). "La percepción del cambio". En *Obras*. Miguez, José Antonio (Trad.). Aguilar.

BERGSON, Henri (1963f). "Materia y memoria". En *Obras*. Miguez, José Antonio (Trad.). Aguilar.

BERGSON, Henri (1996). *Las dos fuentes de la moral y la religión*. de Salas, Jaime y Atencia, José (Trads.). Tecnos.

BERGSON, Henri (2017). *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France, 1904-1905*. [La evolución del problema de la libertad. Cursos en el Colegio de Francia, 1904-1905]. PUF.

DELEUZE, Gilles (1987). *El Bergsonismo*. Ferrero Carracedo, Luis (Trad.). Cátedra.

DELEUZE, Gilles (2005). "La concepción de la diferencia en Bergson". En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pardo Torío, José Luis (Trad.). Pre-Textos.

GILSON, Bernard (1985). *L'Individualité dans la philosophie de Bergson* [La individualidad en la filosofía de Bergson]. Vrin.

GOUHIER, Henri (1999). *Bergson et le Christ des Evangiles* [Bergson y el Cristo de los Evangelios]. Vrin.

IZUZQUIZA, Ignacio (1986). *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*. Universidad de Zaragoza

TROTIGNON, Pierre (1968). *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la Métaphysique* [La idea de vida en Bergson y la crítica a la metafísica]. PUF.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>